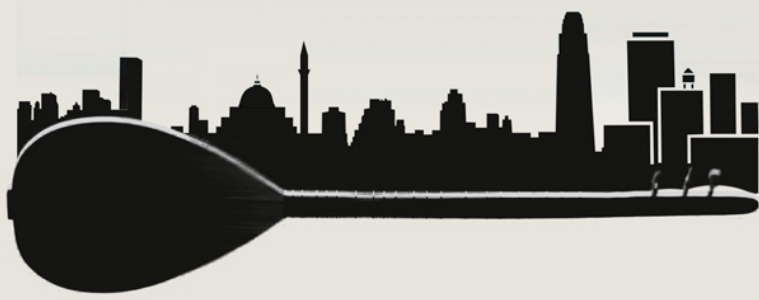


Kuramsal Yaklaşımlar Işığında

KENT FOLKLORU



EDİTÖR
ERKAN ASLAN

ÇİZGİ | e-Kitap



Kuramsal Yaklaşımlar Işığında

KENT FOLKLORU

Editör
Erkan ASLAN

Çizgi Kitabevi Yayınları (e-kitap)

©Çizgi Kitabevi
Ekim 2023

ISBN: 978-625-396-109-1
Yayıncı Sertifika No: 52493

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
- Cataloging in Publication Data (CIP) -

Editör
Erkan ASLAN
Kuramsal Yaklaşımlar Işığında
KENT FOLKLORU

Yayına Hazırlık: Çizgi Kitabevi Yayınları
Tel: 0332 353 62 65- 66

ÇİZGİ KİTABEVİ

Sahibiata Mah. | Alemdar Mah.
M. Muzaffer Cad. No:41/1 | Çatalçeşme Sk. No:42/2
Meram/**Konya** | Cağaloğlu/**İstanbul**
(0332) 353 62 65 - 66 | (0212) 514 82 93

www.cizgikitabevi.com
📞 / cizgikitabevi

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	8
KÜRESELLEŞMENİN KARS ŞEHİRİ MEKÂN ADLANDIRMALARI ÜZERİNDEKİ SENKRETİK ETKİSİ	9
Fırat ALTAY	
MODERN KENTİN GELENEKSEL ARAYIŞI: KÖYDEN GELSİN	25
Ergin ALTUNSAK	
KENTTE ESNAF KÜLTÜRÜ: SÖZLÜ TARİH BAĞLAMINDA ANAFARTALAR ÇARŞISI	33
Ahmet Erman ARAL	
KENT FOLKLORU NEDİR?	49
Erkan ASLAN	
DİJİTAL EKOLOJİ II: ENDÜSTRİ DEVRİMLERİ ve TOPLUM 5.0 HABİTATINDA KENT FOLKLORU ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	55
Cevdet AVCI	
GELENEĞİN İCADI BAĞLAMINDA KENT FOLKLORU	67
Mehmet Emin BARS	
KENT FOLKORU ve KÜLTÜREL MEKÂN: MEVLÂNA TÜRBESİ ve MÜZESİ ÖRNEĞİ	79
Büşra BAYSAL	
KENTTE BAYRAMLAŞMA GELENEĞİ: ŞEHİR EFSANELERİ KORUR MU KORKUTUR MU?	88
Emine ÇAKIR	
KENTTE MEKÂNIN KÜLTÜREL ANLAMI: İZMİR TARİHİ KEMERALTI ÇARŞISI	101
Nükte Sevim DİRDİÇOK	
MİZAH KURAMLARI AÇISINDAN KENTLEŞME SORUNLARININ KARİKATÜRLERDEKİ GÖRÜNÜMÜ	120
Tolga DURSUN	
HALK İNANÇLARININ AKTARILMASINDA SOSYAL MEDYANIN ETKİSİ	144
Ahmet Tacetdin HALLAÇ Mehtap MÜÇÜK KOTAN	
ÇARŞAMBA'YI ŞAM ALDI: BURSA ÇARŞAMBA BÖLGESİNDE SURİYELİLER - YERLİLER ve ÖTEKİLER	163
M. Emir İLHAN	
GÖYNÜK'TE (BOLU) KÜLTÜREL MİRAS, KÜLTÜREL MEKÂN ve KENTİN FOLKLORİK AÇIDAN SÜRDÜRÜLEBİLİRLİĞİ	173
Haktan KAPLAN	

KENT FOLKLORUNDA YENİDEN İŞLEVLENDİRME ÖRNEĞİ: GAZİANTEP’TE HANLAR	189
Gökhan KARABUDAK	
KÜRESELLEŞME ve GELENEKSEL BİLGİNİN KORUNMASI BAĞLAMINDA YAVAŞ YEMEK HAREKETİ: MERSİN-TARSUS YERYÜZÜ PAZARI ÖRNEĞİ	205
Abdulkadir ÖNKOL	
TOKAT’TA DRACULA: TOKAT KALESİ VE DRACULA’YLA İLGİLİ İNANMALAR ve ANLATMALARIN İNCELENMESİ	220
Seçkin SARPKAYA Aynur GENÇ	
UŞAK KENT FOLKLORUNDA BİR İMGE: TARHANA BABA	233
Erhan SOLMAZ	
“YEREL”İN “KÜRESEL”E TRANSFERİ SÜRECİNDE KENTLER ARASI GASTRONOMİ REKABETİ	240
Ahmet Şükrü SOMUNCU	
UYGULAMALI HALK BİLİMİ BAĞLAMINDA MANİSA KURŞUNLU HAN’DA EL SANATLARI GELENEĞİNİN AKTARIMI	255
Demet ŞAFAK	
KENTLEŞMENİN GELENEKSEL MUTFAĞA ETKİSİ	266
Makbule UYSAL	
MEKÂNIN İCADI: TOKAT TAŞHAN’DA KENT FOLKLORU FRAGMANLARI	284
İlayda YILDIRIM Zehra ALKAYA	
ORTAOYUNU METİNLERİNDE KÖY-KENT İKİLEMİ	296
Tuna YILDIZ	
KENTTE KÜLTÜREL AİDİYET: TRABZONSPOR ve KARADENİZLİ KİMLİĞİ	302
Çağla YILMAZ	

Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılına...

ÖN SÖZ

Cumhuriyetimizin 100. yılını kutladığımız 2023 yılı itibarıyla Türk folklor çalışmaları bir asırlık süreyi geride bıraktı. Türkiye’de bir disiplini tanımlamak için ilk defa 1913 yılında Ziya Gökalp tarafından “halkiyat” olarak kullanılan folklor, günümüzde daha ziyade halk bilimi kavramıyla karşılanmaktadır. Halk bilimi disiplini, önceleri verilerini köy vb. kırsal alanlarda ararken kentleşmeyle birlikte kentlerin de bir kültürü olduğu sonucuna varılmış ve alan kavramında köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişiklikler sonucu “kent folkloru” kavramı ortaya çıkmış ve bu alanda önemli çalışmalar yapılmıştır. Kent folklorunun farklı alanlarıyla ilgili önemli çalışmalar yapılsa da, kavramın niteliği, kapsamı, sınırlılıkları hakkında yapılan kuramsal çalışmaların yeterli düzeyde olduğu söylenemez. Bu kitap da, folklorun dinamikliğini esas alarak kent folkloruyla ilgili kuramsal bir literatür oluşturmak amacıyla hazırlanmıştır.

26 akademisyenin 23 yazı ile katkı yaptığı kitapta, kent folklorunun niteliğinden kültürel dönüşümlere, kentteki kültürel mekânlardan kentleşme sorunlarına, kültürel etkileşimlerden kültürel aidiyete, geleneksellik arayışlarından kent efsanelerine kadar oldukça çeşitli konulara odaklanılmaktadır. Cumhuriyetimizin 100. yılına armağan ettiğimiz bu kitabın kent folkloru çalışmalarına yeni bakış açıları kazandırmasını ümit ediyoruz.

Zaman ayırarak kitaba katkı sağlayan her bir akademisyene ve kitabın yayım aşamasını üstlenen Çizgi Kitabevi’ne teşekkür ediyorum. Bu vesileyle Cumhuriyetimizin 100. yılını bir kez daha kutluyor, bilim dolu nice yıllar diliyorum.

Erkan Aslan
Ekim - 2023 Kars

KÜRESELLEŞMENİN KARS ŞEHİRİ MEKÂN ADLANDIRMALARI ÜZERİNDEKİ SENKRETİK ETKİSİ

Fırat ALTAY*

İnsan ve toplum tarih boyunca dinamik hayat tarzlarının ortaya koyduğu sonuçlar neticesinde çevresini ve dünyayı şekillendirmiştir. İklim değişikliği, doğal felaketler, küresel salgınlar, savaşlar, göçler, krizler gibi toplumu derinden etkileyen olaylar ise bu sürece farklı etkiler ve boyutlar kazandırmıştır. Coğrafi Keşifler, matbaanın icadı, Sanayi Devrimi ve ticaret gibi ekonomik etkenlerle birlikte dünya farklı ekonomik sistemlerin (kapitalizm, komünizm, liberalizm gibi) etkisine girmiştir. Siyasi, askerî ve iktisadi her türlü gücü stratejik olarak kendi çıkarlarına kullanan bazı toplumlar diğer toplumlara göre gelişmişlik seviyesini yükseltmiş ve ön plana çıkmıştır. Coğrafi ve siyasi olarak ancak yirminci yüzyılda sınırları şekillenmiş dünyada, ekonomik ve askerî anlamda güçlü ülkeler, güçsüz gördükleri ülkeleri doğrudan veya dolaylı olarak kontrol altına almak istemiştir. Hatta bu kontrol sömürgecilik seviyesine varan boyutlara dahi ulaşmıştır. II. Dünya Savaşı sırasında yapılan Bretton Woods Konferansı (1944) ve savaş sonrasında uluslararası şirketlerin katkılarıyla kurulan IMF, Dünya Ticaret Örgütü, Dünya Bankası gibi kuruluşlarla birlikte daha sistematik bir çerçeveye oturtulmaya çalışılan küresel ekonomik ağ, ülkeler arasındaki uçurumu somut bir biçimde ortaya koymuştur. Yirmi birinci yüzyılda iletişimde, ulaşımında ve teknolojiye gelen gelişmelerle birlikte küresel ağın sınırları daha da genişledi ve çok daha karmaşık bir boyuta yükseldi.

Küresel ekonomik sistem büyümüş ve çok boyutlu karmaşık bir yapıya dönüşmüş olsa da oluşturulan küresel ticaret ağı sayesinde bilgiye ve ürünlere ulaşılabilirlik kolaylaştırılmıştır. Gelişen ve değişen ulaşım ağı sayesinde hizmet kalitesinde de yükseliş olmuştur. Güçlü ekonomiye sahip ülkeler ve bu ülkelerin güçlü şirketleri ürettikleri ürün ve sağladığı hizmetler sayesinde dikkatleri üzerine çekebilmiştir. Bu ülkeler sadece ekonomik yapıları ile değil kültürel özellikleriyle de farklı ülkelerdeki insanların ilgisini çekebilmiştir. Kişisel veya toplumsal boyutta ödünçleme veya taşıma yoluyla birçok kültürel öge farklı sektörler aracılığıyla farklı ülkelere geçiş yapmıştır. Bu geçişten etkilenen kültürel alanların ilk sıralarında beslenme kültürü, müzik kültürü, giyim kuşam kültürü olabilir. Bu kültürel alanların doğrudan veya dolaylı olarak etkilediği en önemli unsur ise “dil” faktörüdür. Medya, iletişim, teknoloji ve popüler kültürün etkisi, bu sektörler için birer itici güç unsuru olmuştur. Bu konulara yaklaşım sergilerken ve değerlendirmeleri yaparken ideolojik ve siyasi boyutlarını da elbette göz ardı etmemek gereklidir.

Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünyada geniş ve büyük bir pazar payına sahip olan ABD merkezli şirketler, ürünlerini ve hizmetlerini çeşitli yollarla farklı ülkelere ulaştırırlar. Elbette ki bu şirketler öncelikli olarak kendilerini ülkelerinde saygın bir konuma getirmiş daha sonra dünyaya açılmışlardır. Bu süreçte gıda, besin, moda, müzik, spor gibi sektörlerin öne çıktığı görülmektedir. Teknoloji ve iletişim geliştikçe farklı sektörler de pazardan payını almaya başlamıştır.

* Arş. Gör. Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kars/Türkiye. firtaly95@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4648-7761.

Bütün bu gelişmelerle birlikte küreselleşme kavramının ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı görülmektedir. Kavram olarak her ne kadar 1960'lı yıllardan itibaren kullanılmaya başlanılsa da taşıdığı anlam itibarıyla insanlık tarihiyle aynı yaşta olabilir. Araştırmacıların bazıları küreselleşmeyi insanlığın tarih sahnesine ilk çıktığı dönemlerden başlatarak günümüze kadar getirir, bazıları Sanayi Devrimi ile başlatır, bazıları ise II. Dünya Savaşı sonrası kurulan yenedünya düzeni neticesinde ortaya çıktığını savunur. Bu görüşlerin her biri kendi bakış açısı çerçevesinde elbette doğru kabul edilebilir veya bu görüşler her biri ayrı bir tartışma konusu olarak da ele alınabilir. Bu çalışma içerisinde ise inceleme alanının sınırı, küreselleşme kavramının ortaya çıkışı son yüzyılı, başka bir ifadeyle günümüz modern dünyasının görünümünü kapsayacak şekilde çizilmiştir.

Kültürel faktörler içerisinde çekiciliği olan ve insanların yaşam tarzına hitap eden maddi, manevi; soyut, somut her türlü unsur kişisel veya toplumsal düzeyde kendi kültürel kodları da göz önünde bulundurularak başka bir kültür ile birleşebilir. Bu birleşme üç farklı derecede kendini gösterebilir: "Kültürel Farklılıkçılık, Kültürel Yöndeşme ve Kültürel Melezleşme." (Ritzer ve Stepnisky, 2018: 465-477) Yönelim ve eğilim II. Dünya Savaşı sonrası genelde Batı dünyasına özeldir ise ABD ülkesine dönüktür. 2000'li yılların başlarında gelişmişlik seviyesi yüksek ülkeler arasında üst sıraların büyük çoğunluğunda Batılı ülkeler yer alır. Buna bağlı olarak refah seviyesi düşük ülkeler yüzlerini Batı'ya dönme eğiliminde olmuşlardır. Gelişmiş olarak adlandırılan ülkeler kendileri dışındaki ülkeleri birer pazar yeri olarak görmüş ve bu ülkelere şirketler aracılığıyla gıda, müzik, spor, eğlence, moda gibi çeşitli sektörleri kullanarak ürün ve hizmet sağlama yarışına girmişlerdir. Bu, ekonomik ve kültürel küreselleşmenin temelini oluşturdu ve adlandırma yapılırken "Amerikanlaşma", "Batılılaşma", "Kültürel Emperyalizm", "Küresel Kapitalizm", "Toplumun McDonaldslaşması" gibi kavramlarla ifade edildi. "Kültür, küreselleşme ile ilintili olarak tartışıldığı zaman, sıklıkla, Amerikan popüler ya da kitle kültürüne gönderme yapılır ve bununla ilgili oldukça fazla bir retorik geliştirilir." (Lieber ve Weisberg, 2009: 355)

Küreselleşme kavramının ortaya çıktığı ve konu üzerine araştırmaların yapıldığı ilk dönemlerde ABD ve Batı kültürü odaklı değerlendirmelerin ağırlıkta olduğu bilinmektedir. Batılılaşma ve Amerikanlaşma terimlerinin ortaya çıkması bunun en açık göstergesidir. Buna ek olarak bazı ülkeler Batı'nın politikalarını emperyalist tavır olarak görmüş ve buna karşı savunma amaçlı politikalar geliştirmiştir. Kültürel emperyalizm sayılabilecek her türlü yaklaşımı reddetmek amaçlı tepkiler ortaya konulmuştur. Batı karşıtlığına varan bu tepkisellik doğal olarak ülkelere millî olana yönelişe sebep olmuştur. Bunun ne derecede etkili olduğu ise farklı bir tartışma konusudur. Ama özel veya genel olarak Batı'ya bakış açısında değişmelere sebep olmuştur denebilir. Bunlarla beraber yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren özellikle iletişimde meydana gelen gelişmeler neticesinde merkezsiz bir tanımlamanın yaygınlaştığı görülmektedir. "Küreselleşme kavramının çok farklı çeşitleri olduğu halde neredeyse hepsinde Batı üzerinde (özellikle Birleşik Devletleri kapsayan) odaklanmaktan çarpıcı bir şekilde uzaklaşarak, birçok farklı doğrultuda akan uluslar üstü süreçlerin yanı sıra bir derece özerk ve dünyanın herhangi bir ulusundan veya bölgesinden bağımsız süreçleri inceleme eğilimi vardır." (Ritzer ve Stepnisky, 2018: 460) Dünyanın sürekli değişen denge ve şartlarında ortaya böyle bir sonuç çıkarması normal karşılanabilir. Ekonomik olarak dünyada her ne kadar ABD ve Avrupa ülkelerinin tekeli kırılmasa da doğudaki bazı ülkelerin ekonomik gücünü yükseltmesi Batı'daki ülkelerin pazar payını azaltmıştır. Doğunun bu ekonomik yükselişinin kültürel yönü ise aynı paralellikte olmamış ve çok dikkat çekici bir odak hâline gelememiştir. Ritzer, Doğululaşmayı; "Doğu'nun Batı üzerindeki ekonomik ve kültürel etkileri" (Ritzer, 2011: 96) olarak tanımlasa da kültürel etki olarak Çin'in, Tayvan'ın, Hindistan'ın ve Japonya'nın bazı yiyeceklerini örnek verir. Bu anlamda Rusya'nın küresel ölçekte etkileri ne Doğululaşma ne de Batılılaşma kavramları içerisine dâhil edilmez.

Küresel boyutta ve her alanda meydana gelen hızlı değişimler ve dönüşümler küreselleşme kavramının çerçevesini dönemselsel olarak şekillendirmiştir. Kavram tanımlaması üzerine birçok yerli ve

yabancı araştırmacı çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Sadece kavram olarak tanımlama ve kapsamını belirleme üzerine özel çalışmalar olmuştur. Karmaşa ve çeşitlilik ortaya çıkmasının sebepleri arasında kavramın sosyolojik, ekonomik, siyasi ve kültürel birçok yönünün olması etkilidir. Bazı araştırmacılar McLuhan'ın "Küresel Köy" kavramının küreselleşmenin ilk kavramsal çerçevesini oluşturduğunu düşünür. (Robertson, 1999: 21-32)

Kavramın hâlâ tartışmalı süreçlerden geçtiğini belirterek birkaç farklı bilim dalına mensup araştırmacının tanımlarını belirtmekte fayda vardır. Sosyolog George Ritzer ve Jeffery Stepnisky, "Küreselleşme, pratiklerin, ilişkilerin, bilincin ve toplumsal yaşamın örgütlenişinin dünya çapında yayılmasıdır." (Ritzer ve Stepnisky, 2018: 459) Bu örgütleniş, kültürel anlamda toplumlara ekilen bazı yapay etkenlerin tamamen doğal süreçlerle gelişmesiyle oluşur.

Siyaset bilimci Manfred B. Steger, "Küreselleşme dünya ölçeğindeki toplumsal karşılıklı bağımlılıkları ve mübadeleleri meydana getiren, çoğaltan, yaygınlaştıran ve yoğunlaştıran toplumsal süreçlerin çok boyutlu kümesini ifade etmektedir. Bu süreçler aynı zamanda, insanların, yerel olanla uzakta olan arasında mevcut bağlantılardaki güçlenmeyi giderek daha çok fark etmelerini kolaylaştırmaktadır." (Steger, 2006: 31) Küreselleşmenin toplumlar açısından kaçınılmazlığı vurgulanmakla beraber uluslararası ilişkileri geliştirme açısından olumlu yönde bir yaklaşım hâkimdir.

Ekonomist Jeffrey D. Sachs, "Küreselleşme, büyük coğrafi alanlardaki çeşitli toplumların karşılıklı bağlantı kurmaları anlamına gelir. Bu birbirine bağlanmalar teknolojik, ekonomik, kurumsal, kültürel ve jeopolitik özelliklere sahiptir. Bunlara dünya çapındaki toplumların ticaret, finans, girişim, göç, kültür, imparatorluk ve savaş yoluyla karşılıklı etkileşimleri dâhildir." (Sachs, 2022: 2) Sachs, küreselleşme kavramını tanımlarken günümüze kadar meydana gelmiş olayları ve gelişmeleri dikkate alarak güncel ve kapsamlı bir tanımlama tercih etmiştir.

Farklı uzmanlık alanlarına mensup üç araştırmacının yapmış oldukları tanımlamalarda görüldüğü gibi farklı toplumların farklı boyuttaki bağlantılarına ve yayılım etkisine vurgu ortaktır. Bu etkileşim doğal süreç içinde gerçekleşmekte veya hegemonya kurularak uluslar kontrol altında tutulmaktadır.

Küreselleşmenin etkilediği çok farklı konu başlıkları vardır. Bunlardan biri de dildir. Yirminci yüzyıla gelinceye kadar toplumlararası etkileşim genellikle savaşlar, ticaret ve göç yoluyla olmuştur. Savaş esnasında kurulan diplomasi dışında savaş neticesinde ele geçirilen topraklarda yaşayan insanların kültürlerini ve dillerini ne boyutta muhafaza ettiği, ne boyutta kaybettiği veya ne boyutta iç içe geçmiş bir hâlde yaşadığı çok karmaşık sonuçlar ortaya çıkaracak bir konudur. Savaşlardan ziyade etkileşimi geçmişte de günümüzde de en üst seviyeye çıkaran karşılıklı ticaret olmuştur denebilir. Tarihte gerçekleşmiş Coğrafi Keşifler ve Sanayi Devrimi gibi büyük olaylardan sonra toplumlar birbirleriyle üstünlük yarışı içerisine girmişlerdir. Askerî, ekonomik ve siyasi üstünlüğü sağlamış olan diğer uluslar üzerinde hegemonya kurmuştur. Bu üstünlüğün dolaylı veya doğrudan etkisi diller üzerinde de görülmektedir. Yakın tarihte göreceli olarak bazı alanlarda belli ölçülerde üstünlüğü elinde tutan ülkeler arasında İngiltere'nin ve son yüzyıl içerisinde de ABD'nin olduğu düşünülebilir.

Kültürlerarası etkileşimde bir toplumda konuşulan dilden başka bir topluma kelime geçişi bilinen bir durumdur. Bunun sebepleri veya hangi boyutta olduğu gibi konular uluslara göre değişkenlik göstermekte ve bu konuda mutlaka araştırma ve incelemeler yapıldığı düşünülmektedir. Küreselleşme bağlamında değerlendirme için ise kapitalizm etkisindeki dünya ve yirminci yüzyılın ortalarından başlayan ve hızla yükselen Amerikan popüler kültürünün etkisini dikkate olmak gerekir. Bütün bunlarla birlikte günümüzün dijital çağında farklı seviyelerdeki ve çok karmaşık boyuttaki iletişimin ortaya koyduğu etkilerin, küreselleşmeyi hangi boyutlara çıkardığını veya dönüştürdüğünü kavramanın çok daha zorlu bir süreç gerektirdiğine dikkat çekmek gerekir. Bunların dil üzerindeki etkisinin ise azımsanamayacak boyutta olduğuna şüphe yoktur.

Küresel çapta ürün veya hizmet sunmak için geliştirilen yöntemler ve şirketler arası rekabetin ortaya çıkarmış olduğu kalite yarışı neticesinde, kültürel ilgi belli oranlarda ekonomik olarak güçlü olan ülkelere kaymıştır. İhracat ve ithal mekanizması içerisinde maddi veya somut ürünlerle birlikte manevi veya soyut her türlü ögenin karşılıklı alışverişi veya tek taraflı taşınması neticesinde değişim ve dönüşümler gerçekleşmiştir. Bu değişimler doğrudan veya dolaylı olarak ulusal ve yerel boyutta dile de etki etmiştir.

Her yerde hâzır ve nâzır olan bir başka özellik, Amerikan İngilizcesinin devasa bir etkiye imkan veren uluslararası ortak bir dil olarak yayılmasıdır. Bir yüzyıl önce Fransızca diplomasi dili, Merkezi ve Batı Avrupa'da yaygın olarak konuşulan Almanca bilim dili olarak kullanılıyordu... Şimdi ise İngilizce hakim dildir. ... Amerikan İngilizcesinin yayılması Amerikan gücünün ve etkisinin bir sonucu olarak ve küreselleşmeyle genişlemektedir. (Lieber ve Weisberg, 2009: 352).

Farklı kanallar ve bağlarla yayılımını arttıran küreselleşmenin dildeki bu etkisine internetin ve sosyal medyanın azımsanamayacak boyutlardaki katkısını da dikkate almak gerekir. Dünya, küreselleşmenin çeşitli boyutları ile yüzleşirken Türkiye de bu süreçten farklı ölçeklerde etkilenmiştir. Özellikle dil konusundaki değişim ve dönüşüm çarpıcı boyutlara ulaşmıştır. Kendini muhafaza eden ve kontrol edilebilen alanlar dışında özellikle günlük kullanılan dildeki değişimin ulusal veya yerel ölçekte sorunlu bir süreçten geçtiği gözlemlenmektedir. Bu sürecin doğrudan veya dolaylı etkilerinin işyeri adlarına da yansıdığı görülmektedir. Bu konu üzerine dil araştırmaları ölçeğinde birçok inceleme yazısı kaleme alınmıştır. (bk. Şanlı 1999, Akalın 2001, Aydoğan 2001, Sakaoğlu 2003, Şeyda 2005.) Çalışmalar içerisinde özellikle İngilizcenin etkisi üzerine vurgu yapılmaktadır. Kars şehri de küreselleşme sistemine değişik boyutlarda dâhil olmakla beraber farklı yönelimler de göstermiştir. Şehirde bulunan işyerlerinin adlandırılma tercihleri küreselleşmeyle ilgili olmakla beraber, Rus kültürüne ait isimlendirmelerdeki artış da dikkat çekici boyutlara ulaşmıştır. Turizmin ve kültür turizminin etkisiyle şehre gelen turistlerin ve şehir sakinlerinin dikkatlerini çekmek ve farklı olmak amacıyla, işletme sahiplerinin işyerlerini adlandırmadaki yönelimleri Rus kültürüne ait unsurlara olmuştur. İşletmelerin mimarî özellikleri ve şehrin tarihi dokusu bu eğilimlerin artmasında etkili olmuştur. Bu işletmelerle ilgili olarak, değişimin sadece adlandırmalarla ilgili olduğunu belirtmekte fayda vardır. İşletmeler içerisinde Rus kültürüne ait (Örneğin; yiyecek, içecek, kıyafet, müzik vs.) başka herhangi bir unsura rastlanmamaktadır. Küreselleşmenin çeşitli aşamalarına bakıldığında her türlü değişimin böyle küçük adımlarla başladığı da göz ardı edilmemelidir. Küreselleşme tanımları içerisinde yer alan "Batılılaşma" anlayışının bu gibi örneklerle azalış gösterdiği düşünülebilir mi? Özellikle Sanayi Devrimi sonrası ekonomik anlamda güçlenen ve İkinci Dünya Savaşı sonrası yenedünya düzeninin kurulmasında önemli rolü olan Batı'nın farklı ülkeler üzerindeki etkisi belirgin boyutlara ulaşmıştır. Ticari amaçla yapılan her türlü girişim ve sunulan hizmetler aracılığıyla kültürel her türlü unsur farklı ülkelerin kültürleri içerisine geçiş yapmıştır. Rusya ekonomik olarak güçlü bir ülke olsa da, kültürel etki yaratacak ürün ve hizmet sunmadığı görülebilir. Fakat Kars şehri üzerindeki etkisi son yıllarda gözlemlenebilir boyutlara yükselmiştir. Gelişen turizmin ve kültür turizminin etkisi, şehrin mimarî özelliklerinin ve tarihi dokusunun, şehrin coğrafi olarak Rusya'ya yakın oluşunun ve ikliminin benzeyişinin etkisi, küreselleşmeyi (Buradaki anlamı Batı yaklaşımı olarak kullanılmıştır) yaygınlaştıran etkilerin (ticaret, göç, savaş) önüne geçtiği görülmektedir. Doğu ile Batı arasında köprü sayılabilecek olan Türkiye, konumu itibarıyla farklı yaklaşımların bütünleştiği bir merkez haline gelmiştir. Türkiye'nin en Doğusunda bulunan Kars şehri ise tarihiyle, mimarisiyle, coğrafi konumuyla, iklimiyle farklı görüşlerin buluştuğu bir nokta haline dönüşmüştür. Kars'ta Batı kültürü kökenli yemeklerin, yiyeceklerin, modanın, kelimelerin etkisiyle "Batılılaşma" düşüncesinin; Rus kültürünün etkisiyle "Doğululaşma" düşüncesinin bir bütün oluşturmaya çalıştığı senkretik¹ bir durumun ortaya çıktığı görülmektedir.

¹ Senkretizm: Çatışan ideoloji ve görüşleri birlikli bir düşünce sistemi içinde uyumlu hâle getirme tavrı. (Bk. Cevizci, 2000: 842)

Küreselleşmenin Kars Mekân Adlandırmalarındaki Boyutu ve Kars Şehri Üzerinde Rusya'nın Tarihi ve Kültürel Etkileri

Tarihi boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapan serhat şehri Kars kadim bir tarihe sahiptir ve ilk yerleşimler Paleolitik Çağ'a kadar uzanır. Bizanslılar, Ermeniler, Gürcüler, Ruslar, Saltuklular, Selçuklular, Moğollar, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safeviler ve Osmanlı bu topraklar üzerinde kısa veya uzun süreli hâkimiyet sağlamışlardır. Her medeniyet kendine ait birtakım izler bırakmış, bazıları ise kendilerinden önceki izleri yok ederek ilerlemeye çalışmıştır. Bu uzun tarihî süreç içerisinde özellikle dikkat çekmemiz gereken, 1877 ile 1918 tarihleri arasındaki 41 yıllık süreçtir. Bu tarihler arasında Kars Rus işgali altında kalmıştır. 1877 yılına gelinceye kadar Kars iki defa daha Rus saldırısına uğramış fakat ele geçirilememiştir. Bunlardan biri 1828 yılında diğeri 1855 yılında gerçekleşmiştir. 1828 yılındaki savaş kaybedilip Kars Rus işgali altına girse de iki yıl içerisinde geri alınmıştır.

Tarihe 93 Harbi olarak geçen 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı sonunda Osmanlı, Kafkas Cephesinde yenilgiye uğramıştır. Bu yenilgi neticesinde 3 Mart 1878 yılında Yeşilköy diğer adıyla Ayastefenos Antlaşması imzalanmıştır. Anlaşmaya göre Kars, Ardahan ve Batum savaş tazminatı olarak Rusya'ya bırakılmıştır. Savaşın şehirde yarattığı tahribat ve sebep olduğu can kaybı üzücü boyutlardadır.

Şehir artık farklı bir ulusun, farklı bir kültürün, farklı insanların eline geçmiştir. Türk halkı göçe zorlanmış ve izleri mümkün olduğunca silinmeye çalışılmıştır. Bu süreç içerisinde kendi ulusları için önemli sayılan şahsiyetlerce ziyarete uğramış, kendi anıtsal yapılarını inşa etmiş ve şehrin tasarımını Baltık mimari anlayışıyla ızgara planlı olarak şekillendirmeye çalışmışlardır.

1917 yılında Rusya'da Bolşevik İhtilali olur. İhtilalin ortaya koymuş olduğu sonuçlar itibariyle Osmanlı ve Rusya arasında 3 Mart 1918 tarihinde Brest-Litovsk Barış Antlaşması imzalanır. Antlaşma sonrası halk oylamasına gidilir ve oylama sonucu Kars yeniden Osmanlı topraklarına dâhil olur. (Ural, 2006: 107-124) Konusu geçen olaylar çok uzak bir zaman diliminde yaşanmış değil, yaklaşık 150 yıl önce cereyan etmiş olaylar zinciridir. Bu yüzden Rusların şehir içerisinde yapmış olduğu birçok değişikliği ve mimari yapıyı tahrip edilmiş hâlde de olsa görmek mümkündür.

Tahribata uğramış veya eskimiş Rus yapımı binalar, şehir kalkınmaya başladıkça yenilenme yapılarak kullanılmaya başlanmış ve şehirde farklı bir etkinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bir şehrin içerisinde çok fazla sektörün ürün pazarlama veya hizmet sunma alanı olabilir. Giyim, elektronik, konaklama, rent a car, restoran, kiraathane, büfe, market vs. Bunların kendi içinde dahi farklı alt sektörleri olabilir. Rus işgali döneminde inşa edilen ve günümüzde yenileme yapılarak düzenlenen binalar konaklama ve yeme-içme sektörleri (cafe/restaurant ve hotel/otel) için kullanılmaktadır. Bu sektörlerin bu binalar ile birlikte kullanılması kültür turizminin de ivme kazanmasına neden olmuştur.

İnsanlar gerek hayat şartlarına bağlı olarak gerekse merak duygularından dolayı tarih boyunca sürekli hareket hâlinde olmuşlardır. Yerleşik hayata geçilmeden önceki dönemlerde hayat şartlarını düzenlemek için göçler meydana gelmiştir. Topluluk olarak ve bireysel olarak geçici veya kalıcı yer değiştirmeler olmuştur. Yerleşik hayata geçildikten sonra savaş, iklim şartları, salgın gibi nedenlerle zorunlu yer değiştirmelerin dışında; ticari, siyasi veya sadece keyfi olarak çıkılan seyahat veya yer değiştirmeler her dönemde gerçekleşmiştir. Zaman ilerledikçe hayat şartlarına, siyasi şartlara, ekonomik şartlara veya kişisel tercihlere göre seyahatin amacı ve yöntemi değişmiştir. Tarih boyunca savaş gibi etkenler yüzünden insanlık yaşadığı dünyanın nasıl bir yer olduğunu, ne gibi güzellikler barındırdığını, farklı toplumların kültürel özelliklerinin neler olduğunu, farklı düşünce sistemlerinin neler kazandırdığını görmekten mahrum kalmıştır. Son olarak İkinci Dünya Savaşı ve Soğuk Savaş sonrası insanlar bir nebze de olsa sakin bir döneme başlangıç yapmışlardır. İlgisini artık farklı alanlara yönlendirecek, belki de hayata bakış açısını değiştirebilecektir. Hayatın her alanında olduğu gibi gezi ve seyahat kültüründe de değişiklikler meydana gelecektir. İnsanda bulunan keşfetme duygusu ve seyahat arzusu onu farklı amaçlarla farklı bölgelere götürecektir. Siyasi ve ekonomik engellerin ortadan yavaş yavaş kaybolmasıyla

(elbette bütün ülkeler için geçerli değil) ve farklı taşıtlar sayesinde ulaşımın kolaylaşmasıyla seyahatlerin arttığı gözlemlenebilir. Bu dönem içinde teknolojinin gelişmesiyle de farklı bölgelere olan ilgi ve merak artmıştır. Örnek olarak televizyondan, bilgisayardan, telefondan görülen yerlerin gidilerek görülmesi düşüncesi ortaya çıkmıştır. Dünyadaki birçok ülke gibi Türkiye de küresel, bölgesel ve yerel ölçekte belli süreçlerden geçerek 21. yüzyılın dünyasının hızını yakalamaya çalışmaktadır. Maruz kaldığı küresel ve yerel ölçekteki sorunlar ve geçirdiği siyasi ve ekonomik aşamalar içerisinde dönem dönem refah düzeyi yükselmiş, dönem dönem azalmıştır. Ekonomik şartların imkân sağladığı dönemlerde seyahat seviyelerinde artış gözlemlenebilir seviyelere ulaşmıştır. Turistik alan sayısının fazlaca olduğu Türkiye, gerek yerli turistler gerekse yabancı turistler tarafından uğrak nokta hâline gelmiştir. Turistlerin uğrak noktalarından biri de Kars şehridir. Özellikle Doğu Ekspresi'nin popüler olmasıyla Doğu şehirlerine, bunların içerisinde de Kars şehrine ilgi artmıştır. Tarihî mekânları, özgün kültürel yapısı, kendine has yöresel yemekleri, kış turizmi gibi etkenler sayesinde turizm için bir çekim alanı olmuş ve ilgililerin tercihleri arasında yer almıştır. Bu ilgiyi fırsat bilip şehri kalkındırmak ve geliştirmek isteyen şehir sakinleri, özel sektör veya kamu, çeşitli yatırımlarla şehri daha da güzelleştirmeye çaba göstermişlerdir. Bu anlamda şehrin özellikle tarihî mekânlarını restore ederek ve hizmete alarak kültür turizminin gelişmesine katkı sağlamaya çalışmışlardır. Kars şehrinde bulunan Rus işgali döneminde Baltık mimari tarzında inşa edilmiş mekânlar içerisinde turistlerin yöresel oyunlarla, müziklerle veya yöresel yemeklerle anlamlı dakikalar veya günler geçirmelerine olanak sağlanmaktadır. "Bu dönüşümün bir sonucu olarak kültür turizmi uygulamaları için kaynak teşkil eden tarihi ve doğal sit alanları, müzeler, antik kentler, taşınmaz kültür ve tabiat varlıkları gibi somut kültürel içerikler yerini yaratıcılık ve deneyime dayalı mekânlar, uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunları ilişkin araç-gereçleri tecrübe etmeye odaklı aktif ve etkileşimli bir yapıya bırakmıştır." (Gülüm, 2015: 89) Mekânlarda kültürel içeriklerle bu etkileşimi sağlayan bir unsur da adlandırmalardır. Mekânla ve şehrin tarihi ile bütünlük sağlayacağını düşünenler, kazançlarını arttırmak ve turizme ile kültür turizmine katkı sağlamak için Rus kültürüne ait adlar tercih etmişlerdir. Son yıllarda moda olan bu tercihlerin yanında küreselleşmenin etkisiyle farklı adlar da ortaya çıkmıştır.

08.09.2023 Tarihinde Kars Belediyesi'nin Ruhsat Şefliği biriminden alınan verilere göre Kars ilinde bulunan 67 cafe/restaurant ve 39 otel/hotel işletmesinin adlarının özelliklerine göre dağılımı ve yüzdelik dilimi şöyledir: Türkçe kelimelerden oluşturulmuş cafe/restaurant işletmelerinin adlarının sayısı 6 (yüzde 8,9), otel/hotel işletmelerinin adlarının sayısı 13 (yüzde 33,3); yabancı kelimelerden oluşturulmuş cafe/restaurant işletmelerinin adlarının sayısı 27 (yüzde 40,2), otel/hotel işletmelerinin adlarının sayısı 6 (yüzde 15,3); yabancı dillerden Türkçeye geçmiş kelimelerden oluşturulmuş cafe/restaurant işletmelerinin adlarının sayısı 24 (yüzde 35,8), otel/hotel işletmelerinin adlarının sayısı 6 (yüzde 15,3); farklı dillerdeki kelimelerin veya sözcüklerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş cafe/restaurant işletmelerinin adlarının sayısı 6 (yüzde 8,9), otel/hotel işletmelerinin adlarının sayısı 12 (yüzde 30,7); Rusça'ya ve Rus kültürüne ait kelimelerden oluşturulmuş cafe/restaurant işletmelerinin adlarının sayısı 4 (yüzde 5,9), otel/hotel işletmelerinin adlarının sayısı 2 (yüzde 5,1) olarak tespit edilmiştir.

İki sektör içinde özellikle cafe/restaurantlara sayısal veya oransal olarak bakıldığında Türkçe olamayan ve yabancı dillerden Türkçeye geçmiş adlandırmaların yoğunluğu göze çarpmaktadır. Tüm adlandırmalar içerisinde her ne kadar Rus kültürüne ait adlandırmaların oranı az olsa da konumları, mimari özellikleri, farklı adları ile şehirde ön plana çıkan ve Kars sakinlerinin, yerli ve yabancı turistlerin dikkatlerini ilk çeken bu işletmeler olmaktadır. Bu bağlamda Rus kültürüne, Rus ailesine, Rus kentine, Rus çarına atfen verilmiş adlandırmalar incelenecektir.

Aleksandr Pushkin Restaurant & Cafe

Fotoğraf 1: Aleksandr Pushkin Restaurant & Cafe².

Restoran Rus işgali döneminde Baltık mimari tarzıyla yapılmış bir bina içerisinde hizmet vermektedir. Merkezî bir konumda yer almaktadır. Aleksandr Pushkin (1799-1837) Rus edebiyatının öncü isimlerindedir. Edebiyat dilinin gelişmesine önemli katkılar sağlamış ve modern Rus edebiyatının temellerini atmıştır denebilir. Kars ile olan ilişkisi de Erzurum yolculuğu esnasında güzergâhın Kars üzerinden geçmesi dolayısıyla³ 1828'de Rusların Kars'ı işgalinden sonra orduya sivil olarak dâhil olur. Sürgünde bulunan asker dostlarını ziyaret etmek için Kafkasya'ya yolculuk etmiştir. Savaş esnasında arkadaşlarının sefere katıldığını öğrenen Pushkin, yolculuğunu uzatarak Erzurum'a kadar gitmiştir. Döndükten sonra bu yolculuğu kaleme almıştır. Gezi notları içerisinde Kars'ta bulunduğu süreçten de bahsetmiştir. Kars'a geldiğinde Mazlumağa Hamamına gider ve geceyi de bir Ermeni ailesinin yanında geçirir. Ertesi gün yolculuğuna devam eder. Kars ile olan bağı sadece bu kadardır.

Bu bilgilere vâkıf olan işletme sahibi adlandırma yaparken ilgi çekeceğini düşünerek bu ismi tercih eder. "Bu devasa sektöre kültür, eğlence ve deneyimi bir arada sunan ve çoğunlukla tüketicisini yerele yani otantik folklorik unsurların üretildiği, gösterildiği ya da icra edildiği doğal ortamına çekerek sosyal bir olaya onları da ortak etmeyi hedefleyen ve yeni nesil turizm biçimlerinden biri olarak anılan yaratıcı turizm etkinlikleri de dâhil edilebilir." (Gülüm, 2015: 88) İşletme Kars şehrinde Baltık mimari tarzı ile inşa edilmiş ve ismi Aleksandr Pushkin'dir. Fakat içerisinde sunulan yemeklerin büyük çoğunluğu yöresel ve yerlidir. Hengel, mantı, piti, evelik aş, yöresel serpme kahvaltı gibi çeşitler bulunmaktadır. Bununla birlikte özellikle kış akşamlarında işletme içerisinde müşterilere özel yöresel halk oyunları gösterileri yapılmaktadır. Bir kültürel melezleşme örneği olmakla beraber, kültür endüstrisi ve yaratıcı turizmin de güzel örnekleri arasında yer alabilir.

² Çalışmada kullanılan bütün fotoğraflar Fırat Altay'ın kişisel arşivine aittir.

³ Aleksandr Puşkin'in Kars ve Erzurum yolculuğunun ayrıntılı detayları için bakınız: Puşkin, Aleksandr. (2002). *Erzurum Yolculuğu*. (çev. Ataol Behramoğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Petersburg Cafe & Restaurant



Fotoğraf 2: Petersburg Cafe & Restaurant.

Baltık mimari tarzında inşa edilmiş bir bina içerisinde hizmet vermektedir. Arka bölümüne modern kafe tarzında cam bölmeli alan eklenmiştir. Petersburg, Rusya'ya 1712 ile 1918 yılları arasında başkentlik yapmıştır. Günümüzde de Rusya'nın ikinci büyük kentidir. Kültürel özelliği ve zarif Baltık mimarisiyle ön plana çıkmaktadır. Kars ile olan benzerliği şu düşünceleri akla getirir:

Kars aynı zamanda, Rusların modernleşme ve Batılılaşmalarının etkisi altında kalarak inşa ettikleri bir kenttir. Kars, Moskova tarzı Ortaçağ'dan kalma asimetrik ve dolambaçlı sokaklar yerine, Rusya için modernleşmenin öncüsü olarak bilinen Çar I. Petro'nun 1703 yılında Baltık denizi kıyısında kurduğu St. Petersburg gibi Avrupalı tarzda ızgara planında kurulmuş ve yabancı mimarlardan faydalanarak kurgulanmıştır. Kars'taki Rus dönemi mimarisine Baltık mimarisi denmesi de bu sebepten dolayıdır. Bugün St. Petersburg'a giden ziyaretçiler sokakların ve binaların yer yer Kars'ı andırdığını söylemektedir. (Yılmaz, 2006: 301-327)

Günümüzde Baltık mimari tarzındaki binaların büyük bir kısmı bakımsız ve yıkık durumdadır. Kentleşme açısından bakıldığında da ızgara modelinden uzaklaşıldığı görülmektedir. Kafe içerisinde Petersburg'a ait resimler de bulunmaktadır. Kafe sahipleri kendilerine bir sembol de tasarlamıştır. Ayı üzerine yerleştirilmiş çam ağaçları farklı bir görünüm sergilemektedir. Bu ilk başta Rusya'nın ulusal sembollerinden olan ayıyı hatırlatmaktadır. Fakat kafe sahibinin verdiği bilgilere göre bu sembolü Sarıkamış boz ayısını ve üzerindeki ağaçlarla da Sarıkamış ormanlarını temsil edecek şekilde tasarlamışlardır. Aleksandr Pushkin Cafe ile benzer şekilde içerisinde yöresel yemekler sunulmakta ve yöresel halk oyunları sergilenmektedir. Farklı olarak menüsünde başka ülkelerin mutfağına ait çeşitli yemekler de bulunmaktadır. (Örneğin, Cafe de Paris.)



Fotoğraf 3: Petersburg Cafe'nin tasarlamış olduğu sembol.

Dostoyevski Cafe & Oyun Salonu



Fotoğraf 4: Dostoyevski Cafe & Oyun Salonu.

Bu işletme her ne kadar Rus yapımı bir bina içerisinde hizmet vermese de, şehrin merkezi bir konumunda olup dikkat çekmekte ve yoğun ilgi görmektedir. Dostoyevski (1821-1881) Rus edebiyatının en önemli isimlerinden biridir. Eserleri dünya çapında bir üne sahiptir. Daha otuz yaşına gelmeden birçok başarılı hikâye ve romana imza atmıştır. Genç yaşlarda ailesini kaybetmiştir. Ömrünün büyük bir kısmı sıkıntılarla geçmiştir. Sara hastalığına yakalanmıştır. Sürgün hayatı yaşamış, bir süre cezaevinde kalmış-

tır. Karısını ve kardeşini aynı yıl kaybetmiştir. İkinci evliliğinden dört çocuğu olur, bunlardan ikisi küçük yaşta ölür. Aynı zamanda Kumar müptelasıdır ve sahip olduğu birçok şeyi kumar yüzünden kaybeder. (Suarez, 2008: 15-22)

Dostoyevski'nin Kars ile herhangi bir bağlantısı yoktur. Kafe sahibine sorulduğunda Dostoyevski'nin hayatıyla ilgili az çok bilgiye sahip olduğunu, kumarbaz tarafından dolayı oyun salonuna böyle bir ismin yakışacağını düşündüğünden bu ismi vermiştir. Şehirde yükselen Rus isimlerinin ayrıca kendisini etkilediğini de ekler. Bu ismi seçmenin kendilerine çok avantaj sağladığını, insanlar üzerinde oldukça fazla ilgi uyandırdığını aktarır. Özellikle turistlerin de ziyaret ettiğini ve fotoğraf çekilmek için taleplerde bulduklarını söyler. Kafe sahibi, tabelasına ve işletmenin içerisine farklı Dostoyevski fotoğrafları yerleştirerek görsel anlamda çekiciliği arttırmak istemiştir.

Bu bilgilerden hareketle işletme sahibinin, hem okuduğu bilgilerin ve popüler kültürün etkisinde kaldığı hem de şehirde yükselen Rus kültürüne ait adlandırma eğilimine katılmak istediği görülür.

Raskolnikov Cafe & Restaurant



Fotoğraf 5: Raskolnikov Cafe & Restaurant'ın Giriş Kapısı.

Kars Kalesi şehre hâkim bir tepe üzerine kurulmuştur. Raskolnikov Cafe de Kars Kalesi'nin eteğinde ve Kars Çayı'nın kenarında yer alır. Bu açıdan konumu çok iyidir. 18. yüzyılda hamam olarak inşa edilmiş bir yapının içerisinde hizmet vermektedir. Muradiye hamamı diğer adıyla İlbeyi hamamı veya halk arasında bilinen adıyla balkonlu hamam, yakın tarihte restore edilmiş ve kamuya ait bir yapı olarak kiraya verilmiştir. Kültür Varlıklarını Koruma Kuruluna bağlı olduğu için dokusuna zarar verilmeden restoran olarak yeniden tasarlanmıştır. İki kubbeli bir yapıya sahip olup içerisindeki bölümler yapılaş amacına uygun muhafaza edilmektedir.



Fotoğraf 6: Raskolnikov Cafe'nin Orta Bölümü.

Raskolnikov, Dostoyevski'nin en ünlü romanlarında biri olan Suç ve Ceza'nın başkarakteridir. "Dostoyevski Suç ve Ceza'da kendisiyle ve çevresiyle uyuşmayan, toplumsal eşitsizliklere karşı büyük bir nefret duyan, dürüst, düşünen, aydın bir gencin çok yönlü portresini çizer." (Beyhan 2019: X). Yukarıda Dostoyevski hakkında bilgi verirken yazarın Kars ile ilgili herhangi bir bağlantısının olmadığı belirtilmişti. Dolayısıyla yaratmış olduğu roman karakterinin de sadece Rus adlandırma eğilimlerinin bir diğer örneği olduğu görülebilir. Ayrıca Aleksandr Pushkin Cafe ve Petersburg Cafe ile benzer şekilde içerisinde yöresel yemekler sunulmakta ve yöresel halk oyunları sergilenmektedir. Farklı olarak menüsünde başka ülkelerin mutfağına ait çeşitli yemekler bulunmakta ve Kars âşıkları da sanatlarını icra etmektedir.

Bu işletme makalenin yazımı aşamasında isim değişikliğine giderek işletmenin adını "Karis Khorsa" olarak değiştirmiştir. Bu adlandırmayı neden tercih ettikleri sorulduğunda Kars'ın eski adları olduğunu, bunu da internetten aldıklarını ifade etmişlerdir. Kars Valiliği'nin resmî internet sayfasında bu bilgi yer almaktadır. Orada konu şöyle belirtilir: "Batlamyus Kars'a 'Khorsa', Strabom ise; 'Khorene' demektir. Bir söylentiye göre de: Gürcü dilinde 'Kapı kenti' anlamına gelen 'Karis Kalaki'den gelmektedir." (URL 1) İşletme sahibi Karis ve Khorsa kelimelerini birleştirerek bu adlandırmayı yapmıştır.

Hotel Katerina Sarayı



Fotoğraf 7: Hotel Katerina Sarayı.

Bu işletme de Raskolnikov Cafe gibi Kars Kalesi'nin eteğinde ve Kars Çayı'nın kenarında bulunur. Rus işgali döneminde yapılan bir yapı içerisinde hizmet vermektedir. Bir dönem garnizon komutanlığı olarak askerî hizmet amaçlı kullanılmıştır. Otel ise 2015 yılında açılmıştır.

Katerina ismi dikkat çekicidir. Otel müdürü ile yapılan görüşmede neden bu ismi tercih ettikleri sorulmuştur. Bildikleri kadarıyla otel olarak işlettikleri yapıyı Çariçe Katerina inşa ettirmiş ve kalmıştır. Başka bağ kurdukları nokta ise Sarıkamış ilçesinde bulunan kimilerince Av Köşkü, kimilerince Katerina Köşkü olarak bilinen yapıdır. Katerina Köşkü'ne atfen bu ismi verdiklerini belirtmişlerdir. Katerina'yı Rus çarının karısı olarak bilmektedirler.

Rusya tarihinde hükümdar eşi olan iki Katerina vardır. İlki I. Petro Alexsiyeviç'in ikinci eşi I. Katerina Aleksiyeвна'dır. I. Petro 1682 ile 1725 yılları arasında hükümlük sürmüştür. Ölümü üzerine I. Katerina Çariçe ilan edilmiştir. Çariçe iki yıllık saltanatından sonra tüberküloz hastalığından ölmüştür. Rusya tarihinde hükümdar eşi olarak bilinen ve tahta çıkan diğer bir diğer isim II. Katerina Alekseyevna'dır. III. Petro'nun eşi olan II. Katerina, Büyük Katerina olarak da bilinmektedir. III. Petro 1762 yılında hükümdar olmuş fakat hükümdarlığı bir yıl dahi sürmemiştir. Aynı yıl II. Katerina Çariçe ilan edilmiş ve hükümdarlığı 1796 yılına kadar sürmüştür. (Riasanovsky 2016)

Bu çar ve çar eşlerinin hüküm sürdüğü yıllar Kars'ın işgal altında kaldığı döneme denk gelmemektedir. Bu isimlerin Kars'a geldiğine dair bir bilgi de bulunmamaktadır. Dolayısıyla şehirde bir yapı inşa ettirme olasılıkları da oldukça düşük bir ihtimaldir.

Kars'ın Sarıkamış ilçesinde bulunan Av Köşkü veya Katerina Köşkü ile ilgili de farklı görüşler vardır. Kimilerine göre bu yapıyı Çar II. Nikola Aleksandroviç (D. 1868 – Ö. 1918) hemofili hastası olan oğlu için bir rehabilitasyon merkezi olması amacıyla inşa ettirmiştir. Kimilerine göre ise II. Nikola bu köşkü eşi Katerina için inşa ettirmiştir. Fakat II. Nikola'nun eşinin ismi Katerina değil Alekandra Fyodorovna'dır.

Bu konu ile ilgili farklı bir görüş de çocukluğunu Kars'ta geçirmiş Rus asıllı Ludmila Denisenko'ya aittir. Tarih olarak ve tarihte gerçekleşmiş birtakım olaylar açısından bakıldığında bu görüşün doğru olma ihtimali yüksektir. Ludmila'nın köşk ile bilgileri şöyledir:

On bir odalı bu köşkün yapım kitabesi olamamasına rağmen, Çar II. Alexandr'ın sevgilisi Ekaterina Mihailovna Dolgorukova'yla gözlerden uzak buluşabilmek için burayı yaptırmaya başladığını dikkate alırsak, çarın ölüm tarihi olan 1881'den önce inşa edilmiş olduğunu düşünmemiz gerekir. II. Aleksandr'a kısmet olmayan bu köşke torunu Çar II. Nikola ile eşi 1914'te Sarıkamış'a geldiklerinde kalmışlar." (Denisenko, 2015: 100-101).

Çar II. Aleksandr 93 Harbi (1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı) sırasında hükümdardı. Tarihî anlamda uyuşma söz konusudur. II. Aleksandr'ın hükümranlık dönemine ve hayatına bakıldığı zaman Ekaterina Mihailovna Dolgorukova ile olan yasak ilişkisi de bilinmektedir. Eşinin ölümü üzerine de onunla evlenmiştir. Tarihi bilgi ile sözlü kültür toplumsal hafızada birlikte şekillenmiş ve ismin nereden geldiği konusunun karmaşıklığı artmıştır.

Moloko Cafe & Restaurant



Fotoğraf 8: Moloko Cafe & Restaurant.

Moloko Cafe & Restaurant, Kars Belediyesi'ne yakın işlek bir cadde üzerindedir. Rus işgali döneminde yapılmış bir yapı içerisinde hizmet vermektedir. Rusça Moloko süt, Molokan ise süt içen anlamına gelir. (Türkdoğan 2005: 31) İşyeri adlandırmasında kelimenin Rusça karşılığı dikkate alınmış olabilir. Fakat bu düşünceden ziyade, Kars'ta yaşamış olan Beyaz Rus kökenli bir etnik grup olan Malakanlar'ın şehirde ve şehir halkında bırakmış olduğu izler neticesinde böyle bir adlandırmanın tercih edildiği düşünülebilir. Malakanlar "Kars ilimizin, Ruslar tarafından 1877-78 savaşları sonucu işgali üzerine, dönemin Rus yöneticileri tarafından Kars'ın Arpaçay ilçesine bağlı Atçılar, Çalkavur ve Yalınçayır (Zöhrab) yörelerine yerleştirilmiş bu dinsel etnik grup; seksen yıllık bir ortak yaşamdan sonra, 1962 yılında, kendi özgür ve bağımsız kararlarıyla Rusya, Amerika ve Avustralya'ya göç etmişlerdir." (Türkdoğan, 2005: 7) Kars'ta yaşadıkları dönemde süt ve süt ürünleri ile ilgili, çiftçilik ve hayvancılık ile ilgili şehir halkına katkı sağlayabilecek yenilikler ve bilgiler taşımışlardır. "Malakan Peyniri" olarak üretilen bir peynir türü dahi vardır. Değirmencilik yaparak şehrin kalkınmasına da katkı sağlamışlardır. Kısaca özetlemek gerekirse şehir insanın üzerine önemli oranda etki bırakmışlardır. Bu da çeşitli zamanlarda çeşitli konularda akıllara gelmelerine neden olmuştur.

Cheltikov Hotel



Fotoğraf 9: Hotel Cheltikov.

Kars'ta dış görünümüyle dikkatleri üzerine çeken bir diğer işletme Cheltikov Otel'dir. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrası işgal edilen Kars'a birçok aile ile birlikte Rus kökenli Cheltikov Ailesi de gelerek yerleşmiştir. Şuan otel olarak kullanılan yapı ise bu aile tarafından 1894 yılında Kars Çayı kenarına Baltık mimari tarzıyla konak olarak inşa edilmiştir. Aile 1896 yılına kadar burada yaşamış ve Kars'tan ayrılırken binayı Rus yönetimine bırakmıştır. Bir süre Opera Binası olarak hizmet vermiştir. Kars'ın Ruslardan geri alınmasından sonra bina; sibyan mektebi, konservatuar, hastane, doğumevi ve hekim evi olarak kullanılmıştır. 2011 yılından itibaren de otel olarak işletilmektedir.

Sonuç

İnsanlık, tarih boyunca her dönemde ve her alanda farklı şekillerde ve boyutlarda değişim veya dönüşüm geçirmiştir. Doğal süreçlerin etkisiyle veya tarihe yön veren müdahalelerle dünyanın gelişim süreci hızlanmış veya yavaşlamıştır. Bu gelişim sürecine savaşların, göçlerin, şahsiyetlerin, düşüncelerin, iklimin veya başka herhangi bir gelişmenin ticaret kadar etkili olduğu söylenemez. Her ne kadar fetihler veya imparatorlukların yıkılışı çağları kapatıp çağları açsa da dünyayı en çok etkileyen faktör ekonomi olmuştur. Bu günümüz için dahi geçerlidir.

Ulusal veya uluslararası ekonomik planlar, ticaret ağları, serbest ticaret anlaşmaları gibi faktörler ikili veya çoklu ilişkilerin temel itici gücü olmuştur. Kapitalizm, komünizm, liberalizm veya neoliberalizm gibi çok boyutlu ve karmaşık sistemler ortaya çıkmıştır. Kısaca değinilen ama insanlık tarihinde çok büyük bir yer kaplayan ekonomi faktörü; kültürel, siyasi, ekolojik faktörlerle birlikte küreselleşme olgusunun ortaya çıkmasına ve gelişmesine neden olan temel dinamikler olarak görülmüşlerdir. Tanımı günümüzde dahi tartışmalı olan küreselleşme kavramı yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir

çalışma alanı olarak dikkatleri çekmiştir. Özellikle ekonomik ve kültürel boyuttaki çalışmalar farklı disiplinlerin ortaya çıkmasına dahi sebep olmuştur. Ekonominin mi kültür üzerinde etkisi fazla yoksa kültürün mü ekonomiyi yönlendiği tartışmaları ise hala devam etmektedir. Ülkelerin gelişmişlik seviyeleri dikkate alınarak bakıldığında küreselleşme; Batılılaşma, Amerikanlaşma, Kültürel Emperyalizm gibi kavramlarla da eş tutulmuştur.

Tarihî, ekonomik ve coğrafi olarak bakıldığında Türkiye'nin küreselleşen dünyadan kendini soyutlayamayacağı veya sistemin dışında kalamayacağı ortadadır. Her alanda ve her dönemde dünyadaki gelişmeleri iyi takip etmiş ve hıza ayak uydurmaya çalışabilmiştir. Ülke bazı dönemler engellerle karşılaşmış olsa da toplumsal açıdan sağlam temellere sahip olduğu için hızla toparlanma sürecine girmiştir. Ulusal boyuttaki her gelişme yerel boyutta da hissedilmiştir. Küreselleşme, medya ve popüler kültürün etkisiyle hayatın her alanında hissedilir duruma gelmiştir. Buna şehir(ler)deki mekân adlandırmaları da dâhildir.

Kars, kökleri paleolitik çağa kadar uzanan ve farklı medeniyetlere ev sahipliği yapmış bir şehirdir. Bu medeniyetler arasından şehir içerisinde mimari olarak en fazla iz bırakan Ruslar olmuştur. 1878 ile 1918 yılları arasında Rus işgali altında kalmış Kars'ta, Ruslar Baltık mimari tarzında birçok yapı inşa edilmiştir.

Mimari özelliklerinin yanında kış sporlarının da etkisiyle Kars, yerli ve yabancı turistlerin ilgi odağı hâline gelmiştir. Özellikle 2015 yılından itibaren popüler hale gelen Doğu Ekspresi de şehre gelen turist sayısında artışa vesile olmuştur. Turizm, şehrin kalkınmasına ve gelişmesine etki eden en önemli faktörler arasında yer aldığından şehir esnafı ve şehir halkı bu gelişime ayak uydurmaya çalışmış ve rekabeti arttırmıştır.

Müşterinin ilgisini ve dikkatini çekebilmek, farklılık yaratmak, kazancı katlamak adına işyeri sahipleri farklı yollara başvurmuştur. Bunlardan biri de işyeri adlandırmalarıdır. Şehrin özellikle mimari tarihi Rus kültürüne yönelimi başlatmıştır. Popüler kültürün, turizmin, kültür turizminin ve modanın etkisiyle bu yönelim dikkat çekecek seviyede yaygınlık kazanmıştır. Farklı illerde özellikle Batılı adlandırmalar hâkimken Kars şehri bir doğu ülkesi olan Rusya'ya ve Rus kültürüne ilgi duymuş ve adlandırma yaparken bu yönde eğilim göstermiştir. Adlandırmalar bu yönelimle de sınırı değildir. İngilizce kelimelerden Batılı herhangi bir ülkenin kültürüne ait kavramlara, uluslararası şirketlerin franchising kuruluşlarından Türkçe-yabancı karışık oluşturulan kelimelere kadar birçok adlandırmaya da rastlanmaktadır.

Tüketici çoğu zaman kendi zevkine hitap eden ve farklı olan mekânı tercih edebilir veya kendini özel hissettiği alanlarda bulunmak isteyebilir. İşyeri sahibi ise geleceği için ticari kaygılarını dikkate alarak tüketicinin tercihleri dâhil her türlü ölçütü değerlendirir. İşyerinin adını belirlerken öncelikle kendi çıkarlarına göre hareket edecektir. Daha fazla müşteri çekebilmek ve kazancını arttırabilmek için farklılık yaratmaya veya moda olana ayak uydurmaya çalışacaktır. Bu çabalar özellikle kültür endüstrisi ve kültür turizminin de canlanmasını sağlayacaktır. Kars'taki özellikle cafe, restoran ve otellerde adlandırmalar yapılırken ticari kaygıların bazı değerlerin önüne geçtiği görülür. Türk kültürüne ait her türlü değer veya öz Türkçe kelimelerin tercih edilmemesi dikkat çekici boyuttadır. İşyeri sahipleri ile yapılan görüşmelerde özellikle Rus kültürüne ait yapılan adlandırmaların kendilerine her zaman avantaj sağladığını belirtmeleri ise onların amaçlarına ulaştıklarını gösterir. Bu değerlendirmeler neticesinde küreselleşme-nim iyi mi kötü mü olduğu sorusu tekrar akıllara gelir.

Küreselleşme ile ilgili çalışmaların başladığı ilk dönemlerde kavrama karşılık geldiği düşünülen Batılılaşma ve Amerikanlaşma terimleri yaygın olarak kullanılmaktaydı. Bunun sebebi Amerika ve Batılı ülkelerin kültürlerine ait faktörlerin diğer ülkelerde yaygın olarak kullanılmasıydı. Bu açıdan bakıldığında Kars'ın Rusya'ya yönelimini "Doğululaşma" şeklinde tabir etmek ne kadar doğrudur? Elbette ki, hem uygulamada hem de kavramsal tanımlama çerçevesinde olmaması veya ortaya çıkmaması gereken bir durumdur. Doğululaşma tabiri kullanılırken de Türkiye'nin dünya üzerindeki konumu dikkate alınmıştır. Kars şehrinin gelinen son noktadaki bu durumu "Batılılaşma" ve "Doğululaşma" anlayışları arasında senkretik bir etki altında kalmasıyla ifade edilebilir.

Kaynaklar

- Akalın, Şükrü Halûk. (2001). "Adana'nın Şalgam'ı Nasıl 'Shalgam' Oldu?". *Türk Dili Dergisi*, 590: 145-147.
- Aydoğan, Bedri. (2001). "Türkçeye Giren Yabancı Sözcükler ve Otel Adları". *Türk Dili Dergisi*, 59: 144-154.
- Beyhan, Mazlum. (2019). "Yazar ve Roman Üzerine", *Suç ve Ceza*. (çev. Mazlum Beyhan) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, V-XIV.
- Cevizci, Ahmet. (2000). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Denisenko, Ludmila. (2015). *Böyle Bir Kars*. İstanbul: Heyemola Yayınları.
- Gülüm, Erol. (2015). "Yaratıcı Turizm – Halk Kültürü İlişkisi ve Yerelin Popülerleşmesi". *Millî Folklor*, 27/05: 87-98.
- Lieber, Robert J. ve Ruth E. Weisberg. (2009). "Küreselleşme, Kültür ve Kimlik Krizi". *Küreselleşme Temel Metinler*. Ankara: Orion Kitabevi.
- Puşkin, Aleksandr. (2002). *Erzurum Yolculuğu*. (çev. Ataol Behramoğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Riasanovsky, Nicholas V. ve Mark D. Steinberg. (2016). *Rusya Tarihi - Başlangıçtan Günümüze*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Ritzer, George ve Jeffery Stepnusky. (2018). *Modern Sosyoloji Kuramları*. Ankara: De Ki.
- Ritzer, George. (2011). *Küresel Dünya*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Robertson, Roland. (1999). *Küreselleşme – Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Sachs, Jeffrey D. (2022). *Küreselleşme Çağları*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınevi.
- Sakaoğlu, Saim. (2003). "Cumhuriyet'ten Günümüze Konya'da İşyeri Adları". *Türk Dili Dergisi*, 622: 410-420.
- Steger, Manfred B. (2006). *Küreselleşme*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Suarez, Andre. (2008). *Üç Büyük İnsan, Dostoyevski – Pascal – Ibsen*. Ankara: Hece Yayınları.
- Şanlı, Cevdet. (1999). "Edirne'de İş Yeri İsimleri Üzerine Bir Araştırma", *Türk Dili Dergisi*, 567: 191-194.
- Şeyda, Arzu. (2005). "Dil Açısından Kars'taki İş Yeri İsimleri". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12: 77-88.
- Türkdoğan, Orhan. (2005). *Kars'ta Bir Etnik Grup- Malakanlar'ın Toplumsal Yapısı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Ural, Selçuk. (2006). "Yakınçağ'da Kars". *Kars Beyaz Uykusuz Uzakta*. (hızl. Filiz Özdem). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 107-124.
- Yılmaz, Burcu. (2006). "Kars: 'Kar'ın Çarın Mirası ile Dans Ettiği Kent". *Kars Beyaz Uykusuz Uzakta*. (hızl. Filiz Özdem). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 301-327.

İnternet Kaynağı

URL 1: <http://www.kars.gov.tr/kars-adinin-mense-i#:~:text=Batlamyus%20Kars'a%3B%20%E2%80%9CKhorsa,%E2%80%9CKaris%20Kalaki%E2%80%9Dden%20gelmektedir.> (Erişim Tarihi: 15.09.2023).

MODERN KENTİN GELENEKSEL ARAYIŞI: KÖYDEN GELSİN

Ergin ALTUN SABAK*

Giriş

Dünya nüfusu günden güne artış gösterirken nüfusun kırsal ve kentsel alanlara dağılımında da değişiklik meydana gelmektedir. Birleşmiş Milletler, Ekonomik ve Sosyal İşler Departmanının “2018’de Dünya Şehirleri” adlı çalışmasında 2018’de dünya nüfusunun tahminen yüzde 55,3’ünün kentsel yerleşimlerde yaşadığı belirtilirken 2030 yılına kadar, kentsel alanların dünya genelindeki insanların yüzde 60’ını barındıracağı ve her üç kişiden birinin en az yarım milyon nüfuslu şehirlerde yaşayacağı tahmininde bulunmaktadır (URL 1) Türkiye Cumhuriyeti Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığının, Dünya Bankası verilerinden hareketle aktardığı bilgilere göre de günümüzde dünya nüfusunun yaklaşık yarısı kentsel alanlarda yaşamakta ve bu oranın 2050’ye kadar üçte ikie çıkması öngörülmektedir. (URL 2). Türkiye’nin kentleşme hareketlerinin gelişimi hakkında ise Şevket Işık, 1950 öncesi ve sonrası olmak üzere iki farklı dönemden söz edilebileceğinden bahsetmektedir. 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 ifade eden Işık, 1950’den sonra artan ve kırdan kente yönelik göçlerin şekillendirdiği bu hızlı kentleşmenin günümüzde de devam ettiğini eklemektedir (2005: 58). Bu artış hızı, ilgili bakanlığın belirttiği verilerde de kendini açıkça göstermektedir. Bu verilerde “1927 yılında gerçekleştirilen ilk sayıma göre nüfusu 13.648.270 olan Türkiye’de, halkın 75,8%’i belde ve köylerde; 24,2 %’lik bölümü ise il ve ilçe merkezlerinde yaşarken 1950 sonrasında nüfus, kentsel alanlarda toplanmaya başlamıştır. Türkiye İstatistik Kurumu tarafından açıklanan “Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi” 2021 sonuçlarına göre nüfusun 93,2%’si il ve ilçe merkezlerinde yaşamaktadır (URL 1). Bazı ilçe merkezlerinin de kırsal olarak değerlendirildiği göz önünde bulundurulacak olunursa kır olarak sınıflandırılan ve Türkiye yüz ölçümünün %93,5’ini oluşturan yerleşim yerlerinde TÜİK verilerine göre toplam nüfusun %17,3’ü ikamet etmektedir (URL 3). Bu istatistik verilerinden hareketle en iyi ihtimalle Türkiye’de en fazla on kişiden ikisi kırsal nüfusla ilişkilendirilebilir. Bu kırsal nüfusun büyük bir çoğunluğunun kırsal üretim sürecine dâhil olmadığı düşünülduğünde bu oran daha aşağı inmektedir.

Gerek dünya genelinde gerek Türkiye özelinde olsun yukarıdaki bahisten hareketle hızlı bir kentleşmenin olduğu açıkça görülmektedir. Bu noktada çalışmanın ortaya koymak istediği kentte geleneksel arayışının temellerini ilgilendirdiğinden dolayı “Ne için kentleşiyoruz?” sorusu üzerinde kısaca durmak gerekir. Elbette bu sorunun dünya ve Türkiye için ortak cevapları bulunuyor olsa da Türkiye özelinde sosyal ve kültürel temelli cevapları da bulunmaktadır. Kentleşme tartışması yürüten birçok çalışma, hızlı kentleşmenin başlangıcına Sanayi Devrimi’ni yerleştirmektedir. Buna ilişkin yüzlerce çıkarım Max Weber’in “Sanayi devriminin etkileri hissedildikçe Batı dünyasındaki şehirlerin boyutlarındaki büyüme

* Arş. Gör. Dr. Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Aksaray/Türkiye. erginaltunsabak.ea0@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7906-1257.

muazzamdı.” (2010: 13) ifadesiyle özetlenebilir. Sanayileşmenin kırsal ve kent nüfusunun değişimindeki etki sürecine ilişkin görüşlerini Kenneth F. Kiple ise şu şekilde aktarır:

(...) işgücünün rahat bulunabildiği ve daha fazla işgücünün çalıştırabildiği kasabalarda ve kentlerde sanayi dalları doğmaya başladı. Böyle kentlerin ve kasabaların hâliyle çok az gıda üretmesinden dolayı, işçilerin kırsal alanlardan kentsel merkezlere gittikçe karmaşık bir demiryolu şebekesiyle ulaşan gıdalarla beslenmesine gerek vardı. Bu süreçte kırsal kesimde kent yaşamını ve fabrika ücretlerini cazip bulan kişilerin artması, kırsal kesimdeki insan gücünü düşürdü. Böylece tarımın da sanayileşmesi gerekti ve bu durum tarlalarda ihtiyaç duyulan ırgat sayısının azalmasına bağlı olarak kentlere daha fazla göçü getirdi. (2010: 261-262).

Türkiye’de kırsal ve kentin nüfus yapısını değiştirecek demografik hareketlerin İkinci Dünya Savaşı ertesinde başladığını ve zaman içerisinde hızlandığını ifade eden Ahmet Mutlu, 1950’lerde 5 milyon civarında olan kentli nüfusun 2018 yılına geldiğinde 75.7 milyona yani nüfusun %92’sine çıktığını aktarmaktadır (2020: 1). 68 yıllık zaman içerisinde bu hızlı değişimin olmasına yol açan olgu ise öncelikle küresel alanda gerçekleşen sanayileşmenin Türkiye’de bu yıllara tekabül etmesidir. Türkiye’de kentleşme nedenlerini ekonomik, teknolojik, siyasal ve sosyo-psikolojik olarak dörde ayıran Ruşen Keleş’in (1993: 7) bu dört neden saptaması göz önünde bulundurulduğunda elbette kentleşme hareketini ve bunun kültürel sonuçlarını sadece sanayileşme etkisiyle değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü M. Sertaç Tümsaş’ın bahsettiği üzere kentsel mekânın oluşumunda, birbiri ile ilişkili beş temel faktörün etkili olduğu görülmektedir. Buna göre,

Yerleşik hayata geçiş ve yiyecek ihtiyacının karşılanması için yapılan tarım; bu kapsamda oluşan artı ürün ve bu ürünlerin el değişimi için oluşan, Pazar; aynı süreçte oluşan savunma ihtiyacı; dinsel inanışlar ve son olarak bunların nihai sonucu ticaret ve ticari faaliyetlerin etkileşimi kentlerin kökeninde etkili olmuştur. (2012: 30)

Kentlerin kökenini oluşturan bu etkenler zamanla dünyada olduğu gibi Türkiye’de de kentlerin büyümesinin ve gelişmesinin sağlayıcısı olmuştur. Ancak Türkiye’de kentlerin büyümesini sağlayan köyden kente göç isteğini 2000’li yıllara kadar Avrupa’da olduğu gibi sanayi vs. ekonomik nedenler oluştururken 2000 sonrası bu isteği sosyal ve kültürel nedenlerin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Teknolojik gelişim 2000’li yıllar öncesinde köylerin nüfusunun azalma nedeni iken 2000 sonrası aynı teknolojik gelişmeler köylerin ekonomik kalkınmasının sağlayıcısı olmuştur. Bununla birlikte köyde üretici nüfusun kentte ücretli olarak geçimini sağlayan belirli bir gruptan daha fazla ekonomik getiriye sahip olduğu son zamanların öne çıkan tartışmalarındandır. Bu nedenle artık kentleşme nedenleri arasında ekonominin önceliğinin kalktığını bunun yerine sosyal ve kültürel nedenlerin ön plana çıktığını ifade etmek gerekir. Köylerin teknolojik ve ekonomik olarak kalkınmasına rağmen 2023 yılında Türkiye Ziraat Odaları Birliği verisine göre “Türkiye’de 18-32 yaş arasında çiftçilik yapanların oranı toplam çiftçilik yapanlar içinde yüzde 4,8’e tekabül ediyor.” (URL 4) Çiftçilerin sadece yaklaşık %5’inin genç nüfustan oluşuyor olması kentli olma çabasının arkasında sosyal ve kültürel nedenlerin olduğunun en açık dayanağıdır. Bu sosyal ve kültürel nedenler ise yine doğal bir kentleşme sürecine zaman tanımadığından kentte köydeki gündelik tüketim ve davranış alışkanlıklarını sürdürme çabasında olan bir topluluğun oluşmasının ve o topluluğun mekân ve tüketim ikileminde kalmasının önünü açmaktadır.

21. Yüzyılda Köyden Göçün Sosyal ve Kültürel Nedenleri

Kitle iletişim araçlarının toplumun kimliklere yönelik algısını daha derinden etkilediği modern çağda, daha öncesinde belirli bir topluluğa yüklenmiş olumsuz düşünceler kendisine bu iletişim araçları aracılığıyla daha geniş yer bulmaktadır. Özellikle 21. yüzyılda yaygınlaşan sosyal medya platformlarında belirli bir kimliğe yönelik olan tutumlar daha etkin, yaygın ve kalıcı bir hâle gelmektedir. Temeli geçmiş zamanlardaki toplumsal algıya dayansa da köylü kimliği de kendisine karşı yaygınlaşan bu olumsuz algıdan etkilenmeye devam etmektedir. Çünkü Öcal Oğuz’un belirttiği gibi “Yeni kent, sembolik birkaç öge dışında Avrupa kentini merkeze alarak köy ve köylüyü cahil, kültürsüz, gayri medeni olarak

görmüştür.” (2019: 12). Hatta köylüye köy sakini olmasından kaynaklı ötekileştirici tavır sadece köyde kalmamış kentin de ilgi görmeyen yerlerinin sakinleri ve kentte benimsenmeyen davranışların çoğu “köylülük”le itham edilir hâle gelmiştir.

Ekonomik getirileri bugün itibarıyla kente oranla yüksek olsa da çiftçi nüfusundaki genç oranının yüzde beşlere düşmesindeki en temel sorun yukarıda bahsedilen “köylü” ve “köylülük” meselesidir. Köylünün uzun yıllara yayılan, kitle iletişim araçlarıyla da perçinleşen bilgisiz, görgüsüz, modern yaşama katkısız olduğuna yönelik algı köyde gerçekleşmesi gereken toplumsal olguları da engellemektedir. Yukarıda bahsedilen köylü algısı nedeniyle köylerde toplumsallığın en temel sağlayıcılarından birisi olan evliliklerin gerçekleştirilememesi bunun en açık örneğidir. Köylünün parası olsa da karizmasının olmaması köye gelin gitmek istemeyen kızlar için bir sebebe dönüşürken karizmasını kazanarak sevdiği kızlara ulaşmak isteyen delikanlılar da köyden ve köyün somut ve somut olmayan kültürel çevresinden uzaklaşarak kentlere yerleşmeye başlamışlardır. Kentte internet, sağlık, eğitim gibi hizmetlerin hızla ilerliyor olmasına karşın köylerde bu sorunların hâlen devam ediyor olması da bu sorunun itici gücü olmaktadır. Böylece köylerin beslediği eski kentler bugün itibarıyla köyleri yutan yeni kentler hâlini almaya başlamıştır. Dolayısıyla eski kent ve eski köylü arasında yer alan yaklaşımın da 21. yüzyıl itibarıyla değiştiğini söylemek mümkündür. Çünkü eski kent sakinleri her ne kadar kentin sakini olsa da köylerle olan organik bağının farkındalığı içerisinde kent yaşamını devam ettirirken bugün itibarıyla köy ve kent sakinleri arasındaki bağ kopma noktasına gelmiştir. Kentlinin köy veya köylüyle ilgili farkındalığı giderek azaldığı gibi köylü de yakın zamana kadar kendi ürettiğinin bir pazar ortamı olarak gördüğü kente başka ilgi ve amaçla yönelmektedir. Dolayısıyla ne kentli ne de köylü birbirine karşı işlevsel bir rol üstlenememektedir. Kente ürününü pazarlamak veya diğer ekonomik kaygılarla yaklaşan köylü, son yıllarda kente yukarıda bahsedilen sosyal ve kültürel gerekçelerle bir daire alarak köylü kimliğini terk etmek üzere girmektedir. Nitekim 21. yüzyılın kentleşme ihtiyacı da bir önceki yüzyılın ekonomik ihtiyaçlarının ötesine geçmeye başlamıştır. Ancak ihtiyaçlar değişse de ihtiyaç arzusunun toplumun sosyal ve kültürel değişimini derinden etkilemesinin değişmediğini söylemek mümkündür. Bu değişen ihtiyaç süreci insanları daha işlevsel olduğu mekânlardan, işlevsiz olsa da bulunma gerekliliğini düşündüğü kentsel mekânlara yönlendirmektedir.

Sosyal aidiyet, kendini bulma, sosyal statü gibi nedenlerle tetiklenen ve değişen ihtiyaçların neticesinde köylerle birlikte eskiden ve eskiyle birlikte geleneksel olandan uzaklaşma yoluna gidildi. Çünkü kentte yaşayacak olsa da geleneksele dair olan bilgi onun köylülüğünün ayak izleri anlamına gelmektedir. Bu nedenle kentle birlikte yenileşmek yeni ile birlikte eskiye dair olanları da unutmak gerekiyordu. Böylece Oğuz’un en açık ifadeyle bahsettiği gibi,

Yerli hayvan ırkları, yerli bitki tohumları, yerli yemekler, yerli giyimler, yerli sanatlar, yerli kilimler, yerli bakır kaplar, yerli mimari... hasılıkelam yerli, geleneksel veya eski ne varsa “yeni” ile hızlı bir şekilde yok bahasına hatta üste verilerek değiştirilmiştir. Geleneksel ürün ve üretimler değersizleşmiştir. (2019: 12).

Yukarıda bahsedilen olgular göz önünde bulundurulduğunda Türkiye’de kentleşme olgusu insanlık tarihine kıyasla oldukça kısa bir zaman içinde gerçekleşmiştir. Bu zaman fiziki bir kentleşmeyi sağlarken kırsaldan kente yerleşen topluluğun kültürel dönüşümüne ve uyumuna fırsat vermeyecek kadar kısa olmuştur. Türkiye’de yukarıdaki verilerden hareketle söz etmek gerekirse organik bir kentleşme sürecinin yaşandığından bahsetmek mümkün değildir. Nihayetinde bedenini kente taşıyıp özünü ve aklını köyde bırakmış olan kayda değer bir nüfus kentte kendisini göstermeye başlamıştır. Çünkü kentleşme nedenlerine bakıldığında bu kentleşme hareketi kültürel bir eğilimden değil, öncelikle ekonomi kaynaklı zorunluluktan meydana gelmiştir. Ancak sonrasında ekonomi öncelik olmaktan çıksa da sosyolojik nedenler kente eğilimin öncüsü olmuştur. Her ikisinde de kentleşmenin kültürel süreci için gereken zaman kentleşmede yaşanmamıştır. Bu Araf’ta sayılabilecek kırsal kökenli insanların kentin ekonomik getirisinden faydalanırken köyün kültürel izlerinin de içerisinde kalma çabası doğal bir tepkime olarak kendini göstermektedir.

Köydeki bilgisinin ve gündelik yaşam deneyiminin kentte pek işe yaramadığını fark eden kentin yeni sakini; köyün ise eski köylüsü bilgide olduğu gibi tüketimde de yeni bir sürece girmek zorunda kalmıştır. Elbette özellikle bu süreç sadece kentin bu eski köylü olan yeni sakininin değil, tüketim alışkanlığı en azından bir kuşak öncesi kırsala dayanan eski kent sakinlerinin de sorunu olmaya başladı. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi kırsal ve kentsel alandaki nüfus oranının hızlı değişimi yerele özgü olan üretimlerin de hızla endüstriyel üretime yerini bırakmasına yol açtı. Bunun nihayetinde ortaya çıkan seri ürünlerin tüketimdeki deneyimi değiştirmesi uzun bir zaman almadı. Ancak bu değişimle en hızlı yüzleşen yeni kentin eski köylü olan sakini oldu. Çünkü yakın bir zaman diliminde kenti tükettiğinin büyük bir oranını kendisi üreten kişiler, üretmeyi bırakmakla birlikte endüstriyel ürünün tüketim ortağı olmak durumunda kaldı. Bunun elbette yerel ve küresel olduğu kadar hem kültürel hem de sosyolojik bir sonucu ortaya çıkarken bu sonuç, üretimde hızlanmayla birlikte insana özgü olan kültürel çeşitliliğinin kaybını da içermektedir.

Geleneksele Dönme Çabasının Göstergeleri

Geçmişe kıyasla son elli yılda hızlı bir kentleşme sürecine girerek fiziksel olarak kent yapılarına kavuşulsa da, kent nüfusunun büyük çoğunluğu ruhunu bir nesil öncesinin doğduğu ve yaşadığı köylerde bıraktı. İnsanları geldikleri yerde mekânların fiziki şartları değişerek modern bir yapıya bürünse de içeriği geleneksel unsurlarla doldurulmaya çalışılmaktadır. Aynı evin mutfağı Amerikan olsa da ayrıca misafir odası hazırlanarak kiliminden oturma düzenine kadar kırsala dair unsurlarla donatılmaktadır. Ankastre mutfakların en teknolojik dolapları bir taraftan konserve gıdalarla doldurulurken sağna soluna köylerden getirttikleri peynirleri, salamuraları veya kurutmaları kokusunu bastırarak şekilde yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Buna ilişkin olarak Oğuz'un bahsettiği gibi;

Kentin kültüre göre veya kültürden yararlanılarak inşa edilmemesi ve kültürün kuşaktan kuşağa kimlik, aidiyet, bilgi veya tasarım kaynağı olarak aktarılmaması, bugünkü kent karmaşasının ve düzensizliğinin temelini oluşturmaktadır.

"Yerli", "tarihi", "ev yapımı", köy üretimi", "anne eli değmiş gibi" gibi kelimeler, yeni kentin gelenek ve deneyim üzerine inşa edilmemiş olmasının geniş kitleler tarafından farkına varılması ve buna tepki verilmesi olarak okunabilir. Şimdilik bu farkındalık daha çok gıdada "GDO" meselesi ve sağlıkta da "halk tıbbı" konusunda öne çıkıyor. Mimariden başlayarak kentin diğer hayati alanlarına da duyarlılık sırasının geleceği açıktır. (Oğuz, 2019: 13).

Her ne kadar kentsel alan gelenek ve deneyim üzerine inşa edilmemişse de bu fiziki yapılar içerisindeki geleneksel ürüne yönelik tüketim merakı bir şekilde kendisini göstermektedir. Mutfaklara girmiş olan son teknoloji robotlara karşın GDO'suz un öğütmek için yerleştirilen el değirmenleri, köy pazarlarından alınan meyve ve sebzelerin kurutulabilmesi için yapılan balkon tasarımları buna dair örneklerden sadece birkaçıdır. Bununla beraber belirli belirsiz, bir takvim ve planı olmadan sadece tesadüf eseri karşılaşabileceğiniz köy pazarları, organik şarküteriler, ürünlerinin üretim yeri olarak bilinen ya da bilinmeyen köyleri referans gösteren Instagram sayfaları modern topluluğun geleneksele dönüş çabasındaki ulusal hareketlenmenin en net karşılığıdır. Slow Food Biyoçeşitlilik Vakfı, bu vakıf tarafından desteklenen ve küçük üreticileri ve kaliteli artizan ürünleri korumak için doğmuş olan Presidio projesi, Türkiye'de de son yıllarda yaygınlaşmaya başlayan eko-köyler, eko-müzeler, açık hava müzeleri ve geleneksel gıdaları önceleyen ekoloji toplulukları ve yayınları gibi faaliyetlerden geleneksel ürüne yönelik hareketlenmenin uluslararası çaptaki karşılığını da görmek mümkündür. Geleneksel ürün ve geleneksel gıda münferit ilgi ve yönelmede kalmamış kitle iletişim araçlarında da oldukça geniş bir alanı kaplamaya başlamıştır. Keyder ve Yenal'ın buna ilişkin aktardığı üzere; yiyecek içecek reklamları her zaman en önlere. Televizyonda yemekle ilgili programlar en çok seyredilenler arasında. Gazete ve dergilerde restorant değerlendirmeleri, "gurme" yazarların köşeleri sıradanlaşmış durumda. Sıra dışı aşçılar (chefler) artık celebrity konumunda. Sadece iyi yemek, farklı yemek, "kültürlü" yemek değil, az yemek, doğal yemek, ekolojik beslenme gibi temalar etrafında da yemek her zaman gündemde kendine bir yer buluyor.

“Taş devri” diyetiyle “Karatay diyeti” arasındaki ince farklar, sayıları son yıllarda giderek artan organik pazarlar, çinekop olsun kalkan olsun balıkların nizami avlanma boyları ya da GDO’lu ürünlerle ilgili tartışmalar birçok insana artık hiç yabancı değil. Daha doğal, daha organik beslenmek için sütünü her hafta çiğ olarak şehre yakın bir çiftlikten getirtenler var, Ege’deki bir köyden internet üzerinden siparişle sebzesinin, meyvesinin, tarhanasının teslimatını yaptırılanlar da. Kısacası, sofrayla yani yemeği tüketmekle ilgili konular şu ya da bu şekilde sık sık karşımıza çıkıyor ve özellikle ekonomik/kültürel sermayesi yüksek toplumsal sınıfların gündelik hayatında ciddi bir yer işgal ediyor (2013: 14).

Ancak gelenekseli üreten köy ve kırsalda yukarıda bahsedilen bazı nedenlerle kente yönelme varken özellikle geleneksel gıdanın “ekonomik/kültürel sermayesi yüksek toplumsal sınıfların gündelik hayatında ciddi bir yer işgal ediyor” olması kendi içinde bir boşluk barındırmaktadır. Bir taraftan köyden uzaklaşma çabası ve bunun ortada olan istatistik verileri, bir taraftan da kentte köyle ilgili olan ürünlere ulaşma çabası vardır. Öte yandan kentte bu çabanın var olması ancak kentte de üretiminden daha çok bunun tüketimine yönelik bir ilginin ortaya çıkma durumu söz konusudur. Bu noktada, bu ikilemi de tartışmak gerekmektedir. Yukarıda 21. yüzyılda kentli olma çabalarının nedenleri üzerinde kısaca durulmuştur. Bu ikilemin daha net ortaya koyulabilmesi için burada ayrıca iki husus üzerinde daha durmakta fayda var. Bunlardan birincisi kentli olmasına rağmen köy ve çevresinde üretilen geliştirilen ürünlerin tüketiminden tam olarak uzaklaşamaması, ikincisi ise bunun tüketimine yönelik ilgiye rağmen aynı ilginin üretimde karşılığını buluyor olmamasıdır. Kısaca “Sen ağa ben ağa, bu inekleri kim sağa?” sorusuna gerçekte cevap verme gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Geleneksel Tüketme İsteğinin Nedenleri

Geleneksel ürünün tüketimine yönelik ilginin altında birden fazla neden bulunmaktadır. Bu nedenlerin bir kısmını sağlıklı tüketim kaygısı oluştururken bir kısmı ise gıda tüketimindeki kültürel alışkanlıklardan meydana gelmektedir. Sağlık kaygıları nedeniyle geleneksel ürünlere yönelmenin altında geleneksel ürünlerin tam anlamıyla istenilen seviyede kalite ve sunumla tüketiciye sunuluyor olması değil, daha çok endüstriyel gıdaların tüketicilerde oluşturduğu güvensizlik yatmaktadır. Nurdan Kuşat’ın bahsettiği gibi son yıllarda gıda ürünlerinin hammaddesinin üretim aşamasında zararlı olduğu tespit edilen birtakım koruyucuların -kimyasalların- kullanımı, ayrıca çevreye olan duyarlılık artışı gibi hususlar insanların tükettikleri ürünleri sorgulamalarına yol açmıştır (2012: 264). Yani burada geleneksel ürünlerin yeteri kadar çekiciliğinden daha çok endüstriyel ürünlerin bilinçli tüketicileri iticiliğinden söz edilebilir. Öte yandan geleneksel ürünlere yönelme hareketlerini kültürel beslenme alışkanlıkları beslemektedir. Bu nedenle geniş bir ifadeyle coğrafi açıdan bir bölge veya yöreye özgü, ün ve kalitelerini buranın doğal koşulları ya da bölgesel özelliklerinden oluşan bilgi, deneyim ve geleneklerinden alan, o bölgedeki hammadde ve üretim girdilerini kullanmak, bu alandaki ekonomik gelişim ile istihdamı teşvik etmek suretiyle üretilen ürünler olarak tanımlanan (akt. Kelemci Schneider ve Ceritoğlu, 2010: 30) geleneksel ürünlere ulaşma çabasını, endüstriyel tüketim ve kültürel tüketim gibi iki yönüyle birlikte değerlendirmek gerekir.

Geleneksel gıdaların tüketimine yönelik endüstriyel gıdaların itici faktörleri, gıda araştırmacılarının üzerinde oldukça durduğu konularındandır.¹ Ancak geleneksel gıdaların üretimi ve tüketimi etrafındaki kültürel faktörler bu tartışmalar arasında pek yerini almamaktadır. Elbette geleneksel gıdanın bu yönü ürünün hem üretimi hem de tüketimi çevresinde gelişen bir kültürü ifade ettiğinden folklorik bir çalışma içerisinde de değerlendirilmelidir. Çünkü geleneksel gıdanın kentte tüketiminin önemli bir miktarını oluşturan insanlar, endüstriyel gıdaların içeriklerindeki kaygılarından daha çok geleneksel ürünle geçmişleri arasındaki kültürel bir bağ üzerinden tüketim motivasyonunu sağlamaktadır. Geleneksel bir ürünü kent mekânında tüketen eski bir köylü daha önce aynı zamanda üretici olduğu bu tüketim ürünü-

¹ Son yıllarda Türkiye’de geleneksel ve yöresel ürünlere yönelik olan talebin nedenleri ve bu ürünlere karşı olan tüketici tutumları üzerine örnek bir çalışma için bk. Duru, S. ve Seçer, A. (2019). “Geleneksel Gıda Ürünlerini Satın Alma Davranışları ve Tutumları: Mersin İli Örneği”. *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, 50/1.

nü şu anda en azından tüketerek gıda aracılığıyla kökeniyle bağını koparmama çabasını göstermektedir. Bu da geleneksel gıdalara sadece gıda olmaktan öte sembolik bir işlev yüklemektedir. Kentlerdeki köy dernekleri veya kırsal illerin federasyonları, kalkınma vakıfları aracılığıyla yapılan yörelere mahsus yemekler için düzenlenen organizasyonlar, hem yöreye aidiyetin kuşaklar arasında pekiştirilmesi, hem de o yere özgü ürünün tadılarak geçmişin yeniden deneyimlenme çabası geleneksele ürüne dönüş çabasının kültürel tüketimdeki en net pratiklerinden birisi olarak görülebilir.

Geleneksel ürüne yönelme motivasyonunu kültürel bağlamda sağlayan bir diğer husus ise kendi yöresiyle ilgili olmasa da geleneksel ürünün sağlamış olduğu beslenme çeşitliliğidir. Öznur Cumhur'un ifade ettiği gibi, "bugün tüketicilerin yaşam standartlarının farklılaşması, tekdüzeleşen beslenme alışkanlıkları, yeni lezzet arayışlarına girmesi, geleneksel gıdaları kültürün bir parçası görmesiyle tatma ve koruma isteği neticesinde geleneksel gıdalara olan ilgi artmaktadır" (2017:397). Bu da dolaylı yollardan sıradanlığın ve tek tipleşmenin dışında kalma gibi kültürel bir ihtiyaca cevap veren kültürel çeşitlenme arzusunun karşılığıdır.

Geleneksel ürünün tüketimine yönelik iki farklı etken bulunurken bu ürünlerin üretimine yönelik yeterli çabanın olmaması üzerinde de durmak gerekir. Anlaşıldığı kadarıyla geleneksel ürününü tüketerek geleneği ve kökeni ile bağı kurmaya çalışan topluluklar, kentsel mekân içerisinde üretiminin tüketim kadar kolay olmamasından aynı ilgiyi üretiminde göstermemektedirler. Bu ilgisizlik fiziki nedenler kadar sosyo-kültürel bir faktörden de kaynaklanmaktadır. Çünkü geleneksel ürünün tüketimi ev içinde sağlanabilirken üretimi evin fiziki alanının dışına taşmaktadır. Bu da o tüketicilerin köyle ve geleneksel olanla bağının kamuya açık bir temsili hâline gelmektedir. Oysa bu kişiler gelenekseli tüketirken aynı zamanda köyden ve köylü olandan uzaklaşarak yukarıda bahsedilen nedenlerle kent sakini olma çabasında kalan insanlardır.

Eski köyden yeni kente uzanan zaman sürecinde anlaşılacağı üzere "Allah'ın köylüsü" olmamak için çıkılan yolun sonunda hem köyden çıkıp gelenler, hem de Allah'ın köylüsünün ürettiği ürünün uzun yıllar tüketicisi olan eski kentli, modern yaşam ile gelenekselin tüketicisi olma kıskacında kalmış durumdadır. Çünkü kent mekânları köyde üretilen ürünlerin üretim fırsatını buradaki insanlara aynı şekilde tanımamaktadır. Bunun en açık örneği de ata tohumu bir buğdayın unu ile kara tandırda yapılmış olan tandır ekmeğinin kentte üretilme zorluğudur. Bunu kentte üretebilmek için gerekli olan izinlerin ve mimari işlemlerin yapılması o ürünün maliyetini ekmek için ulaşılabilir bir miktarın üzerine çıkaracağından bu tür girişimlerde ya bulunulmamakta bulunulsa da uzun ömürlü olmamaktadır. Erişte gibi yakın döneme kadar köyden kente her evin pilavlık bir ürünü olan ana gıda öğelerinden biri bile üretimi için gereken fiziki alanın kısıtlılığı, fiziki alan olsa da arabaların egzoz dumanları gibi çevre kirliliği nedeniyle kentte kendisine yer bulamamaktadır. Bu ürün evin anneleri tarafından üretilecek olsa bile kentli çocukların bu köylü üretim şekli içerisinde görünmek istememesi de üretimsizliğinin itici gücü olabilmektedir. Büyük ocaklarda kaynatılarak yapılan salçalar; evlerin katkısız, kimyasal madde içermeyen tatlı ihtiyacını karşıladığı meyvelerden elde edilen kömeler; kahvaltılarının vazgeçilmez meyve reçelleri ve örneği çoğaltılabilecek birçok ürün aynı nedenle üretiminde kendisine yer bulamamaktadır. Endüstriyel ürünlere karşı geleneksel ürünlerin maliyeti, geleneksel ürünlerin endüstriyel üretimlerle taklit edilmesiyle ürünün gerçek değerini bulamaması da bu kültürel çatışmayı aşmayı iyice zorlaştırmaktadır.

Gelenekseli Üretememenin Kültürel Sonuçları

Sahte folklor, sahte bilgi anlamlarıyla literatürde yerini alan (Gürçayır, 2007: 5) fakelore kadar sahte köy olarak okunabilecek fakeköyler de folklorun son yıllardaki çalışma konuları arasına girmesi gereken bir kavramdır. Geleneksele dönme çabasının geleneksel tüketimde oldukça belirgin olumsuz sonuçları da bulunmaktadır. Bu sonuçlar da geleneksel ürünle ilgili kentin yöneliminin sadece tüketim boyutunda kalmasıyla ilgilidir. Keyder ve Yenal'ın ifade ettiği gibi şehirdeki sofrayla köydeki tarlanın arasındaki mesafe giderek artmaktadır (2013: 14). Buna karşın köylerdeki tarlanın üreticisi olan birçok insanın

zamanla şehirdeki sofranın tüketicisi olması ancak o sofrada köyündeki tarlasının mahsulünü yeme çabasının olduğu bir önceki başlıkta tartışıldı. Bu çaba ortada iken bu isteğin olduğu her şehirli sofraya konulacak kadar köye dair ürünün olup olmadığı sorusunu sormak gerekmektedir. Çünkü geleneksel ürünün tüketimine yönelik ilgiye karşın üretimine yukarıda bahsedilen nedenlerle yeterince ilginin olmaması; olmayan köylerin hiç olmamış ürünlerinin pazarlanması gibi gelenekselin istismar edildiği olumsuz sonuçları doğurmaktadır. Bunun nihai sonucuyla sahte köyler, sahte ürünler ve gelenekselin istismarı olarak karşılaşılmaktadır.

Öte yandan “Küreselleşme ivmesinin parçası olarak, sermaye açısından gıda üretimi, ticareti ve finansmanında bugüne kadar görülmedik boyutlarda bir yoğunlaşma ve merkezileşme yaşanıyor. Dev gıda ve tarım şirketlerinin yanı sıra ilaç, enerji, turizm, biyoteknoloji, perakendecilik, tekstil, finans gibi alanlarda faaliyet gösteren çok uluslu şirketlerin üretim, yatırım ve ticaretle ilgili kararları kır ve köydekilerin hayatlarını doğrudan etkiliyor.” (Keyder ve Yenal, 2013: 22) Bu etki nedeniyle yerel üretimlerin dolayısıyla geleneksel tüketicilerinin yüz yüze kaldığı özellikle gıdada bir tekelleşme olgusu vardır. Bu tekelleşmeye karşın modern kentin geleneksel tüketicilerinin yerel üretim ürünlerinin tüketimine yönelik motivasyonuna sürdürülebilir politikalar ile karşılık verilmesi gerekmektedir. Bu motivasyona geleneksel ürünlerin üretimi desteklenerek cevap verilmezse yukarıda bahsedilen merkezileşme -endüstriyel tüketim alışkanlığı ekonomik olarak uygun görülse de- insanları sosyal, psikolojik ve kültürel yönden oldukça derinden sarsacaktır.

Geleneksel ürün kadar üretiminin önemi geleneksel üretimin etrafında gelişen bireysel ve toplumsal faydalar göz önünde bulundurulduğunda daha net görülebilmektedir. Gıdada endüstriyelleşmenin uluslararası bir yiyecek markasıyla özdeşleştiren George Ritzer’in *Toplumun McDonaldlaştırılması* adlı kitabındaki ifadelerinde endüstriyel üretime karşın insan için gelenekselliğin ürün edinmeden ileri bir işlevi okunabilmektedir. Buna göre;

McDonaldlaşmış sistemlerin kısıtlamalarından kurtulmuş olan, ancak bu sistemlerin mümkün kıldığı teknolojik gelişmelerden yararlanan insanlar, şu anda olduklarından çok daha düşünceli, becerili, yaratıcı ve çok yönlü olma potansiyeline sahiptir. Kısacası, McDonaldlaşmanın daha az olduğu bir dünya olsaydı, insanlar kendi potansiyellerini daha iyi gerçekleştirirdi (2016: 49).

Dolayısıyla geleneksel üretimde özne olan insanın, tüketimde endüstriyel üretim için birer nesneye dönüşmesinin kaçınılmaz bir sonuç olacağı söylenebilir. Bu nedenle geleneksel üretim ürününden tüketimine değin insanlara sağladığı sosyal ve kültürel çevresiyle ekonomik getirisinden çok daha ileri işlevleriyle birlikte göz önünde bulundurularak desteklenmelidir.

Sonuç olarak kentleşme sürecinde geleneksel gıda örneğinden yola çıkılarak sosyal ve kültürel bağlamda neler kaybediyoruz sorusunu da sormak gerekmektedir? En başta üretim çevresinde gelişen folklorik alanları yakından ilgilendiren kültürel çeşitlilik bu süreçte kaybedilmektedir. Çünkü bu üretim şekli endüstriyel üretimin tek ve seri tip üretimine karşın; zamana, iklime, kişiye ve coğrafyaya bağlı olarak değişebilmektedir. Bu her ne kadar endüstriyel bir ürün gibi her zaman aynı tat ve kokuda ürün tüketme fırsatını vermese de, ürünün doğal şartlara bağlılığından da uzaklaşılmasını engellemektedir. Bununla birlikte her ürün üreten kişiyle birlikte içinde üretilen toplumun inanç sistemlerinden, iletişim ve ulaşım sistemlerine kadar geniş faktörlerden etkilenmekte; bu farklılıklar kültürel ifade çeşitliliğinin sağlanmasına katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla kültürü içine alan her unsur aynı zamanda ürüne de yansımakta ve bu farklılık en başta ürünü çeşitlendirirken o ürünle birlikte kültür de üretilmektedir.

Geleneksel ürünlerin yapımındaki imece usulü iş modellerinde ortaya çıkan sözel kültür, maya gibi binlerce yıllık bilgi ve deneyimi barındıran üretime dair kodlamalar, geleneksel üretimler sayesinde kuşaklararası aktarılmakta, üründe ve üretimde dışa bağımlılık azalmaktadır. Üretim sürecinin doğal etkenlere açık olmasından kaynaklı olarak çevreye olan duyarlılığın artmasında, hava ve doğal olayların yıkıcı etkilerine karşı farkındalığın oluşmasında, üretim etrafında gelişen temel bilgi ve becerilerin edinilmesinde geleneksel üretim kültürel bir aktarım aracı işlevini görmektedir.

Nihayetinde kentlerin geleneksele olan ilgisinin sadece tüketim odaklı olmasından çıkarılarak üretim bağlamı da dikkate alınarak kentleşme sürecinde toplumun bu yöndeki eğilimi ekonomik, sosyolojik ve kültürel faydaları göz önünde bulundurulmalı ve değerlendirilmelidir. Dolayısıyla kentleşme politikalarının içerisinde geleneksel üretimler konusu gereken yerini almalıdır.

Kaynaklar

- Cumhur, Öznur. (2017). "Geleneksel Gıdaların Endüstriyel Üretime Aktarılması". *1. Uluslararası Turizmin Geleceği Kongresi: İnovasyon, Girişimcilik ve Sürdürülebilirlik*. 28-30 Eylül 2017, Bildiriler Kitabı, Mersin Üniversitesi Yayınları, 396-401.
- Duru, Sinan ve Seçer, Arzu. (2019). "Geleneksel Gıda Ürünlerini Satın Alma Davranışları ve Tutumları: Mersin İli Örneği". *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, 50/1: 1-10.
- Gürçayır, Selcan. (2007). *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Işık, Servet. (2005). "Türkiye'de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri". *Ege Coğrafya Dergisi*, 14/1-2: 57-71.
- Kelemci Schneider, Gülpınar ve Ceritoğlu, A. Bahar. (2010). "Yöresel Ürün İmajının Tüketici Satınalma Davranışı ve Yüksek Fiyat Ödeme Eğilimi Üzerindeki Etkisi - İstanbul İlinde Bir Uygulama". *Pazarlama ve Pazar Araştırmaları Dergisi*, 3/6: 29-52.
- Keleş, Ruşen. (1993). *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Keyder, Çağlar ve Yenal, Zafer. (2013). *Bildiğimiz Tarımın Sonu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kiple, Kenneth. F. (2010). *Gezgin Şölen (Gıda Küreselleşmesinin On Bin Yılı)*. (çev. N. Elhüseyni. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Kuşat, Nurdan. (2012). "Bölgesel Kalkınmada Geleneksel Gıda Ürünlerinin Rolü ve Geleneksel Gıdalarda İnovasyon Belirleyicileri Üzerine Bir Çalışma: Afyon Örneği". *Yönetim ve Ekonomi*, 19/2: 261-275.
- Mutlu, Ahmet. (2020). *Kenti Anlamak*. Ankara: Palme Yayınevi.
- Oğuz, M. Öcal. (2019). *Paldır Kültür Kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ritzer, George. (2016). *Toplumun McDonaldlaştırılması*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tümsaş, M. Sertaç. (2012). *Kent, Mekân ve Ayrışma*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Weber, Max. (2010). *Şehir*. (çev. Musa Ceylan). İstanbul: Yarı Yayınları.

İnternet Kaynakları

- URL1: https://www.un.org/development/desa/pd/sites/www.un.org.development.desa.pd/files/files/documents/2020/Jan/un_2018_worldcities_databooklet.pdf (Erişim Tarihi: 10.06.2023).
- URL 2: <https://cevreselgostergeler.csb.gov.tr/kentsel---kirsal-nufus-orani-i-85670> (Erişim Tarihi: 10.06.2023).
- URL 3: <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Kent-Kir-Nufus-Istatistikleri-2022-49755> (Erişim Tarihi: 12.06.2023).
- URL 4: <https://www.tzob.org.tr/basin-odasi/haberler/ulkemizde-tarim-nufusu-yaslandi#:~:text=%E2%80%9CT-ZOB%20verileri%2C%20T%C3%BCrkiye'de,50%2D64%20ya%C5%9F%20aras%C4%B1nda%20bulunmakta-d%C4%B1r.> (Erişim Tarihi: 15.06.2023)

KENTTE ESNAF KÜLTÜRÜ: SÖZLÜ TARİH BAĞLAMINDA ANAFARTALAR ÇARŞISI

Ahmet Erman ARAL*

Giriş

Halk biliminin, 19. yüzyılda sosyal bilimlerin diğer dallarıyla birlikte bir disiplin olarak ortaya çıkışından itibaren araştırmacıların köylere odaklandığı bilinmektedir. Halkı köyde arayan ve halk biliminin inceleme alanını köyle sınırlayan 19. asırdaki Avrupalı bakışın yön verdiği bu sürecin neticesinde, disiplin 20. yüzyılın ortalarına kadar köy ve köylülerle ilişkilendirilmiştir. Alan Dundes, Dan Ben-Amos ve Richard Dorson'un başını çektiği halk bilimcilerin çalışmalarıyla çerçevesi ve işlevi genişleyen disiplin; halk, halk bilgisi ve folklor kavramlarını yeniden tanımlamıştır. Ayrıca, M. Ö. Oğuz'un ifade ettiği gibi, okuryazarlığın artışı, teknolojinin gelişmesi ve özellikle göçle beraber köydeki nüfusun azalmasıyla birlikte kentliler kültürlerin durağan olmadığını ve değiştiğini görmüştür (2007: 30-31). Folklorun sadece köyde üretilmediğinin görülmesinin ve halkın yaşadığı yere ve eğitim düzeyine göre tanımlanamayacağını kabul edilmesiyle birlikte halk bilimciler, 1950'lerden itibaren köyün yanında kentte de kültürün üretimi ve aktarımıyla ilgilenmeye başlamışlardır. G. Tekin'in ifadesiyle, kentlinin de folklor ürettiği ve kentli kültürün de dinamik olduğu kabul edilmiş ve kent çalışmaları içinde "kent folkloru" olarak adlandırılan bir alan açılmıştır. Dolayısıyla kent, kentleşme, kültür üretimi ve paylaşımı gibi toplumsal süreçler, halk biliminin gündeminde yer tutmaya başlamıştır (2020: 61).

Türkiye'de kentlerin bir araştırma ve derleme alanı olarak halk bilimcilerin ilgi alanına girişi 1970'li yıllardan itibaren başlamıştır. Sedat Veyis Örnek'in monografiler çerçevesinde kent yaşamından söz etmesi (2020) ve Tahir Alangu'nun şehirlerde geleneksel kültürden, halk bilgisi gruplarından, kenar mahallelerden ve gecekondulardan bahsetmesi (1983: 158) bu yöndeki dikkatin ilk örnekleri arasındadır. 2000'lerin başından itibaren ise halk bilimcilerin kent kültürü araştırmalarına hız verdikleri görülmektedir. Oğuz (2001; 2007; 2013; 2019), Kaplan (2008), Özdemir (2011), Ölçer Özünel (2015), Akkaya (2016), Gürçayır Teke (2016), Çalış Minkan (2020), Çelik (2021), Pamukcu (2021) ve Aslan (2022)'in çalışmalarında küreselleşme, kentleşme, popüler kültür, kültürel mekân, kent imgeleri, kimlik, aidiyet, kent belleği, yer adları, kentteki ritüeller, geleneksel tıp, kent toplumunda mitin dönüşümü, gecekondular folkloru ve mevsim bayramları (Hıdırellez) gibi pek çok konu kentle ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ayrıca Metin (2006), Duymaz ve Şahin (2010), Fedakar ve Derdiçok (2016), Karataş (2017), Aça (2020) ve Özdal (2023)'in meslek folkloruyla ilgili araştırmaları halk bilimcilerin kent kültürüne yönelik dikkatini içerir.

Halk biliminde konuyla ilgili önemli bir birikimin bulunduğunu gösteren bu eserler, kent kültürünü sosyal ve kültürel değişim, bellek, kimlik ve meslek folkloruyla ilişkilendiren çalışmalara ihtiyaç duyul-

* Dr. Öğr. Üyesi. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/Türkiye. ahmet.aral@hbv.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0713-8649.

duğunu göstermiştir. Nitekim, kent folkloru incelemelerinde kenti folklorun çeşitli biçimlerini bulabileceğimiz bir mekân olarak gören G. Smidchens, bu çalışmaların dünyadaki önemli kültürel ve sosyal değişimlerin yansımalarını görmemizi sağladığını da ifade etmiştir (2011: 1222). Türkiye’de 1950’lerden itibaren artarak süren iç göçle birlikte kültürel, ekonomik ve toplumsal profili önemli ölçüde değişen kentlerde kültürel etkileşim, paylaşım ve değişimin halk bilimciler tarafından belli mekân ve gruplara odaklı biçimde değerlendirilmesi önem taşımaktadır. Bu, şimdiye kadar mimarlık ve sanat tarihi disiplinlerinin yön verdiği kent belleğiyle ilişkili çalışmaların çeşitlenip güçlenmesi açısından da değerlidir. Bu noktada çarşılar kayda değer bir birikimi barındıran kültürel mekânlar olarak dikkat çeker. Çünkü çarşılar ticari etkileşimin yanı sıra sosyal, kültürel ilişkilere de ev sahipliği yapan ve kimi zaman bu ilişkileri dönüştüren mekânlardır. Geleneksel çarşıların mekânsal analizi (Uysal 2010), modern mimarlık mirası olarak çarşıların korunması (Kısaer 2019), kent kimliğindeki değişimin çarşılardaki yansımaları (Göngördü 2020) ve çarşı folkloru (Pamukcu 2021) ile ilgili eserler çarşıların çeşitli yönleriyle araştırmalara konu olduğunun göstergesidir.

Çarşılar, her profilden insanın vakit geçirdiği değerli bir mekânsal unsur olarak Türk kültür tarihinde önemli bir yere sahiptir. Geleneksel kültürün önemli toplanma mekânlarından biri olan çarşılar sosyal, kültürel, ekonomik ilişkilere ev sahipliği yapmaktadır. Bu yönüyle zamanla bireysel, toplumsal ve kentsel belleğin bir parçasına dönüşen çarşılar, kentlere ve toplumlara kimlik vermiştir. M. Uysal’ın ifade ettiği gibi, kentlerde sosyal, idari ve ekonomik faaliyetlerin hayat bulduğu bu mekânların yapısı 19. yüzyıldan itibaren farklılaşmaya başlamakla birlikte asıl değişim 1950’li yıllarda başlamış ve 1980’lerden sonra liberal ekonomi çerçevesinde alışveriş merkezlerinin açılmasıyla geleneksel Türk çarşısı geleneği sosyal, ekonomik, kültürel ve idari bakımdan farklı bir görünüm kazanmıştır (2010: 149). Sanayi Devrimi’nden önce kentleşmenin en önemli sembollerinden biri olan çarşılar (Pamukcu, 2021: 19), 1960’lardan itibaren ise kapitalizmin ve serbest ekonominin Türkiye’deki gelişiminin simgesi olarak ortaya çıkmıştır. Çarşılarda farklı boyutları olan pek çok değişimin uzun süredir devam ettiğini gösteren bu durum, çarşılarda çalışan veya çeşitli nedenlerle bu mekânları kullanan insanların bilgi ve deneyiminden hareketle, bu mekânların kent belleği açısından değerini ortaya koyan yeni çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu gösterir.

Galip Kürkcü’nün 2019’da hazırladığı *Anafartalar* adlı belgeselden ilhamla üretilen bu çalışma, Ankara’nın kent belleğinde önemli bir yer tutan Anafartalar Çarşısı’nı, bu mekânda çalışan esnafın bilgi, gözlem ve deneyiminden hareketle incelemeyi ve alışveriş kültürünün mekânsal değişim ve dönüşümü ile bunun nedenlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, esnaf kültürünü bir halk bilimci gözüyle değerlendirerek Anafartalar Çarşısı’nın kent belleğindeki yerini çarşı esnafının bakışıyla ortaya koyabilmek ve mesleğe başlangıçla ilgili bilgileri, çarşı esnafının ilişkilerini düzenleyen sözlü kuralları, müşteriyle ilişkileri, verilen ad ve lakapların yanı sıra sifatah, bereket ve nazarla ilgili bilgi, inanış ve uygulamaları tespit edip incelemek amacıyla sözlü tarih yöntemine başvurulmuştur. Son dönemde yayımlanmış çalışmalar (Gezer 2023) halk bilimciler arasında sözlü tarihe ilişkin dikkatin canlı olduğunu göstermektedir. P. Thompson’un “tarihin, değişen toplumlardan ve kültürlerden insanları dinleyerek ve onların hatıralarını, deneyimlerini kaydederek yorumlanması” (2006: 23) olarak tanımladığı sözlü tarih, çalışmanın ana çerçevesiyle örtüşmektedir. Konunun sözlü tarih yöntemiyle incelenmesi, çarşı esnafının ürettiği meslek folklorunun ortaya konması açısından da faydalıdır. Ayrıca, S. Caunce’nin ifade ettiği gibi, sözlü tarih bugünü daha iyi anlayabilmek için, geçmişi anlamlandırma sürecine sunulmuş bir katkıdır (2011: 12).

Çalışma çerçevesinde, Ankara’nın Ulus semtinde yer alan Anafartalar Çarşısı’nda esnaflık yapan dört kişiyle 9-14 Eylül 2023 tarihlerinde yarı yapılandırılmış yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin dört kişiyle sınırlandırılması, çarşıda en uzun süredir bulunan esnafın tercih edilmesi (en kısası 29, en uzununu 58 yıldır çarşı esnafı) ile ilgilidir. Görüşülen esnaflardan Ali Aslan (mefruşat, imalat) çarşının faaliyete geçtiği 1965’ten beri dükkân işletirken Mustafa Kara (konfeksiyon) 1985 ve Kerem Ali Bilgiç (kuyumcu) 1990’dan beri ikinci kuşak olarak işi sürdürmekte ve Cenk Çakar (ayakkabıcı) da

1994'ten beri çarşıda çalışmaktadır.¹ Esnafa yöneltilen soruların neticesinde ortaya çıkan malzemenin çerçevesini; mesleğe başlangıç, çarşı esnafının kendi arasındaki ilişkileri düzenleyen sözlü kurallar, müşterilerle ilişkiler, verilen ad ve lakaplar; sifatah, bereket ve nazarla ilgili bilgi, inanış ve uygulamaların yanı sıra Ankara kent belleğinde Anafartalar Çarşısı'nın yeri oluşturmuştur.

Kent ve Bellek: Ulus ve Anafartalar Çarşısı

Modern Çarşı'yla birlikte Ankara'da çağdaş alışveriş merkezlerinin ilk örneklerinden olan Anafartalar Çarşısı, kentin tarihî ve ticari merkezi Ulus'ta kurulmuştur. Görüşülen esnaflardan Kerem Ali Bilgiç, çarşının büyük bir gayrimenkul ağının bir parçası olduğunu ve emeklilere gelir sağlayabilmek amacıyla Emekli Sandığı adına Emek İnşaat tarafından yapıldığını söylemiştir. Ayrıca Bilgiç, çarşının modernize edilmiş büyük bir han, bedesten, kapalı çarşı olarak düşünülebileceğini belirtmiştir (2023). Nitekim Elif Miray Kısaer, Anafartalar Çarşısı'nın da içinde bulunduğu yapı gruplarının değişen ideolojiyi ve modern yaşam tarzını temsil edecek biçimde tasarlanıp inşa edildiğini belirtmiştir (2019: 114). Kısaer, Ankara İmar ve Emlak İşletmesinin 1950'lerin sonunda düzenlediği proje yarışması neticesinde yapımına başlanan ve 200'den fazla dükkânı barındıran çarşının 1965 yılında faaliyete geçtiğini belirtmiştir. Cumhuriyet'in ilk döneminde Ankara'nın merkezi olarak kurulan Ulus, 1960'larda orta ve düşük gelirli gruplar için ticaret ve alışverişin en önemli adresi olmuş ve liberal ekonomi ile kapitalizmin etkilerini taşıyan modern mimarinin ilk örnekleri burada hayata geçirilmiştir. Ayrıca Ankara Kalesi, Birinci TBMM Binası ve Tren İstasyonu Ulus'u önemli bir kesişim noktası hâline getirmiştir (2019: 53, 71, 113).

Tarımda makineleşmenin bir sonucu olarak köyden kente göçün yoğunlaşmaya başladığı 1950'lerden itibaren şehirlerin dokusu değişmeye başlamıştır. Değişen nüfusun ihtiyaçlarını karşılamak ve yeni ekonomik şartlara uyum sağlamak amacıyla Anafartalar Caddesi'nin etrafındaki yapılar yıkılmış ve Ulus'ta Anafartalar Çarşısı'na ek olarak Ulus İşhanı, Modern Çarşı ve 100. Yıl Çarşısı inşa edilmiştir (Kısaer 2019: 70, 85). Bu bakımdan, Müge Ertemli'nin ifade ettiği gibi (2018: 15-16) ve görüşülen esnaflardan Mustafa Kara'nın söylediği üzere, çarşının konumunun rastgele bir tercihin ürünü olmadığı ve o dönemin Ankara'sında çarşının tarihî, kültürel, ticari, idari ve lojistik açıdan önemli mekânlara yakın olmasına dikkat edildiği açıktır. Benzer bir dikkatin, çarşıya ad verilirken de söz konusu olduğu bilinmektedir. Çarşının bulunduğu Anafartalar Caddesi'nin adı, Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte Ankara'da pek çok cadde, sokak, bulvar, semt ve bulvara Kurtuluş Savaşı'ndaki zaferlere gönderme yapılarak verilen adlarla uyumludur. Nitekim çarşının adı Gelibolu Yarımadası'nda kazanılan zaferlerden birinin adıdır. Bu durum, Anafartalar Çarşısı'nın Ankara kent belleğindeki önemini toplumsal, tarihî ve siyasi bakımdan güçlendirmektedir. Nitekim Funda Şenol Cantek, Cumhuriyet'in kurumlarıyla yerleştikten sonra, henüz yeni şehrin tam olarak gelişmediği dönemin bir ürünü olduğu için çarşının Cumhuriyet mirası olarak görülebileceğini belirtmiştir (*Anafartalar*, 2019). Özellikle sondaki ifadeler, Cumhuriyet'in ilk yıllarında mitolojik kaynakları ve sözlü kültürü de kapsayan pek çok kaynağın kullanıldığı ulus inşası süreciyle ve Cumhuriyet'in mimari kimliğini yansıtmamasını beklenen girişimlerle ilişkilendirilebilir.

1960'lardan itibaren Ulus, modern imajıyla Ankara'nın kent belleğinde önemli bir yer tutmaya başlamıştır. Örneğin, Anafartalar Çarşısı, Ankara'da Modern Çarşı'dan sonra yürüyen merdivenlerin yapıldığı ikinci mekân olmuştur. Çarşının bu özelliğinin, burayı ziyaret eden veya orada çalışan insanların zihninde önemli bir yer tuttuğu görülmüştür. Nitekim, esnaflardan Ali Aslan ve Cenk Çakar'ın söylediği gibi, Anafartalar Çarşısı o dönem kendi adından ziyade "merdivenli çarşı", "döner merdivenli çarşı" veya "merdivenler" olarak tanınmış; insanların bir kısmı çarşığı sadece bu adıyla bilmıştır. Ek olarak Kısaer çocukluk ve gençlik yıllarında çarşıya gitmeyi alışkanlık edinmiş kişilerle yaptığı görüşmelerden hareketle, insanların "dolmuşa bindiklerinde şoföre 'merdivenlerde' inceklerini söylediğini" ve bazılarının da binayı ilk gördüklerinde insanların "alt ve üst katlara nasıl inip çıktıklarını merak ettiklerini" aktarmıştır (2019: 114-115). Mustafa Kara'nın şu ifadeleri ise yürüyen merdivenler özelinde esnafın çarşıyla

¹ Fotoğraflar için bk. Ekler.

arasındaki bağ ve buraya duyduğu aidiyetle ilgili fikir vermektedir: “Eskiden burada esnaf olmak çok önemliydi. Dönen merdiven esnafıym demek prestijli bir şeydi” (2023). Çarşıda ikinci kuşak olarak 33 yıldır kuyumculuk yapan Kerem Ali Bilgiç’in ifadeleri, J. Assman’ın ifade ettiği “hatırlama figürleri”ni ve bu figürlerin zaman ve mekâna bağlılığını akla getirir (2001: 42). Sözü edilen merdivenler, çocukluğunu 1960’lı ve 1970’li yılların Ankara’sında yaşamış kişilerin Ankaralı kimliğinin bir sembolü ve çocukluk eğlencelerine dair hatıraların dayanak noktası olarak yorumlanabilir:

Yürüyen merdivenlerde arkadaşlarımla gelip oynardık. Yani bu merdivenler insanların normal bir mahalle kültürü gibiydi. O zaman insanların lunapark gibi sadece yürüyen merdivene binmek için çarşıya geldiklerini biliyorum. Yani çocukların oyun oynamak için geldikleri bir yerdi. Çocukların sirke gider gibi, yürüyen merdiveni görelim, gidelim, binelim diye gelmeleri aşağı yukarı 1965-1975 arası devam etti. O on sene boyunca burası bir panayır alanı gibiydi. Merdivenlerin başına mutlaka bir çarşı elemanını dikerlerdi; çocuklar düğmelere basıp oynuyor, bozuyor diye. Nasıl bir insan, mahallesindeki arkadaşlarıyla kırk yıl sonra buluştuğunda eski anıları konuşursa öyle. Şurada park vardı, burada ev vardı, burada bahçe vardı, burada erik ağacı vardı. Onun gibi yani burası da insanların hafızasında merdivenleriyle yer etmiş bir çarşı. Etnografik bir değer (2023).

Çarşıdaki yürüyen merdivenler, o döneme ait teknokültürel değişimi de yansıtmaktadır. Ankara’da yaşayanların bu merdivenlerle tanışması, Anafartalar Çarşısı’nın yürüyen merdivenleriyle popüler olduğu 1970’li yıllarda Türkiye’de yaygınlaşmış olan radyonun geniş çapta temsil ettiği teknokültürel değişimin mikro ölçekli bir yansıması olarak görülebilir. Çarşığı tüm kente tanıtmının bu merdivenlerin tek işlevi olmadığı varsayılabilir. Yürüyen merdivenler, Ankara’da alışveriş kültürünün hızlanması ve çeşitlenmesi sürecinin başına yerleştirilebilir. Bu bakımdan, kentte yaşayanların belleğinde merdivenlerin alışveriş kültüründeki değişimin habercisi olarak yer ettiği de söylenebilir.

Anafartalar Çarşısı’nın Ankara kent belleğiyle ilişkisi elbette yürüyen merdivenlerle sınırlı değildir. Çarşıda görece uzun süredir esnaflık yapanların gözünde bu mekân daha geniş bir çerçevede insan ilişkilerine, değişen müşteri profiline, alışveriş alışkanlıklarındaki dönüşüme ve kuşaklararası iletişime dair önemli hikâyeleri barındırmaktadır. Kısaer, 1960’larda Ulus’un, orta ve alt sınıfa mensup grupların tercihi ettiği bir ticaret ve alışveriş merkezi iken, çarşının 1960’lı ve 1970’li yıllarda milletvekilleri ve bakanların yanı sıra bu kişilerin ailelerine ve yakınlarındaki orta ve üst sınıfa hitap ettiğini belirtmiştir (2019: 113, 118). Bu durum, Anafartalar Çarşısı’nın hitap ettiği gruplar bakımından Ulus’un müşteri profiline değiş-tirmeye aday bir yapı olarak inşa edildiğinin işaretidir. Nitekim görüşülen esnafın şunları söylemiştir:

Ankara’nın Cumhuriyet dönemindeki ilk pazarı Çıkırıkçılar Yokuşu, Samanpazarı’dır. Zaten oradaki esnaf belli bir konseptte çalışıyordu. Bunun alternatifi olarak da elçiliklerde çalışan veya eğitim yönüyle üst tabaka tabir edilen insanlara hizmet eden Kızılay ve Bakanlıklar vardı. Bu esnaf grubu küçük bir zümreye hizmet ettiği için pek göze çarpmıyordu. Anafartalar Çarşısı yapılıncaya Samanpazarı’ndaki esnafın da yaşam tarzı değişti. Anafartalar Çarşısı ve çevresi, Samanpazarı’ndan üst düzey ticarete geçiş için bir köprüydü. Örneğin Samanpazarı’nda 1965’e kadar esnaf [ustalığa geçişin bir sembolü olarak] kuşak bağlama töreni gerçekleştiriyordu ama sonra bu tuhaf görülmeye başladı, terk edildi. Kuşak bağlama uygulaması Anafartalar Çarşısı’na hiç uğramadı. Kızılay’a uğraması ise zaten mümkün değildi. Anafartalar Çarşısı yeniliğe açıldı ama belli açılardan gelenekleri de devam ettiriyordu. Meclis’in burada olması nedeniyle, burası 1980 yılına kadar Ankara’nın bir numaralı yeriydi. Çünkü, özellikle ulaşımın kilit noktası olduğundan nüfusun önemli bir kısmı buradaydı; burada doğal bir hayat, bir pazar oluşuyordu. Çarşımızın 58 yıllık bir geçmişi olması hasebiyle, daha önce çocukluğu burada geçmiş, ailesiyle burada alışveriş yapmış gençler (bugünün orta yaşlı ve yaşlıları) çarşıya bir gönül ziyareti yapıyorlar. “Ben senin kıyafetini buradan alırdım” diye torununu, kızını getiren insanlar var. Bazı insanlar, rahmetli anne babalarıyla buradan alışveriş ettiklerini, dükkânın hiç değişmediğini, rafların bile aynı olduğunu söyleyip ağlıyor; gözleri doluyor. Bunu çok yaşıyorum. Biz de duygulanıyoruz. Bu, yaptığımız işin manevi ödülü oluyor. Çünkü her şey para demek değil. O insanlar Anafartalar’ı hâlen unutmamışlar. Çocukluğunu yaşayan bir çocuk için, ona ayakkabı, elbise, çiklet almak bir ev almaktan daha önemli ama günümüzde internetten alışveriş vb. derken alışverişin zevki bile kaçtı. Oysaki Anafartalar Çarşısı’nda alışveriş bir kültürdü. İnsanlar sıkır sıkır giyinirler, kravatlarını takarlar, buradan yeni kıyafetler, hediyeler alırlardı. Ciddi bir pazardı burası.

Burası, bugünkü AVM'lere göre metrekare açısından küçük sayılabilir ama bana göre manevi değeri en yüksek yer Anafartalar Çarşısı'dır (Mustafa Kara, 2023).

Ayrıca, kuşak bağlama töreniyle ilgili aşağıdaki bilgiler ise Anafartalar Çarşısı'nın bellekte usta çırak ilişkisi ve esnaflık kültürü bakımından değişimin işaretçisi olduğunu gösterir. Ankara'da yeni ticaret ve alışverişin öncü mekânı olarak düşünülen bu çarşı, esnaflık kültürünün bir zamanlar önemli bileşenlerinden olan kuşak bağlama geleneğinin "hiç uğramadığı" 1960'ların Ankara'sında bu uygulamanın ortadan kalkışının habercisi gibidir. Aynı zamanda Kara'nın, "bir çocuğa elbise veya ayakkabı almanın ona bir ev almaktan daha önemli olduğunu" ama internetten alışveriş nedeniyle alışverişin tadının kaçtığını vurgulaması, bir zamanların sevilen mekânı olan bu çarşının büyük alışveriş merkezleri ve internetten alıveriş karşısında atıl hâle geldiğini gösterir. Ek olarak bu ifadeler alışveriş kültüründeki köklü değişimi yansıtır. Alışveriş merkezlerinin yanı sıra internetten alışveriş imkânı, bu tür çarşıların önemli bir ticaret adresi olarak işlevinin ve dolayısıyla 1980'lerin sonundan itibaren zamanla belleklerdeki yerinin zayıfladığını ortaya koymaktadır.

Bir diğer esnafın sözleri ise çarşının eski günlerindeki müşteri potansiyelini ve çeşitliliğini ortaya koymaktadır:

Çarşı, Ankara'nın göz bebeğiydi. Ticari açıdan Sultanahmet İstanbul için neyse Anafartalar Ankara için oydu. İsmiyle müsemma olarak Ankara'nın en iyi, en kaliteli tüccarları ve en kaliteli malı burada bulunurdu. Bu durum, Turgut Özal döneminden itibaren liberal, serbest ekonominin güçlenmesiyle gittikçe bozuldu. Bu dükkânda Cumhurbaşkanına, bakanlara, memurlara da iş yaptım sıradan bir hamala da iş yaptım. Her sınıftan insanın bulunduğu bir çarşıydı burası. Ben dört kuşağa iş yaptım bu dükkânda. Bu insanlar işin kalitesinden dolayı buraya geldi. İşten, fiyattan, maldan memnun oldukları için dedesine, dedesinin babasına, dedesinin çocuğuna, onun torununa dört kuşağa iş yaptım. Sırf eski günleri yâd etmek için bile 50 yıl önceki müşteri gelip hâl hatır sorup gidiyor. Müşteriyle münasebetin iyiye seni ararlar, yoksa aramazlar (Ali Aslan, 2023).

Eskiden çarşıya her sınıftan insanın gelmiş olması ise Alan Dundes'in "en azından ortak bir faktörü paylaşan herhangi bir insan grubu" (2006: 16) olarak tanımladığı "halk" kavramını akla getirmektedir. Bir zamanlar her kesimden ve farklı kuşaklardan insanın alışveriş ettiği bir yer olması, çarşının Ankara'da yaşayanların aidiyetini ve kimliğini temsil eden bir mekân olarak görülebileceğini gösterir. Ayrıca, Anafartalar Çarşısı'nın Ankara'da ikamet edenler dışında çevre şehirlerden ve köylerden alışverişe gelen pek çok insanı buluşturmasının, "halk" kavramıyla kurulan bağlantıyı pekiştirdiği söylenebilir.

Çarşı esnaflarından Kerem Ali Bilgiç'in ifadeleri, Ulus'un bir merkez olarak eski çekiciliğini yitirmesinin ve alışveriş alışkanlıklarının değişmesinin, alışverişteki mekânsal ve kültürel değişime ve müşteri profilindeki değişime dair önemli ipuçları barındırır:

Burası, çarşının hareketli günlerinde yaşamış insanların hafızasında yer etmiş bir yer. İnsanın Ankara'ya aidiyet hissetmesini sağlayan yerlerden biri bu çarşı. Bir kişi çocukken buradan alışveriş yaptıysa bu bir mutluluk, dolayısıyla aidiyet kaynağıdır. Babamı tanıyan insanların çoğu rahmetli oldular ama insanlar bana bile söylüyorlar. Bir çift alyansını 30 sene önce buradan almış; sırf tekrar dükkânı görmek, selam vermek için geliyorlar. Ben hatırlamıyorum bile ama bazı insanlar unutmuyorlar... Çarşıdaki müşteri profilinin değişmesinin temel nedeni ülke genelinde eğitim seviyesinin, insan kalitesinin düşmesi. Benim müşteri profilim yüksektir; bugün dükkânıma gelmezler bile. Ben onların ayağına giderim. Yıllar içerisinde ayağını buradan, Ulus'tan kesen çok müşterim var. İnsanların burayla yolu artık pek kesişmiyor. İnsanlar çarşıya çıkalım, alışverişe gidelim dediklerinde burası tercih edilecek bir yer değil artık. Buranın da kendine göre, alt segmentte bir müşteri profili oluştu. Çarşının müşteri profilinde Afgan ve Suriyelilerin sayısı da arttı (Kerem Ali Bilgiç, 2023).

Müşterilerin zamanla "ayağını Ulus'tan kesmesi" müşteri profilindeki değişim ve insanların Ulus'a, dolayısıyla (bu semtin bir parçası olan) Anafartalar Çarşısı'na bakışının değişmesi konusunda fikir vermektedir. Ulus'un alışveriş ve ticaret merkezi olarak güçlü konumunu kaybetmesinin ardından, Anafartalar Çarşısı'nın çekiciliği, işlevi ve zamanla farklı kuşakların belleklerdeki öneminin oldukça zayıfladığı ifade edilebilir. Öte yandan, çarşıda diğerlerine kıyasla daha uzun süredir faaliyet gösteren esnafın ve hâliyle çarşının müşterilerin hatıralarında uzun süre yer etmesi, M. Halbwachs'ın bir belle-

ğin oluşması ve korunması için şart olduğunu ileri sürdüğü sosyal çerçeveyi akla getirir (Halbwachs 1985'ten akt. Assman 2001: 39). Bu bakımdan çarşı, günümüzde çok güçlü olmamakla birlikte, insanların kente aidiyetini ayakta tutan mekânlardan biri olma işlevini sürdürmektedir. Çarşıda yaklaşık 30 yıldır dükkân işleten bir diğer esnafın söyledikleri de müşteri profili konusunda yukarıda belirtilenleri pekiştirecek türdendir:

Ulus ve Anafartalar Çarşısı Ankara'nın en bilinen yeri ama yaş ortalaması 40 ve üzerinde olanlar için. 40'lı, 50'li yaşların üstündeki insanlar burayı unutmuyor ve hâlâ geliyor. Bunun nedenlerinden biri, Ulus'un bir merkez olarak lağvedilip Kızılay'ın bir sosyal merkeze dönüştürülmesi ve gençlerin zamanla oraya gitmesi nedeniyle restoran ve kafelerin hep oraya açılması. Şehir merkezinin kaymasından kaynaklanıyor. Sohbet etmek, dükkânı torununa göstermek, bir zamanlar annesinin sürekli alışveriş yaptığı dükkânı görmek için gelenler oluyor... Müşteri profili yüzde yüz değişti ama şöyle bir şey var: Herkes AVM kültürünü seviyor diye bir kural yok. AVM'den inatla kaçan bir grup da var. AVM gençleri ve çocukları olan aileleri çekti; içinde her türlü ihtiyaca cevap veren ortamlar mevcut ama Anafartalar neden önemli Ankara için? Burası Ankara'nın ve alışverişin merkeziydi. Eskisi gibi olmasa da bugün bile ilçelerden, farklı şehirlerden gelen insanların toplandığı bir sosyal mekân. AVM kültürünü benimsememiş insanlar hâlâ buradan alışveriş yapıyorlar. Burası yıkılırsa Ankara tarihini kaybeder. Herkesin burada anısı var (Cenk Çakar, 2023).

Yukarıdaki ifadeler, müşteri profilindeki değişim konusunda esnafın benzer düşünceleri paylaştığını ve bunun ortak bir vurgu olduğunu gösterir. Bu aynı zamanda konunun alışveriş kültürü tarihiyle ilişkisini de ortaya koyar. Çarşıda bir dönem veresiye alışverişe imkân tanınması, günümüzde paranın yerini kredi kartlarının aldığı alışveriş dünyasının bir önceki dönemine ait bir belleğin varlığını işaret eder. Anafartalar Çarşısı, geniş bir kesim için olmasa dahi, AVM'lerin sunduğu alışveriş deneyimini benimsemeyenlerin eski alışveriş kültürünü buldukları bir mekân olarak işlev görmektedir. Dolayısıyla bu açıdan, çarşı Ankara'da belli kuşakların belleğinde daha canlı ve güçlü izler taşımaktadır. Öte yandan Çakar'ın verdiği bilgiler, AVM'lerin kentlerde insanlara kimlik ve aidiyet duygusu aşlamak konusunda kayda değer bir işlevinin bulunmadığı şeklinde de yorumlanabilir. Diğer taraftan çarşının, Ankara'nın tarihinden izleri barındıran önemli bir bellek mekânı olarak ayakta kalmasının değeri vurgulanmaktadır.

Anafartalar Çarşısı'nın inşasında katlardaki çeşitli kısımlara dönemin başarılı sanatçıları tarafından seramik panel ve duvar resimlerinin yapıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu sanat eserleri, çarşının kent belleğiyle ilişkisini güçlendiren unsurlar olarak önemlidir. Füreyâ Koral, Seniye Fenmen, Cevdet Altuğ ve Attila Galatalı'nın seramik panelleri ve Nuri İyem ile Arif Kaptan'ın duvar resimleri, günümüzde yeterince korunamıyor olmakla birlikte çarşının pek çok yerinde mevcuttur. Müge Ertemli, 1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'de seramik sanatı alanında kayda değer bir atılımın gerçekleştiğini söylemektedir. Bu çerçevede, çarşı inşa edilirken bu sanat eserlerinin de eşzamanlı olarak burada üretilmesinde çarşıya gelenlere sanat sevgisi kazandırmak ve mimari ile sanatı birleştirmek düşüncesinin etkili olduğu söylenebilir (2018: 38, 42). Bu çerçevede, Pelin Şahin Tekinalp'in, ticaret ve mimarinin dünyanın pek çok yerinde asırlardır iç içe olduğunu ve bu çarşıda ise kuşaklar boyunca sanatın da ticaretle ve dolayısıyla halkla buluşturulduğunu, bunun da bir anlamda "estetik eğitimi" olduğunu söylemesi önemlidir (*Anafartalar* belgeseli, 2019). Bununla birlikte, görüşülen esnaflardan bazıları, beş veya altı yıl öncesine kadar, çarşıda çalışanların ve buraya müşteri olarak gelenlerin seramik panellere ve duvar resimlerine yönelik bir ilgisi ve dikkatinden söz edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla, el sanatları geleneğinin bir parçası olan seramik sanatına ait ürünler çarşının tarihine tanıklık etseler de çoğunlukla ilgi görmemiştir:

Eskiden bu seramiklere çarşıya yapılmış bir süs olarak bakılırdı. Esnaf bunların ne olduğunu bilmezdi. Füreyâ Koral'ın dünya çapında eserleri var burada. Muazzam bir seramik panosu var çarşıda. İnsan bakmaya doyamıyor. Esnafın bununla ilgili bir bilinci yoktu. Tabii genel olarak eğitim seviyesinin düşük olmasının etkisi var. Buradaki esnaf buraya Anadolu'nun çeşitli illerinden veya Ankara'nın ilçelerinden göçmüş, fazla eğitim alamamış insanlardan oluşuyordu. Onların buradaki seramiklerle ilgili bilgi, farkındalık sahibi olmasını beklemek de doğru değil. Ne zaman ki Melih Gökçek döneminde çarşının yıkılacağı Demokles'in kılıcı gibi neredeyse 10-15 sene başımızda sallandı, işte o zaman seramiklere esnafın bakışı değişmeye başladı. Yıktık yıkacağız, yıktık yıkacağız... Benim dükkânımın şu anki hâlde olması Melih Gökçek'in eseri. Bir çivi çakmak, boya yaptırmak dahi gelmiyor insanın içinden. Çünkü sürekli tahliye

edeceğiz, yıkacağız tehditleri... Bu süreç herkesi yıldırıldı. Kiraları anormal arttırdılar esnafı yıldırılmak için ve esnafı peyderpey gönderdiler. Çarşıda 250 dükkân varsa yarısı boşaldı. Yanımdaki dükkân sırf bu yüzden korktu; "70 yaşına gelmişim, bunlarla mı uğraşacağım" deyip kapattı. Esnaf üzerindeki baskı burayı çok olumsuz etkiledi (Kerem Ali Bilgiç, 2023).

2004'te duyurulan *Ulus Tarihî Kent Merkezi Projesi* ile başlayan süreçte, çarşının Ankara Büyükşehir Belediyesi tarafından yıkılacağına ilişkin baskı, resmî bildirim ve haberlerin 2017-2018 yıllarında artmasıyla ve 15-20 Ekim 2017'de Ankara Sanat İnisyatifi *AsiKeçi* tarafından, çarşı esnafının da desteğiyle düzenlenen *PERSONAnonGRATA* adlı etkinliğin yarattığı farkındalık atmosferinde, çarşı esnafının duvarlardaki seramik panel ve resimlere bakışının değiştiği anlaşılmıştır:

Daha önce bu çarşıdaki hiçbir esnafın seramik panelleri, duvar resimlerini korumak, bunlarla ilgilenmek gibi bir dikkati yoktu. Bu durum, çarşının yıkılacağıyla ilgili haberler çıkmaya başladığında değişti. 2017-2018 yıllarında yıkım süreci gündeme gelince, bu tarihî eserler çarşiyı yıkılmaktan kurtardı. Seramik sanatçıların olduğu kurullar buranın tarihî bir eser olduğunu, çarşının yıkılmayacağını söylediler ve onun sayesinde bu çarşı yıkılmaktan kurtuldu. Müşterilerin bunlara yönelik farkındalığı ise yeni başlıyor. 50 yaş ve üzeri olan sosyal emekliler ve daha pek çok insan buradaki Atilla Galatalı ve Füreye Koral'ın seramiklerinin önünde resim çekiliyorlar. Bu davranışın nedeni de AVM'lerde artık bu tür şeylere, heykellere, iç mimariye daha çok yer verilmesi. AVM'lerden buraya sığıran bir durum (Cenk Çakar, 2023).

Çarşının ayakta kalması gerektiğine yönelik iddiaların merkezinde Seramik sanatı ürünlerinin ve duvar resimlerinin yer alması Bilgiç'in seramiklerin değeriyle ilgili ifadelerini pekiştirirken el sanatını koruma düşüncesi ve onun bir sanat eseri, bir kültürel miras olarak değerinin öne çıkarılması çarşının yıkımını engellemeye katkı sağlamıştır. Dolayısıyla, seramiğin bir el sanatı olarak çarşı ve Türk sanatı için önemini yanı sıra onun Cumhuriyet dönemi Türk kültür mirası olarak değerinin öne çıkarılması, kent belleğinin korunmasına doğrudan fayda sağlamıştır.

Yazılı çalışmalar ve esnafın deneyiminin birlikte değerlendirilmesiyle, Anafartalar Çarşısı'nın Ankara kent belleğinde kayda değer izlere sahip olduğu anlaşılmıştır. Çarşının özellikle yürüyen merdivenleri, adı, esnaf ile müşteri arasındaki ilişkileri, ilk yıllarında temsil ettiğine inanılan modern nitelikleri, bina tasarımı, kuruluş iddiası ve barındırdığı sanat eserleriyle kent belleğinde belli bir yer tuttuğu söylenebilir. Bununla birlikte, Kısaer'in ifade ettiği üzere, 1970'lerde Ankara'ya göçün hızlanmasının ve kentin farklı bölgelerinde yeni yerleşim alanlarının kurulmaya başlamasının etkisiyle, kentin merkezinin Ulus'tan Kızılay'a doğru kayma süreci başlamıştır. Bu değişim, Ulus'un kent merkezi olma cazibesini zamanla yitirmesine sebep olmuştur (2019: 119). Ayrıca, 1980'lerin sonundan itibaren Ankara'da alışveriş merkezlerinin sayısının artması ve gençlerin o dönemden beri büyük oranda bu mekânları tercih etmesiyle, Anafartalar Çarşısı'nın kent belleğindeki önemini giderek zayıfladığı ve çarşıya ait belleğin daha ziyade 50'li veya daha üst yaşlardaki insanlar arasında güçlü olduğu söylenebilir.

Kent Belleğinin Tamamlayıcı Unsurları: Esnaf Kültürü ve Meslek Folkloru

Anafartalar Çarşısı'nın Ankara kent belleğindeki yeri yalnızca çarşının fiziksel özellikleri, taşıdığı yenilikler, esnaf ile müşteri arasındaki ilişki veya sanat eserleriyle sınırlı değildir. Çarşının faaliyete geçtiği 1965'ten itibaren çarşıda dükkân açan ilk kuşağın büyük bölümünün vefat etmiş olması, 1990'ların başından itibaren dükkânların daha hızlı el değiştirmesi ve çarşının yıkılacağına dair baskı ve gelişmelerin yaşlı esnafı tedirgin ederek dükkânlarını kapatmaya zorlaması bu çarşıdaki esnaflık kültürünü zayıflatmıştır. 38 yıldır çarşıda çalışan bir esnafın, 1965'te çarşı açıldığında burada dükkân açan 300 esnaf-tan bugün sadece 20'sinin kaldığını söylemiş olması (Mustafa Kara, 2023) bu durumu teyit etmektedir. Bununla birlikte, durum böyle olsa da çarşıdaki esnaflık kültürünün güncel hâlinin incelenmesi, çarşının kent belleğindeki konumunda dönemsel değişimi daha iyi anlamaya katkı sağlayabilir.

Görüşülen esnaf, esnaflığı ilkökul veya ortaokul yıllarından itibaren, kimilerinin usta çırak ilişkisine benzettikleri bir tarzda babalarından öğrenmeye başladıklarını söylemişlerdir. Bu durum aynı zamanda, günümüzde çarşıdaki esnafın iş deneyiminde usta çırak ilişkisinin güncel bir işlevinin kal-

madığının göstergesidir. Çarşıdaki mevcut esnafın sadece birkaç tanesi ikinci kuşak olarak işlerini sürdürmekte ve diğer esnaf da ilgi olmadığından çırak yetiştirememektedir: “Ben ilkokula başladığımda, babam esnaflığa inanan bir insan olduğu için, benim burada yetişmemi istedi. Yaz tatillerinde beni dil kursuna da gönderdi, Kur’an kursuna da gönderdi, halk danslarına da gönderdi, İstanbul’a mal almaya da götürdü. Bir insanın her şeyi görmesi gerektiğini düşünüyordu. Ben tabiri caizse babamın eseriyim.” (Mustafa Kara, 2023). Görüşülen diğer esnaf ise mesleği babasından öğrenmekle birlikte aralarındaki bağlantıyı hiç usta çırak ilişkisi gibi görmediğini, ilişkilerinin daima rahat ve serbest olduğunu; bunun da işleri kolaylaştırdığını söylemiştir: “Mesleği tamamen bu dükkânda öğrendim. Ben 2-3 yaşında dükkâna gelmeye başladım ama mesleki anlamda öğrenme ortaokulda başladı. O zaman dükkânda gözlük, saat, altın işi vardı. Hepsinin ucundan bir şekilde tuttum ama kuyumculuğa asıl ilgim lise sonnda başladı. Taş imalatının, üretimin, tasarımın o zaman farkına vardım ve kendimi o konuda geliştirdim. Babam taştan anlamazdı. Ben kendimi değerli taşlar konusunda geliştirdim. Babamla ilişkim hiç usta çırak ilişkisi gibi değildi. Özelimizde ilişkimiz nasılsa dükkânda da öyleydi” (Kerem Ali Bilgiç, 2023). Bir diğer esnafın mesleği öğrenme süreci aile dışı kaynaklara dayanması yönünden daha farklıdır: “Mefruşat mesleğini Yahudilerden öğrendim. Dayım beni Anafartalar Caddesi’nde 10 Eylül 1948’de Santo Franco adlı bir Yahudi’nin yanına çırak verdi” (Ali Aslan, 2023). Aslan’ın ifadeleri, çarşıdaki esnafın usta çırak ilişkisi deneyiminin yalnızca aile içiyle sınırlı olmadığını, nadir de olsa bazı esnafların mesleği gayrimüslim ustaların yanında öğrendiğini gösterir. Bu aynı zamanda, Ankara’da bir zamanlar meslek öğrenme ve öğretme sürecinin farklı din ve etnik kimliklere sahip insanları bir araya getirdiğinin de göstergesidir. Konunun bu yönü, kuşaklar arası bilginin aktarımında günümüzde pek karşılaşılmayan bir ilişkinin, çarşı esnafının belleğinde yaşadığının da ifadesidir.

Çarşıdaki esnaflık kültürünün ve ahlaki karakterin ana hatlarına ilişkin bilgi ve gözlemler de bu mekânın Ankara kent belleğinde yerini destekleyecek türdendir. Ayrıca, buradaki ifadeler, çarşının esnaflıkta eskiden önemli bir çırak yetiştirme merkezi ve bir tür meslek okulu olarak işlev gördüğünün göstergesi olarak not edilmelidir. Bu yönüyle, Anafartalar Çarşısı’nın ticaretteki işlevini zayıflatan faktörlerden birinin esnaflık geleneğinde çıraklığın zayıflamasının olduğu varsayılabilir. Ek olarak çarşının bu eksikliği kentte ilk hisseden yerlerden biri olduğu da söylenebilir: “Burası Ankara’nın tezgâhtar üreten yeriydi. Çarşıda çıraklığa başlayıp tezgâhtarlığa ulaşan bir insan her yerde çalışabilirdi. Burası tezgâhtarlığın merkeziydi, herkes çıraklığı burada öğreniyordu. Artık kalmadı maalesef. Çırak yok.” (Çenk Çakar, 2023). Çarşı kurulduğu günden beri bu mekânda mefruşat işini sürdüren esnaf ise konuya çarşı özelinde değil, daha geniş açıdan yaklaşarak şunları söylemiştir: “Buraya gelen hep küçük esnaftı. Esnaf demek, Ahi Evran hazretlerinden beri ahlak ve seciye sahibi, sözünün eri, mert insan demektir. Bunun dışında, Anafartalar Çarşısı’na özgü bir esnaflık kodu yok, hiç olmadı. Zaten söylediğim karakterin dışındaki esnaf burada barınamazdı. Burada veya başka yerde, yanlış yapan esnaf kısa süre sonra iflas edip gider, yaşayamaz. Ticari ahlaki olmayan esnaf yaşayamaz. Kendini otomatik olarak dışlar, bizim bir şey yapmamıza gerek kalmaz” (Ali Aslan, 2023).

Esnaf arasındaki diyalogun çerçevesi de esnaf kültürünün anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Görüşülen esnaflardan biri, 1980’lere kadar çarşıda esnaflar arasında belli ahlaki kurallara dikkat edildiğini, esnaflar arasında saygınlığın ve güvenilirliğin önem arz ettiğini, çarşıya yeni gelenlerle tanışmaya gidildiğini ve gerekli durumlarda, bir esnafın diğerine aşılması gereken sınırlar hakkında uyarılarda bulunduğunu; önemli kusurlar işleyen esnafların dışlandığını belirtmiştir:

Yeni gelen esnafa gidilir, hayırlı olsun denir ve kim olduğu öğrenilirdi. Mesela ben burada çocuk giysileri satıyorum. Bir başka esnafın yanımdaki dükkâna gelip çocuk giysileri satan bir dükkân açmasına izin verilmezdi. Bu ahlaki, ticari gelenek çerçevesinde değil de ‘benim işime engel olma, pazarıma mani olma’ mesajı vermek için yapılırdı. Yoksa bu Ahilik geleneğinde böyle bir hikâye vardı veya ben siftah ettim, komşum da etsin gibi bir duyarlılıkla yapılmıyordu. Bence bu bakış buraya hiç uğramadı. 1965 yılında burası açıldığında zaten o tür şeyler bitmişti... Babalarımızın zamanında “ranseyman” dedikleri bir uygulama varmış. Çarşıdaki bir esnaf mal almak için İstanbul’a gittiğinde, Anafartalar Çarşısı’ndaki başka bir esnaftan olumlu ranseyman [bilgilendirme, bir tür referans] götürmezse ona mal verilmezdi. Niye?

Çünkü bir esnaf o malı İstanbul'dan alırken o satıcıya malı Anafartalar Çarşısı'nda kendisinden başka kimseye satmamasını söyleyip anlaşılmış. İstanbul'daki satıcı Anafartalar Çarşısı'ndan bir esnafı arayıp 'şu ürünü şuna vereyim mi' diye soruyor. 'Abi o esnafa onu verebilirsin; işini hakkıyla yapacak biri' veya 'ona verme, çarşıda bu işi yapan biri var; başka şey satsın' gibi. Esnaf bu tür durumlarda, satılacak mal seçiminde de birbirine destek olurdu. Benim sattığım malı burada başkası satamazdı. Tabii bu durum 1990'larda bitti. Artık kimse kimseye sormuyor. Aşağı yukarı 1980-1990 arasındaki dönemde, çarşıda bir esnaf diğerinden borç alıp ödemediğinde aforoz edilirdi. Esnaf da bir süre sonra barınamayıp giderdi. Bizzat buna şahit olmuş bir insanım. Çarşıda bir meslektaşım İstanbul'da bir tüccardan mal almış ama borcunu ödemiş. Adam bizi aradı ve borcunu alamadığını söyledi. Biz gittik konuyu çarşımızın büyüklerine aktardık. Büyükler devreye girdi. Dükkânını kapattırılıp malları sattırılarak borcu ödetilen esnaf hatırlıyorum (Mustafa Kara, 2023).

Kara'nın "pazarıma mani olma" ifadesi esnaf jargonu ve "siftah" da esnaflığın ritüeli ve töresi olarak meslek folkloru çerçevesinde not edilebilir. Kara'nın, benzer ürünler satan çarşı esnafı arasında siftahla ilgili bir duyarlılığın olmadığını söylemesi, Özdal'ın Gaziantep'te tespit ettiği (2023: 31) bu yöndeki esnaf değerlerinin Anafartalar Çarşısı için pek geçerli olmadığını gösterir. Görüşülen esnafın biri hariç diğerleri çarşı esnafının gerektiğinde birbirinden borç aldığını ve şimdiye kadar borcun ödenmesiyle ilgili bir sorun yaşanmadığını söylemiştir. Bununla birlikte, Kara'nın yukarıdaki ifadesi, borcun ödenmemesinin, çarşı esnafı arasında âdeta bir törenin ihlal edilmesi gibi görüldüğünü ve buna göre cezalandırıldığını gösterir. Borçlu esnafın borcunu ödemeye zorlanması sürecinde çarşının deneyimli ve eski esnafları arasındaki "büyüklerin" devreye girmesi ise çarşıda halk hukukunun işletildiği bir sistemin eskiden var olduğunun ve bu tip durumlarda esnaflar arası ilişkileri büyüklerin düzenlediğinin göstergesidir.

Dolaylı yoldan da olsa esnaf dayanışmasını ifade eden ve sadece sanat ve ticaret örgütlenmesi olmayıp ahlaki görev ve sorumlulukları olan bir yaşam biçimi olarak Ahiliği (Bodur 1999'dan akt. Taş 2011: 46) akla getiren yukarıdaki örnekle ilişkili bir başka hikâye, bu dayanışmanın daha açık bir şeklini sunması bakımından dikkat çekicidir:

Babam burayı Bilgiç Saat Evi olarak açmış. Altın işine başlamadan önce babam saatçiymiş. Zaten dede mesleği saatçilik. Dedem saatçi olunca babam Niğde'de öğreniyor saatçilik işini. Askerlik için Ankara'ya geldiğinde tekrar Niğde'ye dönmüyor ve Ulus'ta Toygar Çarşısı'nda dükkân açıp saatçilik yapmaya başlıyor. Sonra Anafartalar Çarşısı'ndaki bu dükkânımızın ihalesine giriyor ve burada da saatçiliğe devam ediyor. Anafartalar Caddesi'nde o zamanların meşhur bir kuyumcusu var: Çalapkulu Kuyumcusu. Babamı çok seven, babamdan yaşça çok büyük biri. O, babama "Hakkı sen çok temiz, dürüst bir adamsın. Sana ben biraz altın vereyim; sen kuyumculuğa başla" demiş. O zaman kuyum işi çok iyi; iyi de para kazandırmış o dönemde. Dolayısıyla Nedim Çalapkulu babama babalık yaparak sermaye vermiş. O sermayeyle babam kuyumculuğa başlamış. Çalışıp onun borcunu da ödemiş, altınını da artırmış. Babamın kuyumculuğa başlaması bu şekilde. Yoksa öyle bir sermayesi yok... Buradan şu çıkarılabilir aslında: O dönemin şartlarında esnaf dayanışması, insanların birbirine ilgisi... Bu bir hayata yardım etmek aslında. Sonuçta birisinin hayatını kökten değiştiriyorsun. Çünkü verilen bu para yarım kilo altından az değildir. Bugünün parasıyla yaklaşık 900.000 TL ediyor. Düşünün bakalım, siz birinden bugün 800.000-900.000 TL para isteyin de kim veriyor (Kerem Ali Bilgiç, 2023).

Bilgiç'in sözünü ettiği esnaf dayanışmasını kentte grup folkloru çerçevesinde yorumlamak mümkündür. Bu hikâye, eski ve tanınmış bir kuyumcunun, mesleğe başlamaya hazırlanan diğer bir kuyumcuyla dayanışmasını ve onun "hayatını kökten değiştirmesini" anlatır. İş kurulması için verilen sermaye dayanışmanın açık bir göstergesi olup güven ve dürüstlüğü de ima eder. İki esnaf arasındaki bu ilişki, sosyal dayanışma ile mesleki dayanışmanın iç içe geçtiği bir örnektir. Ayrıca, esnaf dayanışmasının toplumsal dayanışmanın önemli bir boyutu olduğunu da eklemek gerekir.

Görüşmeler esnasında, esnafın çarşıya aidiyetini güçlendiren, buraya özgü bir ritüel, hikâye, şaka, şarkı veya uygulamaya rastlanamamış olmakla birlikte, çarşı esnafını aynı çizgide buluşturan başka faktörlerin olduğu anlaşılmıştır:

Buradaki esnaf devlete karşı çok mücadele etti. Çünkü Maliye Bakanlığının memurlarından oluşan yönetim, 'şu şöyle olacak' diyerek devlet memuru zihniyetiyle hareket ediyordu. Çarşı akşam kapanırdı

ve kapanış saatini bir dakika geçirtmezlerdi. Sabah da bir dakika erken açılmazdı. Yere çöp atana ceza, dışarıya mal çıkarana ceza... Bunların cezası neydi biliyor musunuz? Direkt tahliye! Bu durum 2000'li yıllara kadar sürdü. Sonra alternatif piyasalar çoğaldıkça buradaki esnaf despot yönetime dayanamayıp gitti. Gidenlerin yerine de aynı şartlarda esnaf bulamayınca çarşı yönetimi de işleri gevşetti ve zaten çarşı Maliye Bakanlığından Ankara Büyükşehir Belediyesine devredildikten sonra belediye bizi rahat bıraktı (Mustafa Kara, 2023).

Çarşıdaki idari işleyişten kesitler içeren yukarıdaki ifadeler, esnaflık ve paylaşım kültürünü olumsuz yönde etkilediği anlaşılan başka bir durumu akla getirmiştir. Çarşının eskiden sabahın ilk saatlerinden itibaren gördüğü rağbetin artık olmamasından dolayı, esnaflar dükkânlarını daha geç açmayı tercih etmektedir. Bu değişikliğin, esnaflar arasındaki diyalog ve bağı bir ölçüde zayıflatığı söylenebilir. Dolayısıyla, Ankara'da insanlara daha cazip gelen alışveriş mekânlarının açılması çarşıdaki ticari hareketliliği kısıtlarken müşterilerin alışveriş için başka yerlere yönelmeleri dolaylı yoldan çarşı esnafı arasındaki diyalog ve paylaşımın zamanla zayıflamasına yol açmıştır:

Bizim bu çarşının 60 yıllık geleneğinde mal değiştirmeme geleneği vardır... Mesela bak şu an kahvaltı yapacağım değil mi [saat 10.00]. Bizim çarşımız eskiden 08.00'de açılırdı. Personel gelmiş, kahvaltı yapacak... O eski esnafların toplu hâlde kahvaltı yapma, yemek yeme geleneği vardı ya... O dönemde çok modaydı burada. Üç beş dükkân kendi içinde birleşir, kahvaltısını yapardı burada. Personel yemeğini yesin diye eskiden öğlenleri bu çarşı bir saat kapatılırdı mutlaka. 13.00-14.00 arası çarşıda ve çevresinde alışveriş olmazdı. Sonra 1980'den sonra bu gelenek kalktı (Mustafa Kara, 2023).

Esnafın verdiği bilgiler, pek güçlü olmamakla birlikte Anafartalar Çarşısı'nda meslek folklorunun varlığını işaret eder. Bu durum, çarşının Ankara kent belleğindeki mevcudiyetinin bir diğer boyutunu oluşturmakta ve aynı zamanda, aşağıda görüleceği üzere bazı kelimelerin (pazar) işlev ve anlamının kentte zamanla değiştiğini göstermektedir. Dükkân adları da bu açıdan ilgi çekicidir. Babasından devraldığı konfeksiyon işini ikinci kuşak olarak sürdüren bir esnaf, dükkânın adıyla ilgili şunları söylemiştir: "Babam, bu adı [Zıpzıp] gece rüyasında görmüş. Doğru söylüyorum; şaka yapmıyorum. Hophop hoplayan, zıplayan çocuk manasında. Bu nedenle de dükkânın adını Zıpzıp Bebe yapmış. Bizim levha tam 58 yıllık; hiç değiştirmedik. Tabelamıza dikkat ederseniz, Zıpzıp Bebe Pazarı yazdığını görürsünüz. 'Pazar' kelimesi ticarete eskiden sıkça tercih edildiği için babam da zamanında bunu tercih etmiş. Günümüzde 'pazar' dediğiniz zaman gençlerimiz olayı biraz farklı görüyor... Ayrıca adın Türkçe olması önemli" (Mustafa Kara, 2023).

Kara'nın ifadeleri, halk bilimi araştırmalarındaki rüya motifini doğrudan akla getirir. Rüya ad duyma veya görme, kişi adı verme geleneğinin önemli bir parçasıdır ve pek çok anne baba, rüyada gördükleri (bazıları vefat etmiş) kişilerin adlarını veya o kişilerin söyledikleri adları çocuklarına vermişlerdir. Dükkâna verilen adı doğrudan etkileyen rüyadan hareketle; bebek, bayramlık ve sünnet kıyafeti dâhil pek çok çocuk kıyafetinin satıldığı bir dükkâna "Zıpzıp" adının verilmiş olması, meslek folkloru ile ad verme folklorunu bir araya getiren ilgi çekici bir örnektir.

Çarşının ilk dönemlerini bilen esnaf sayısı çok az olduğundan ve görüşülen esnaflardan bazıları lakapları asıl adların karşısındaki gayriahlaki hitaplar ve çarşıda asla kullanılmayan sözlü ürünler olarak gördükleri için lakaplarla ilgili fazla bilgi edinilememiştir: "Bunlar geçmişte yapılan şeylerdi. Bizim yaşımız el vermiyor. 50 yaşındayım ama yaşım el vermiyor çünkü lakaplar bizden önce... Köylerde olur ya.. Buradaki esnafın çoğunluğu köylüydü zaten. Bala ve Güdül'ün köylerinden. Bu çarşıda dükkân tutabilmek için bir iki ev satıp da buraya hava parası veren insanlar var. Tarla satıp para veren insanlar var. İşte onların lakapları var. Şu anda hiç kimsenin lakabı yok. O iş artık kalmadı; 1990'lara kadar vardı" (Cenk Çakar, 2023). Lakaplar konusunda bir diğer esnaf ise şunu söylemiştir: "Yandaki saatçiye biz *Helmut* derdik. Yaklaşık 20 sene Almanya'da kalmış. Aralara Almanca kelime sıkıştırarak konuşmayı severdi. Ona İbrahim dediğin zaman kimse tanımaz ama *Helmut* dersin herkes bilir. Mesela karşıda eskiden dükkânı olan çamaşırcıya da *Sallabaş* denirdi. Sürekli kafası sallanırdı. (Kerem Ali Bilgiç, 2023). Bir diğer esnaf ise bildiği bir lakapla ilgili şunu söylemiştir: "Mesela *Yahudi Hikmet* lakaplı bir esnaf

abimiz vardı. Esnaflıktaki hünerinden dolayı böyle diyorlardı” (Mustafa Kara, 2023). Kara ve Bilgiç’in sözleri, lakapların meslek folklorunu şekillendiren unsurlardan biri olduğunu tekrar gösterir. Bununla birlikte, çarşıdaki bazı esnafın lakapları “gayriahlaki hitaplar” çerçevesinde görüp bu tür kullanımların bu çarşıda hiçbir zaman söz konusu olmadığını söylemeleri, lakapların genellikle olumsuz özelliklerden hareketle verildiği hesaba katılırsa anlaşılabilir. Öte yandan, Çakar’ın “50 yaşındayım ama lakaplar bizden önce” diyerek lakapları çarşının bir önceki esnaf kuşağıyla ilişkilendirmesi, lakapların şu an hayatta olmayan veya yaşlılık dolayısıyla dükkânını kapatmış esnafın çarşıda aktif olduğu dönemde daha fazla kullanıldığına dair bir işaret olarak algılanabilir. Çakar’ın, lakap kullanımını çoğunlukla Ankara’nın köylerinden gelmiş ve kendileriyle birlikte köyden lakap verme geleneğini de getirmiş çarşı esnafıyla ilişkilendirmesi, bu esnafın lakap verme geleneğini köyle sınırlı gördüğünü ve lakapların kentte, çarşıda, kentliler tarafından üretilmesiyle ilgili bir dikkatinin bulunmadığını göstermektedir.

Anafartalar Çarşısı’ndaki esnaf, zengin olmasa da siftah ve bereketle ilgili bilgi, inanış ve uygulamalar konusunda da belli bir birikimin bulunduğunu göstermiştir:

Öncelikle dükkâna Besmele ile girilir. Kapının dışarı değil, içeri yani dükkâna doğru açılması benim için her zaman önemlidir... İşime nazar değdiğini düşündüğüm çok olmuştur ve hâlâ olur. Esnafıkta “nerede hareket orada bereket” derler. İş olmadığı zaman bir raf indirilir. O raf düzenlenir, sınıflandırılır, numaralandırılır ve tekrar yerine kaldırılır. Eğer kutusu tozluysa temizlenir. Malın, yerini sevmediğine de inanırız ve malın yerini değiştiririz. Böylelikle biraz daha bereketlendirmeyi, hareketlendirmeyi sağlamaya çalışırız. Siftah yaptığım zaman parayı kasama koyarken Ettehiyyatü okumak önceliğimdir. Helal haram konusunda her zaman dikkatli olmuştumdur ve helalinden olsun diye dua etmişimdir. Çarşıdaki esnafta bu açıdan ciddi bir gerileme var. Şu anki esnaf bence Ahilik yapmıyorlar (Cenk Çakar, 2023).

Dükkâna Besmele ile girilmesi ve işe nazar değdiğine inanılması meslek folklorunun sıkça karşılaşılan örnekleri arasındadır. Çakar’ın, nazar karşısında tedbir olarak “hareket etmesi” ve hareketin bereketle kurulan bilindik ilişkisini “yerini sevmediğine inandığı malın konumunu değiştirmek” üzerinden kurması yine meslek folklorunun çerçevesine uygun düşer. Bir diğer esnaf ise siftah ve bereketle ilgili genel esnaflık bilgisinin bu dükkânda ve çarşı genelinde geçerli olduğunu söylemekle birlikte konuya daha farklı yaklaşmıştır: “Genel geçer şeyler geçerli burada da... Sabah ilk gelen müşteriye mal satmak önemli. İlk gelen müşterinin hâli tavrı önemli. Öyle bir inanış vardır. Örneğin ‘sabah gelen ilk müşteri suratsızsa, ters biriye o gün işin rast gitmez; o gün hep öyle geçer’ diye bir inanış vardır. Artık bilemiyorum; ben öyle çok batıl inançları olan birisi değilim. Siftah olsun diye de eskiden esnaf birbirinin dükkânına bugünün parasıyla 1 TL atardı.” (Kerem Ali Bilgiç, 2023). Bilgiç’in, müşterilerin tavrından anlam çıkarmaya ilişkin bu sözleri “halk inançları” kapsamına girer. Öte yandan, ikinci kuşaktan olan bu esnafın siftah ve bereketle ilgili bazı inanış ve uygulamaları “batıl inanç” olarak nitelmesi, bu kuşaktaki esnaf arasında bu tür konulara bakışın esnaflık kültüründe hâkim olan geleneksel uygulama ve inanışlar çerçevesinin dışında görülebildiğine dair bir işaret olarak yorumlanabilir.

Sonuç

Türk kültür tarihinde önemli toplanma mekânlarından biri olan çarşılardaki sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkiler, zamanla toplum ve kent belleğinin bir parçası hâline gelmekte ve kentte, toplumun kimliğine dönüşmektedir. Çarşılar aynı zamanda ekonomik ve sosyal gelişmelerin getirdiği değişimlerden doğrudan etkilenen dinamik mekânlardır. Bu gerçekten hareketle, günümüzde zayıflamış olsa da Ankara’nın kent belleğinde belli bir yeri olan Anafartalar Çarşısı’nın incelendiği bu çalışma, çarşısı, bu mekânda görece uzun süredir çalışan esnafın bilgi, gözlem ve deneyiminden hareketle incelemeyi ve alışveriş kültürünün mekânsal değişim ve dönüşümü ile bunun nedenlerini değerlendirmeyi amaçlamıştır.

Çarşı esnafıyla yürütülen yüz yüze görüşmelerin neticesinde; mesleğe başlangıç, çarşı esnafının kendi arasındaki ilişkileri düzenleyen sözlü kurallar, müşterilerle ilişkiler, siftah, bereket ve nazarla ilgili bilgi, inanış ve uygulamaların yanı sıra Ankara kent belleğinde Anafartalar Çarşısı’nın yeri konularında

esnafın daha fazla bilgi ve deneyime sahip olduğu anlaşılmıştır. Daha özelden ise, kuşak bağlama geleneğinin görülmediği bir mekân olarak bu çarşının esnaflık kültüründeki ve usta çırak ilişkisindeki değişimin Ankara'daki ilk habercileri arasında yer aldığı anlaşılmıştır. Çarşının, değişimi yansıtmadaki işlevinin bununla sınırlı olmadığı tespit edilmiştir. Ankara'da 1980'lerin sonundan itibaren sayıları artmaya başlayan AVM'ler ve daha sonra internetten alışverişin yaygınlaşması, alışveriş kültüründeki mekânsal değişim ve dönüşümlerin çarşayı olumsuz etkilediğini göstermiştir. Açıldığı 1965 yılında alışveriş alışkanlıklarını değiştirme iddiası ile kurulan çarşının ilerleyen yıllarda dönüşen alışveriş kültürüne ayak uyduramamasının, çarşının kent belleğindeki konumunu ve toplumsal, ticari ve kültürel işlevini zayıflattığı varsayılabilir. Bu yönüyle çarşının, "bir çocuğa elbise veya ayakkabı almanın ona bir ev almaktan daha önemli olduğu" günlerdeki alışveriş kültürünün temsilcisi olmaktan uzaklaştığı ve AVM ile internetin öncülük ettiği yeni tüketim alışkanlıkları karşısında silikleştiği söylenebilir.

Çarşının, özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllardaki prestijini ve taşıdığı yenilik iddiasını temsil eden yürüyen merdivenlerin teknokültürel değişimi işaret ettiği anlaşılmıştır. Bu anlamda Anafartalar Çarşısı'nı Ankara'da alışveriş kültürünün çeşitlenmesi ve hızlanması sürecinin başına yerleştirmenin mümkün olduğu söylenebilir. Ayrıca merdivenlerin, alışveriş kültüründeki değişimin habercisi olarak bu çarşayı çok uzun olmayan bir dönem için öne çıkardığı belirtilebilir. Ad verme geleneğinin önemli unsurlarından rüya motifinin dükkân adlarını belirlediğini gösteren örnek, meslek folkloru ile ad verme folklorunun buluştuğu bir noktayı göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca rüyaların sadece kişi adlarını değil dükkân adlarını da etkilediğini anlatan bu örnek, günümüzde tektipleşmiş kültürel kaynaklardan beslenen dükkân adlarının böylesine yaygın olmadığı eski dönemin çeşitliliği, uyumu ve yaratıcılığı yansıtan bir temsilcisi olarak günümüze ulaşmıştır. Ayrıca, hâlihazırda işlevsel olmadığı ve yalnızca birkaç esnafın hafızasında kaldığı anlaşılan çarşıdaki lakapların, bu mekândan ayrılan esnaflarla birlikte ortadan kalktığı ve yeni lakapların pek üretilmediği anlaşılmıştır. Diğer taraftan, halk inançlarının esnafta siftah ve berekete odaklı biçimde yaşadığı ancak bunun pek güçlü olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Çarşı esnafı, bu mekânın yıkılması durumunda Ankara'nın tarihinden önemli bir parçanın yok olacağını düşünmektedir. Belediye cephesinden gelen yıkım haberlerinin yoğunlaşmasıyla birlikte, 2017'ye kadar esnafın ilgilenmediği seramik panel ve duvar resimlerinin, çarşının ayakta kalması gerektiğine yönelik argümanlarda esnafın en önemli dayanaklarından birine dönüşmesi dikkat çekicidir. Çünkü bu durum, esnafın o döneme kadar bu sanat eserlerini çarşının ve Ankara kent belleğinin bir parçası olarak görmediğinin veya fark etmediğinin göstergesidir. Nitekim esnaflar arasında bu eserlerle ilgili herhangi bir hikâyeye, deyim, şaka, jargon vb. folklor malzemesinin tespit edilememiş olması da bunu desteklemektedir.

Çarşıda meslek folkloruyla ilgili hâlihazırda önemli bir birikimin olduğunu söylemek zordur. 1965'te açılan çarşının ilk dönemini yaşamış esnafın hemen hemen tamamı vefat, yaşlılık, yıkım baskısı gibi gerekçelerle çarşıdan ayrıldıkları için esnafların kendi dükkânlarında, aralarında bilgi ve deneyim aktarımının zayıf olduğu görülmüştür. Bu durumun bir başka boyutu, 1980'lerin sonuna kadar çarşıda görece güçlü olduğu ifade edilen esnaf dayanışmasının pek kalmamış olmasıdır. Çarşının yıkılacağına dair haber ve resmî baskıların 2017'de artmasının, çarşayı iyi bilen eski esnafların ayrılmasına yol açmış olması da esnaf kültürünün aktarım ve istikrarını olumsuz etkilemiştir. Çarşının müşterileri açısından bakıldığında Ulus'un ticaret, alışveriş ve ulaşım bakımından kent merkezi olma hüviyetinin çeşitli gerekçelerle 1970'lerin sonuna doğru gittikçe zayıflamasının etkisi öne çıkmaktadır. Bununla bağlantılı olarak bu yıllardan itibaren müşteri profili de yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Bu gelişmeler, daha önce çarşayı sıkça kullanan orta ve üst gelir grubundaki insanların buradan uzaklaşmasına yol açmış ve neticede Anafartalar Çarşısı'nın kent belleğindeki konumu zamanla silikleşmiştir. Bu bakımdan, köyden kente göçün etkilerinin çarşıdaki yansımaları genellikle olumsuz olmuştur. Sözü edilen gelişmelerin bir başka boyutu, Anafartalar Çarşısı'nın ancak 50 yaş ve üstündeki insanların hafızasında görece güçlü bir yerinin olmasıdır. Bir başka deyişle, 1980'lerin sonundan itibaren Ankara kent merkezinin Ulus dışındaki noktalarında sayıları artmaya başlayan alışveriş merkezlerinin pek çok imkânı birlikte sunması, çarşının bu

anlamda geri kalması ve insanların Ulus'a gelmek istememesi nedeniyle gençler çarşmayı kullanmamakta ve tanımamaktadır. Dolayısıyla, Anafartalar Çarşısı'nın Ankara kent belleğinde kuşaklararası istikrarından söz etmek mümkün değildir.

Kaynaklar

- Aça, Mustafa. (2020). *Denizin Çocukları – Giresun ve Trabzon Yöresi Balıkçılarının Meslek Folkloru*. İstanbul: Hiper Yayın.
- Akkaya, Sunay. (2016). *Evluya Çelebi Seyahatnamesi'nde Kent İmgeleri ve Günümüz Kent Markası Tasarımına Etkisi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Alangu, Tahir. (2020). *Türkiye Folkloru El Kitabı*. (hzl. İsmail Görkem). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Anafartalar (Belgesel) (2019). (hzl. Galip Kürkcü). youtube.com/watch?v=UMLc8Y4nf30&t=431s (Erişim Tarihi: 03.09.2023).
- Aslan, Erkan. (2022). *UFO Mitleri-UFO'lar, Uzaylılar, UFO Dinî Akımları ve Medya Sektörü Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Assman, Jan. (2001). *Kültürel Bellek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Counce, Stephen. (2011). *Sözlü Tarih ve Yerel Tarihi*. (çev. B. B. Can ve A. Yalçinkaya). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Çalış, Ferya. (2020). *Çağdaş Kent Kurgusunda Geleneksel Ritüel Kurban*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çelik, Adil. (2021). "Kent Belleğinin Yansıma Alanı Olarak Cadde Adları: Sivas Örneği." *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 45/2: 117-132.
- Dundes, Alan. (2006). "Halk Kimdir." *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. (hzl. M. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 11-26.
- Duymaz, Ali ve Şahin, Halil İbrahim. (2010). "Meslek Folkloru Kapsamında Geleneksel Mesleklerdeki Pir İnancı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Değerlendirme." *Millî Folklor*, 11/87: 101-121.
- Ertemli, Müge. (2018). *Bir Kentin Bilinmeyen Hazinesi: Anafartalar Çarşısı*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Fedakar, Pınar ve Derdiçok, Nükte Sevim. (2016). "Meslek Folkloru Bağlamında Kıyı Ege Kadın Balıkçı Folkloru 1." *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19/36: 95-106.
- Gezer, Seyit. (2023). "Sözlü Tarih Yaklaşımının Folklor Çalışmaları İçin Önemi." *Folklor Akademi Dergisi*, 6/2: 955-967.
- Güngördü, Zehra. (2020). "Kent Kimliğinin Değişim Sürecini Geleneksel Çarşılar Üzerinden Düşünmek: Antakya-Uzun Çarşı Örneği." *SKETCH Journal of City and Regional Planning*, 2/1: 1- 23.
- Gürçayır Teke, Selcan. (2016). "Değişen Kültürel Mekânlar, Dönüşen Gelenekler: Ankara'da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri." *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 4/1: 44-59.
- Kaplan, Melike. (2008). *Geleneksel Tıbbın Yeniden Üretim Sürecinde Kadın-Ankara Kent Örneğinde Kuşaklar Arası Çatışma*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi. Ankara.
- Karataş, Pınar. (2017). *İnsanlar İkiye Ayrılır: Meslek Folkloru Bağlamında Hekimlik*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kısaer, Elif Miray. (2019). *The Conservation of 'Anafartalar Çarşısı' as an Example of Modern Architectural Heritage in Ankara*. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. Ankara:
- Metin, Ezgi. (2006). "Kent Folkloruna Bir Örnek: Doktor Folkloru." *Millî Folklor*, 9/71: 34-39.
- Oğuz, M. Öcal. (2001). "Kentlerin Oluşumu ve Gelişimi Süreçlerinde Türk Halkbilimi." *Millî Folklor*, 7/52: 46-49.
- Oğuz, M. Öcal. (2007). "Folklor ve Kültürel Mekân." *Millî Folklor*, 10/76: 30-32.
- Oğuz, M. Öcal. (2013). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oğuz, M. Öcal. (2019). *Paldır Kültür Kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ölçer Özünel, Evrim. (2015). *Eşikteki: Gecekondu Folklorunda İnsan-Zaman-Mekân*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Örnek, Sedat Veyis. (1977). *Türk Halkbilimi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özdal, Ayşenur. (2023). "Meslek Folkloru Bağlamında Siftah: Gaziantep Örnekleme." *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 6/1: 23-34.
- Özdemir, Nebi. (2011). "Kentlerin Gezgin İmgeleri veya Kent İmgeleri Giydirilen Otobüsler." *Millî Folklor*, 12/89:

41-53.

Pamukcu, Adnan. (2021). *Bursa Kapalıçarşı ve Hanlar Bölgesi Folkloru*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi. Ankara.

Šmidchens, Guntis (2011). "Urban Folklore." *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art*. (ed. C. T. McCormick ve K. K. White). California: ABC-CLIO, 1222-1228.

Taş, Hülya. (2011). *Günümüz Bursa Esnafında Ahilik Kültüründen İzler*. İstanbul: Gaye Kitabevi.

Tekin, Gözde. (2020). *Tasarlanmış Mekânlarda Kültürel Miras Aktarımı ve Yeniden Canlandırma: Hamamönü ve Çevresi*. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Doktora Tezi. Ankara.

Thompson, Paul. (2006). "21.Yüzyılda Sözlü Tarih İçin Potansiyeller ve Meydan Okumalar." *Kuşaklar, Deneyimler ve Tanıklar Türkiye'de Sözlü Tarih Çalışmaları Konferansı*, (hızl. A. İlyasoğlu ve G. Kayacan). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Uysal, Mehmet. (2010). "Tarihsel Süreçte Geleneksel Konya Çarşısı İçin Bir Mekânsal Analiz." *Millî Folklor*, 11/86: 149-162.

Sözlü Kaynak Kişiler

1. Mustafa Kara; 1966 - Ankara, üniversite mezunu, konfeksiyoncu, (11.09.2023).
2. Kerem Ali Bilgiç; 1969 - Ankara, üniversite mezunu, kuyumcu, (11.09.2023).
3. Ali Aslan; 1940 - Ankara, üniversite mezunu, mefruşat, (13.09.2023).
4. Cenk Çakar; 1973 - Ankara, lise mezunu, ayakkabıcı, (14.09.2023).

Ekler



Anafartalar Caddesi'nden çarşının dış cephesi (kaynak: Galip Kürkcü arşivinden akt. Kısaer 2019: 83).



Anafartalar Çarşısı'nın giriş katı (fotoğraf: Ahmet Erman Aral).



Zıp Zıp Bebe Pazarı (Esnaf: Mustafa Kara) (fotoğraf: Ahmet Erman Aral).



Didem Kuyumcu Saatçi (Esnaf: Kerem Ali Bilgiç) (fotoğraf: Ahmet Erman Aral).



Aslan Mefruşat (Esnaf: Ali Aslan) (fotoğraf: Ahmet Erman Aral).

KENT FOLKLORU NEDİR?

Erkan ASLAN*

Batı Avrupa'da yok olan kültürü koruma misyonuyla ortaya çıkan folklor disiplini, İngilizce *folk* (halk) ve *lore* (bilgi) kelimelerinden oluşturulmuş, ortaya çıktığı dönemde araştırmalarını köy vb. kırsal yerleşim yerlerinde sürdürmüştür¹. Bu dönemde köy ve kent arasında, iletişim eksikliğine bağlı olarak ortaya çıkan keskin ayrımlar, araştırmacıları hem folklorun hem de derleme alanının niteliği açısından herhangi bir tereddütte düşürmemiştir. Kırsaldaki sosyal, siyasal, ekonomik hayat; kent ortamından oldukça farklı olduğu gibi kültür aktarımı açısından da sözlü gelenek tartışmasız bir konumdaydı. Bu da disiplinler arasında net bir şekilde sınır çizilmesini kolaylaştırmaktaydı. Genel kabule göre antropoloji klanı, folklor köyü, sosyoloji ise kenti incelemekteydi. Folklor için araştırma alanı geleneksel sistemin aktif bir şekilde sürdürüldüğü köy, kaynak şahıs ise okuma yazma bilmeyen ve sosyal hayatlarında değişimin oldukça sınırlı bir seviyede olduğu köylülerdi.

Fakat geride bıraktığımız yüzyılda sosyal bilimlerdeki belirgin hatlar, bugün silikleştiklerinden bir disiplinin diğerinin alanına girmesi oldukça olağan bir hâle gelmiştir. Bu iç içe geçme hâli özellikle sosyoloji, antropoloji ve halk bilimi alanlarında net bir şekilde görünmektedir (Ölçer Özünel, 2020: 25). Disiplinlerin araştırma alanlarındaki bu köklü değişiklik esasen toplumsal yapı üzerinde derin etkiler bırakan Sanayi Devrimi ile birlikte ortaya çıkmıştır. "Sanayileşme sonrasında ortaya çıkan günümüz kenti de modernliğin getirdiği yaşam tarzı değişimine, mekân bağlamında etki etmiş bir olgudur" (Tekin, 2020: 26). Nitekim kent ve köy kavramları arasındaki ayrımı yalnızca nüfus üzerinden okumamak gerekir. Lewis Mumford'un da belirttiği gibi, nüfusu ne kadar artsa da köy hiçbir şekilde kente dönüşmezdi. Bu değişim için beslenme ve üreme gibi temel kaygıların olmadığı bir amaca ihtiyaç vardı. Benzer şekilde köy kültüründen kent kültürüne geçişte de köyün eski unsurlarının kente taşındığını ve onun bir parçası hâline geldiğini görmek mümkündür fakat yeni unsurlar köydekinden daha karmaşık ve değişken bir model olarak yeniden düzenlenmiştir (2019: 42). Çünkü kent, toplumsal yaşam açısından köyden farklı olduğu gibi, burada ortaya çıkan, dönüşen ya da yeniden üretilen kültürel sistem de aynı ölçüde kırsaldan farklı olacaktır. Zaten köy ve kent arasındaki bütün bu farklılıklar "kent folkloru" gibi bir kavramın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında "kent folkloru" kavramında yer alan "kentin" de modernizmle bağlantılı bir şekilde Sanayi Devrimi sonrasında ortaya çıktığı söylenebilir.

"Sanayi Devrimi sonrası gelişen endüstrileşmenin kentte yarattığı iş imkânı, kentte köylü varlığını artırmış ve halk algısının da yeniden düşünülmesine sebep olmuştur. Böylece halk, köylü tabirinden kurtularak daha geniş bir anlam kazanmıştır." (Aslan, 2022: 13). Halkın köylü tabirinden kurtularak daha geniş bir anlam kazanması, halk tanımındaki değişimle yakından ilgilidir. Halkın katı tanımında

* Dr. Öğr. Üyesi. Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kars/Türkiye. e.aslan36@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-5519-8486.

¹ William John Thoms, Athenaeum dergisinin 22 Ağustos 1846 yılında yayımlanan sayısında Ambrose Merton takma adıyla bir yazı yazmış ve "popüler antikite" ile "popüler edebiyat" terimleri yerine "folklor" terimini önermiştir (Dorson ve Thoms, 2014: 12).

“kent folkloru” diye bir kavrama yer verilememektedir. Çünkü “halk” ile “kent” teorik bir sürekliliğin karşıt uçları olarak “halk” “köylü” tabiriyle eş anlamlıydı ve kente göç eden köylü “halk” statüsünü kaybetmekteydi. Böyle bir durumda da “kent folkloru” kavramından bahsetmek saçma olurdu (Dundes ve Pagter, 1992: xvi). Halkı kırsal kesim toplulukları olarak tanımlayan görüşle aynı derecede geçersiz bir başka görüş de folklorun geçmişte yaratıldığı ve bugünün halkı tarafından folklor üretilmediği ve dolayısıyla folklorun yakında yok olacağı görüşüdür. Oysaki Avusturalya ilkellerinin ya da Amerikan Hintlilerinin folkloru olduğu kadar, işçi sendikalarının ya da ilkokul çocukları gibi her topluluğun kendi folkloru vardır (Dundes, 2014: 17).

Bütün bu tartışmaların bir çıktısı olarak Alan Dundes tarafından yapılan tanımında, kavramın aralarında herhangi bir ilişki bulunan iki kişiye kadar indirgenmesiyle (2006: 16) “halk”, kent ve köy karşıtlığına sıkışmadan daha geniş bir anlama kavuşmuştur. Çünkü “halk” muhtemelen bir ofiste çalışma fırsatı bulmuş veya modern bürokrasinin bir biçimiyle karşı karşıya gelmiş hemen hemen her Amerikalıyı içermektedir (Dundes ve Pagter, 1992: vxii). Bu açıdan bakıldığında kır ve kentin birbirini öteleyen, birbirine olumsuzluk atfeden tezat bir yapıdan ziyade farklı dinamiklerle birbirini besleyen bütüncül bir bileşenden meydana geldiği söylenebilir (Yılmaz, 2022: 812). Kent ortamında folklorun bitmediği ve şehirlerde de folklor üretildiği Richard M. Dorson tarafından da vurgulanmaktadır (Dorson, 1970). Halkın böylesine geniş bir kitleyi tanımlar niteliğe kavuşması ve kentte folklorun varlığına yapılan vurgular, alan araştırması kavramında da bir güncelleme yapılmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim Ruhi Ersoy, “Halk bilimci için alan köy mü, kent mi; bir meslek grubu söz konusu olduğunda o mesleğin icra edildiği yer mi, yoksa elektronik ortam mı sorusu sorulmalı ve alan kavramı ve alan araştırmasıyla ilgili metodoloji yeniden düşünülmelidir (2012: 11) sözleriyle bu değişime işaret etmiştir.

Öte taraftan kent ve köy arasında teknolojiye bağlı iletişimlerin artması da, yukarıda bahsedilen kesin ayrımları ortadan kaldırmış ve folkloru araştırma alanı açısından daha homojen bir disiplin hâline getirmiştir. Dolayısıyla Sanayi Devrimi ve teknolojik gelişmeler, folklorik unsurların kent ortamına taşınmasını sağlayan iki temel olgu olarak işlev görmüştür. Folklorun kent ortamında yeni bağlam ve aktarım kanalları vasıtasıyla varlık bulması, “kent folkloru” kavramının ortaya çıkması sağlamıştır. Kent ve folklor gibi birbirinden farklı görünen iki kavramdan oluşan kent folkloru, anlam genişlemesinin yanı sıra yalnızca geçmişi değil günümüzü ve hatta geleceği de kurgular bir niteliğe sahip olduğunu gözler önüne sermektedir.²

Bütün bu tartışmaları göz önünde bulundurarak kent folklorunu “en basit ve öz şekliyle, kent ortamında yaratılan ve aktarılan halk bilgisi ürünleri şeklinde” (Dedirçok, 2023: 49) tanımlamak mümkündür. Günümüzde de kent folklorunu oluşturan üç temel yönden bahsedilebilir. İlk olarak kente taşınan kültürün adaptasyona da uğrayarak kent ortamında yeniden üretilmesiyle ortaya çıkan folklorik birikim. Bu tür bir folklor; köken olarak geleneksellik ile ilgilidir, çağa uyarlanmış bir folkloru temsil eder ve melez yapıdadır. İkinci olarak kentte ortaya çıkan çeşitli grupların sosyal ilişkilerine dayalı bir şekilde var olan folklor. Bu tür bir folklorun tamamen kent ortamına bağlı olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Kentteki yeni ihtiyaçlara bağlı olarak ortaya çıkan bu folklor, özellikle meslek gruplarıyla yakından ilgilidir. Üçüncü grupta ise kentleşmeye bağlı olarak teknolojik gelişmeler neticesinde ortaya çıkan folklor olarak sınıflandırılabilir.

Kent folklorunun ilk yönünde folklorun kent ortamına da taşındığını ve kentte yeniden üretiminde farklı boyutlarda gerçekleştiği görülmektedir. Örneğin farklı nedenlerle -bunun büyük çoğunluğu kentin yarattığı iş imkânıyla ilgilidir- kentte yaşamını sürdüren kırsal bölge insanları, beraberlerinde getirdikleri kültürü kente taşıyıp burada sözlü bir şekilde ve yüz yüze devam ettirebilirler. Bu durum, Öcal Oğuz’un da belirttiği gibi, kuramsal olarak folklorun kadrosu çizelgelerinde yer almaktadır (2001: 47). Elbette ki göç eden bu folklorik unsurlar çeşitli değişmelere açıktır. Örneğin bir köye ait düğün geleneği

² Modern kentin teknolojik dünyasında folklorun varlığına dikkat çekerek bu disiplinin yalnızca geçmişi yansıtmadığını, aynı zamanda bugünü yansıtmaya devam eden güncel bir yönünün olduğunu vurgulayan Dundes ve Pagter ikilisi; giderek daha fazla sayıda insan kırsaldan kente taşındıkça dünyanın pek çok yerinde gözlemlenebilen bir eğilim, bürokrasi folklorunun devam edeceğidir (1991: 20) sözleriyle folklorun sürekliliğini kent folkloru üzerinden ortaya koymaktadır.

kentte ortamında yeterli sayıda aktörü bulunca aktif hâle gelebilir. Fakat bu gelenek tamamıyla kırsaldaki gibi değil, bünyesinde kentleşmeye de atıfta bulunacak şekilde birçok farklı öge vasıtasıyla ortaya çıkar³. Bu gibi durumlarda folklorun çoğunlukla mekânsal bir değişiklik yaşayarak kente uyarlandığını görüyoruz. Bununla birlikte kentteki yeni ihtiyaçlara bağlı olarak köy kökenli kimi geleneklerin çeşitli dönüşümlerle birlikte kent ortamında varlık bulduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda üniversiteden mezun olurken gerçekleştirilen “mezuniyet kınası” iyi bir örnek teşkil etmektedir. Köydeki kına gecelerinin dönüşmüş hâli olarak değerlendirilebilecek mezuniyet kınaları, kökenini köyden alan fakat kent ortamında işlev kazanan önemli bir geçiş dönemi olarak kabul edilebilir. Bu konuda hazırladığı bir makalede Gülten Küçükbasmacı, kent kökenli eğlenceler içinde kaynağını gelenekten alan bir kutlama olarak kabul ettiği mezuniyet kınasının eğlenme işlevine sahip olarak gelenekselleştiğini belirtmektedir. Yaptığı araştırmada katılımcıların mezuniyet kınasının kına gecesine benzediğini hatta benzetilmeye çalışıldığını vurgulamanın yanı sıra mezuniyet kınalarının geleneğin devam ettiği bir alan olarak görüldüğünü, iki kına çeşidi arasında yapı, anlam ve amaç açısından benzer ve farklı yönler olduğunu vurgulamaktadır (2016: 91). Geleneğin kent ortamında ortaya çıkması ya da dönüşüm geçirmesi her şeyden öte işlevle ilgilidir. Mezuniyet kınası örneğinde de gördüğümüz gibi geçiş dönemi içerisinde değerlendirebileceğimiz bu gelenek, tıpkı köydeki gibi bir geçiş aşaması olarak işlev görmektedir. Fakat bu aşama köydekinden farklı olarak kent ortamında ortaya çıkan “üniversiteden mezun olma olgusu”na dayanmaktadır. İki gelenek; yapı, ritüel, bağlam vb. açılardan çeşitli benzer ve farklı yönlere sahip olsalar da işlevsel açıdan büyük oranda benzerdirler. Zaten bu işlevsellik de kent ortamında folklorun varlığının bahsedilen birinci yönünün oluşmasını sağlamaktadır.

Kent ortamında folklorik ögelerin kimi zaman bir canlandırma şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken durum, canlandırılan folklorik ögenin geleneksel bir yapıda ve geleneksel bağlamında unutulmaya yüz tuttuğudur. Genellikle kurum, kuruluş vb. bir yapının desteği ile bahsi geçen kültürel unsurlar kent ortamında yeniden canlandırma yoluyla aktif hâle getirilir. Bu tür bir canlandırmaya “Çiğdem Günü” ve “Hıdırellez” örnek gösterilebilir. Bu gelenekler, geleneksel bağlamından oldukça farklı bir yapıda ortaya çıksa da, daha önce de belirtildiği gibi işlevsel olarak gelenekle benzer noktada durmaktadırlar. Öcal Oğuz’un da belirttiği gibi bu tür canlandırmalar “daha çok üniversite çağındaki gençler arasında da olsa kırlara çıkma, topluca eğlenme, unutilan kültürel mirasın bir şekilde farkına varma, doğa ve çevre bilinci edinme, grup kimliği ve aidiyet duygusu kazanma ve elde edilen birikimden çağdaş kentte yaratıcılık alanında faydalanma gibi olumlu sonuçlara (2014: 38)” da sahiptirler. Bununla birlikte bahsedilen canlandırma örneklerinin folklor olup olmadığı konusu da tartışmalıdır. Hamamönü Hıdırellez Şenliklerini “fakelore” kapsamında incelediği bir yazısında Erkan Aslan, “gelenekten beslenen bütün uygulama örneklerini, uygulamalı halk bilimi kapsamında değerlendirmeli ve bunları çağın gereklerine uygun, dönüşmüş bir folklor şeklinde tabir etmek gerekmektedir” (2020: 83) sözleriyle konuya açıklık getirmektedir. Kırsal kökenli kimi unutulmaya yüz tutmuş uygulamaların kent ortamında canlandırma yoluyla yeniden aktif hâle getirilmesini de gelenekten ayrı düşünmemek gerekir. Bu nedenle kentte yapılan gelenek temelli canlandırma örneklerini “kent folkloru” kapsamında değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte kent ortamında yeniden varlık bulan efsane türünün, dönüşüm veya yeniden üretim sürecinde “kent folkloru” için ayrıcalıklı bir noktada durduğu görülmektedir. Nitekim birçok folklor ürünü kent ortamında da aynı isimle varlığını sürdürürken efsane, kent veya şehir kelimelerini de alarak “kent efsanesi” ya da “şehir efsanesi” olarak tanımlanmaktadır. Çünkü burada efsane, anlattığı olaylar açısından zamansal ve mekânsal bir değişiklikte kente uyarlanmaktadır. Bir başka ifadeyle, diğer birçok folklorik anlatı kent ortamında, içerik olarak klasik bağlamını sürdürürken kent efsanesi artık kentte ortaya çıkan olayları konu edinmektedir. Bu nedenle “kent efsanesi”; kent folklorunun niteliğini, kır kökenli folklorlardan ayrılan yönünü ve karakteristik özelliğini görmek açısından oldukça dikkate değer bir örnek oluşturmaktadır.

³ Örneğin köydeki bir düğünde konuklara keşkek ikram edilirken kentte ortamına taşınmış bir köy düğününde keşkek yerine pasta ikram edilebilir.

Kent folklorunda dikkatimizi çeken ikinci nokta, meslek grupları gibi farklı sosyal gruplar üzerinden ortaya çıkan folklorlardır. “İşçi sendikaları, endüstriyel şirketler, insan hakları grupları ve hippiler, kendi özel geleneklerine sahip şehirli halk gruplarının örnekleridir” (Dundes ve Pagter, 1992: vxii). Bu türden sosyal grup üyelerinin arasında Alan Dundes’in bahsettiği gibi bir ilişki ve jargon⁴ vardır. Kentleşmeye bağlı bir şekilde ortaya çıkan bu grupların aralarındaki ilişki çeşitlilik gösterebilir. Örneğin eğitim amaçlı bir araya gelen kişilerin oluşturduğu “öğrenci folkloru”⁵, bir meslek grubunun oluşturduğu “doktor folkloru” ya da askerlik gibi bir hizmetten dolayı bir arada olanların oluşturduğu “asker folkloru”ndan⁶ bahsedilebilir. Hatta eğlence amaçlı bilardo salonunda toplanan insanların oluşturduğu “bilardo folkloru”ndan bahsetmek bu açıdan hiç de abartı olmayacaktır. Çünkü bu insanların arasında sosyal ilişkileri yöneten kavramların yanı sıra, belli bir jargon, olayları örneklemek için kullanılan deyim, atasözü ve kalıplaşmış sözler, hatta bilardo ile ilgili geçmişteki olaylara atıfta bulunulan hikâyelere ve efsane türünden anlatılara rastlanmakta ve bütün bu birikim sözlü geleneğe olduğu gibi yüz yüze ortaya çıkmakta, iletişimsel açıdan işlevsel bir yerde durmaktadır.

Kent folklorunun bahsedilen ikinci yönünü oluşturan sosyal grupların folklorunda en dikkat çeken olgunun gruba dâhil bireylerin oluşturdukları jargon, söylem, ifade tarzı vb. iletişim süreçleri ile buna bağlı olarak ortaya çıkan aidiyet ve kimliktir. Doktor folkloru üzerine yaptığı bir çalışmada Ezgi Metin’in de belirttiği gibi, “paylaşılan kimlik açısından folklor, taşıyan grupların kavramlaştırılmalarına en yakın şey folklorun grup içi bir olgu olarak kavramlaştırılmasıdır. Halk gruplarını tanımlayan kimlik özellikleri sosyal evreni çeşitli türlerde farklı parçalara ayırır ve folklor evreninin asıl sıralanışı da bu parçalar içinde yer alır” (2006: 37). Buradan yola çıkarak kentte sosyal gruplar üzerinden ortaya çıkan folklorun, parçalı ve birbirinden bağımsız bir şekilde oluştuğunu söyleyebiliriz. Gelenek kökenli olmaktan ziyade büyük oranda kentleşmeyle birlikte ortaya çıkan bu tür sosyal gruplar, varlıklarını kimlik ve aidiyet duyguları üzerinden inşa ederler. Her sosyal grubun kendine özgü olan farklı folklor yapısı, grubun diğer gruplardan ayrılan yönünü ortaya koyarak grup içi bir aidiyet ve kimlik oluşmasını sağlamaktadır. Böyle bir durumda da kent ortamında birçok farklı sosyal grubu ve bu grupların oluşturduğu folklorlardan bahsetmek mümkün olacaktır.⁷

Kent folklorunun üçüncü yönü ise teknolojiyle bağlantılı olarak radyo, televizyon, bilgisayar vb. aygıtlar vasıtasıyla ortaya çıkmasıdır. Elbette ki bu aygıtlar, günümüz köylerinde de aktif bir şekilde kullanılmaktadır ama temelde kentleşmeye bağlı olarak ortaya çıkan teknolojiyle etkinlik kazanmışlardır. Bu nedenle teknolojik gelişmeler neticesinde ortaya çıkan folkloru, kent folklorundan ayrı düşünmemek gerekir. Shaiful B. Radzi’nin bu konudaki düşünceleri bahsedilen durumu açıklayıcı niteliktedir: Bugünün genç kuşakları Facebook, Twitter, Instagram, WhatsApp ve bloglar gibi çeşitli sosyal ağ sitelerinin hem kullanıcıları hem de izleyicileri olduğundan bu tür sosyal ağ sitelerine katılımı, kent folklorunun bir parçası olarak görmek gerekmektedir. Çünkü sosyal paylaşım siteleri aracılığıyla grup üyeleri günlük düşüncelerini paylaşabilmekte, birbirlerinin durumlarını öğrenebilmekte, spekülasyon veya analizler yapabilmekte, yabancılardan yardım isteyebilmekte, üzüntülerini ve mutluluklarını açıkça paylaşabilmektedirler. Daha ayrıntılı bir şekilde irdelenirse, bu tür gruplardan ortaya çıkan folklorik öğeler, kendi değerlerini ve dünya görüşlerini barındıran sözlü bir edebiyat biçimi olarak kabul edilebilir. Başka bir ifadeyle, sadece eğlence amaçlı değil, aynı zamanda yaşadıkları duyguları tartışmak gibi diğer sosyal işlevleri de yerine getirir bir niteliktedir (2016: 124).

Sinema, radyo, televizyon, bilgisayar gibi aygıtlara bağlı olarak ortaya çıkan yeni türlerin çağdaş anlatılar, bu aygıtların da çağdaş anlatıcılar olduğu öteden beri halk bilimcilerin üzerinde durduğu bir

⁴ Sosyal grupların kendi aralarında oluşturduğu ortak bir dil sistematigi olarak tanımlanabilecek jargon kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Burke ve Porter, 2014)

⁵ Gary A. Fine, her grubun kendine özgü bir kültürü olduğunu ve buna “idioculture” adını verdiğini belirtir. Fine göre idioculture, etkileşim hâlindeki bir grubun üyeleri tarafından paylaşılan ileriye dönük etkileşim temelli bilgi, inanç, davranış ve gelenekler sistemidir (1979:734). Buradan yola çıkan Emir İlhan ise “öğrenci folkloru” üzerine yaptığı bir çalışmada, “ideoculture” kavramının grup folkloru veya grup kültürünü karşılayabilecek bir terim olduğunu ve bu nedenle öğrenci folklorunun ayrı bir halk bilimi terimi veya alanı olarak var olabileceğini belirtir (2021: 23).

⁶ Asker folkloru ile ilgili örnek bir çalışma için bk. (Fidan, 2020).

⁷ Kentteki farklı sosyal grupların folkloru üzerine Türkiye’de de dikkate değer çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Grup folkloru üzerine ayrıntılı bilgi için Millî Folklor Dergisi’nin 71. sayısına bakılabilir.

konudur. Bu açıdan ortaya çıkan yeni bir teknolojik gelişme, beraberinde yeni bir kültürel sistem de yaratmaktadır. Örnek olarak sözlü gelenekte ortaya çıkan masal, matbaadaki gelişmeler neticesinde yazılı, sinema ve televizyon teknolojisiyle animasyon olarak görsel bir şekilde de varlık bulmuştur. Nebi Özdemir'in de belirttiği gibi "artık radyo, sinema ve televizyon, yeni masal anaları olarak işlev görmektedir" (2012: 251).⁸ Bilgisayar teknolojisindeki gelişmeler ve internetin keşfi ise folklor araştırmalarından oldukça farklı boyutların ortaya çıkmasını sağlamıştır. "Dijital kültür; 'internet kültürü', 'ara yüz kültürü', 'bilgisayar kültürü', 'e-kültür', 'siber kültür', 'sanal kültür', 'enformasyon kültürü' gibi farklı isimlerle anılsa da her bir isim özünde bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeye, internetin bireylerin hayatına girmesiyle değişen kültürel ve toplumsal yapıya işaret etmektedir" (Koç, 2022: 508). Ayrıca, "Kitle iletişim araçları, iletişimin toplumsal yönünü genişleterek mesaj çoğaltıcı bir işlev üstlenir (Avcı, 2021: 99)." Bu açıdan bakıldığında dijital mecraların her ne kadar folklorun yüz yüze iletişimiyle ters düşen bir yapıda olduğu düşünülse de, zaman ve mekân sınırlarını aşan yapısıyla etkin bir aktarım ve iletişim kanalı olduğunu söylemek mümkündür. Daha önce de belirtildiği gibi, bu tür teknolojik gelişmeler temelde kentleşme olgusuna dayandıkları için, bunlara bağlı olarak ortaya çıkan folklorik sistemleri de kent folklorunun bir parçası olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

Kent folklorunun oluşmasını sağlayan bu üç yön kapsamında yapılan çalışmalar, folklor literatürüne yeni kavramların girmesini sağlamıştır. Kentte folklorun değişim/dönüşüm süreçleri aynı zamanda gerçeklik/yapaylık tartışmalarını da meydana getirmiş ve bu tartışmalar sonucunda; "fakelore", "gelenegin icadı", "uygulamalı halk bilimi" yaklaşımları ortaya çıkmıştır. Şehirde oluşan meslekler ve toplulukların folklorunun incelenmesiyle "grup folkloru" ve "meslek folkloru" kavramlarını kent folklorunun bir alt alanı olarak görmekteyiz. Kitle-iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla da "ikincil sözlü kültür çağı", "netlore", "e-folklor", "dijital folklor" gibi kavramlar folklor literatüründe kullanılmaya başlanmıştır. Son olarak şunu da belirtmekte fayda var ki, kent folklorunun büyük oranda kentleşme ve teknolojik süreçlerdeki gelişmelere bağlı olduğu göz önüne alınırsa, ilerleyen dönemlerde kent folklorunda da çeşitli değişimlerin olabileceğini, yeni kavram ve yaklaşımların literatüre eklenebileceğini söylemek mümkündür.

Kaynaklar

- Aslan, Erkan. (2020). "Fakelore mu, Gelenegin İcadı mı, Uygulamalı Halk Bilimi mi? Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri Üzerine Bir İnceleme". *Millî Folklor*, 16/126: 75-85.
- Aslan, Erkan. (2022). *UFO Mitleri UFO'lar, Uzaylılar, UFO Dinî Akımları ve Medya Sektörü Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme*. İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Avcı, Cevdet. (2021). "Kent ve İmge: Televizyon Dizilerinde Gaziantep Simülasyonu". *Millî Folklor*, 17/130: 96-109.
- Burke, Peter ve Porter, Roy. (2014). "'Jargon' Kavramı Hakkında". (çev. Kerim Demirci). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (hızl. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır Teke). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 116-118.
- Derdiçok, S. Nükte. (2023). *Kent ve Kadın Türk Kültüründe Gün Olgusu*. Çanakkale: Hars Akademi Yayınları.
- Dorson, M. Richard ve Thoms, J. William. (2014). "William John Thoms ve 'Folklor Başlıklı Yazısı'". (çev. Serpil Aygün Cengiz). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (hızl. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır Teke). Ankara: Geleneksel Yayınları, 11-13.
- Dorson, M. Richard. (1970). "Is There a Folk in the City?" *The Journal of American Folklore*. 83/328: 185-216.
- Dundes, Alan and Pagter, R. Carl. (1991). *Never Try to Teach a Pig to Sing: Still More Urban Folklore from the Paperwork Empire*. Detroit: Wayne State University Press.
- Dundes, Alan. (2006). "Halk Kimdir?". (çev. Metin Ekici). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. (hızl. M. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayınları, 11-26.
- Dundes, Alan. (2014). "Folklor Nedir". (çev. Gülay Aydın). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (hızl. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır Teke.). Ankara: Geleneksel Yayınları, 16-18.

⁸ Sözlü kültürün televizyon gibi aygıtlar vasıtasıyla aktarılmasını olumsuz gören çalışmalar da mevcuttur. Neil Postman, televizyonun söylemi büyük oranda görsel imajla yani sözcüklerle değil görüntülerle aktardığı için sözün iletildiği mantıksal ya da tinsel ince ayrımları kolayca geri planda bıraktığını (2012: 16) belirtmektedir.

- Dundes, Alan and Pagter, R. Carl. (1992). *Work Hard and You Shall Be Rewarded: Urban Folklore from the Paperwork Empire*. Detroit, MI: Wayne University Press.
- Ersoy, Ruhi. (2012). "Halk Bilimi Çalışmalarının Gelişimine Paralel Olarak "Alan Araştırması" Kavramını Yeniden Düşünmek". *Millî Folklor*, 12/94: 5-13.
- Fidan, Süleyman. (2020). *Asker Folkloru*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları.
- Fine, Gary Alan (1979). "Small Groups and Culture Creation: The Idioculture of Little League Baseball Teams", *American Sociological Review*, 44/5: 733-745.
- İlhan, M. Emir. (2021). *Öğrenci Folkloru Antalya'da Eğlence ve Argo Üzerinden Bir Tahrir*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Koç, Rezal. (2022). "Dijitalleşen Kültür ya da Kültürün Dijitalleşmesi: Dijital Kültür Kavramı". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15/38: 500-513.
- Küçükbasmacı, Gülten. (2016). "Kültürel Bellek ve Süreklilik: Kına Gecelerinden Mezuniyet Kınalarına". *Millî Folklor*, 14/112: 73-94.
- Metin, Ezgi. (2006). "Kent Folkloruna Bir Örnek: Doktor Folkloru". *Millî Folklor*, 9/71: 34-38.
- Mumford, Lewis. (2019). *Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Değişimler ve Geleceği*. (çev. Gürol Koca ve Tamer Tosun). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Oğuz, M. Öcal. (2001). "Kentlerin Oluşumu ve Gelişimi Süreçlerinde Türk Halkbilimi". *Millî Folklor*, 7/52: 46-49.
- Oğuz, M. Öcal. (2014). "Çağdaş Kentte Bir Yeniden Canlandırma Örneği: Çiğdem Günü". *Millî Folklor*, 13/101: 25-39.
- Ölçer Özünel, Evrim. (2020). *Eşikteki Gecekondu Folklorunda İnsan - Zaman - Mekân*. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Özdemir, Nebi. (2012). *Medya, Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Postman, Neil. (2012). *Televizyon Öldüren Eğlence Gösteri Çağında Kamusal Söylem*. (çev. Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Radzi, B. Shaiful. (2016). "From Folklore to Urban Folklore: A Discourse." *Social Sciences and Humanities*, 24/3: 111-130.
- Tekin, Gözde. (2020). *Tasarlanmış Mekânlarda Kültürel Miras Aktarımı ve Yeniden Canlandırma: Hamamönü ve Çevresi*. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Doktora Tezi. Ankara.
- Yılmaz, Onur. (2022). "Kır Kökenli Çalışmalardan Kent Merkezli Çalışmalara: Kentleşme Odağında Türkiye'de Folklorun Gelişimi Üzerine Bir Deneme". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15/39: 797- 818.

DİJİTAL EKOLOJİ II: ENDÜSTRİ DEVRİMLERİ ve TOPLUM 5.0 HABİTATINDA KENT FOLKLORU ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Cevdet AVCI*

Giriş

20. yüzyılda kentleşmenin hayatın ritmini yükselten etkisi, 21. yüzyılda dijitalleşme ile birlikte artarak gündelik hayattan kültürel pratiklerin bütününe içine alacak genişlikte bir değişim-dönüşüm süreci yaratmıştır. Geleneksel tabirle, fen bilimleri doğayı incelerken doğanın sistematik döngüsü içerisindeki ölçülebilir veriler üzerinde biriken tanım ve terimlerle ilerler. Sosyal bilimler ise özellikle 19. yüzyıldan itibaren toplumsal-kültürel yapıları, olayları ve olguları incelerken değişim-dönüşüm süreçlerinin hızına ayak uydurmaya çalışmaktadır. Bu değişimin hızı kültürel yapıları tanımlamak ve tarif etmek adına sürekli yeni kavramlar, yaklaşımlar ve yöntemler geliştirmeyi gerekli kılmaktadır. Zira insanın sosyal-fiziki çevreyle kurduğu etkileşimlerin ürünü olan kültür, 21. yüzyıldaki bu etkileşim tarzlarının çeşitlenmesine bağlı olarak şekillenmektedir. Bir diğer nokta da kentleşme ve dijitalleşmenin sonuçlarına bakılarak yapılan tanımlamaların ve üretilen yeni terimlerin bir yanıyla evrensel nitelik taşıması, diğer yanıyla da kültürün yerellik doğasına uygun olarak her toplumu açıklamakta yetersiz kalmasıdır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak kapitalizm ve dijitalleşme ekseninde ilerleyen bir küreselleşme, sosyal bilimleri etkileyerek yeni kavramlar üretilmesini sağlamakta ancak bu millî kültürlerin kendi mecrasındaki özgün yapılarını açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Kültürel değişimin hızını arttıran dinamiklerin geri planında insanlığın eski çağlardan 21. yüzyıla gelinceye kadar geliştirdiği üretim-tüketim sistemleri vardır. Periyodik bir çizgide düşünürsek toplayıcı-avcı dönemden “süper akıllı toplumun” inşa edildiği bugüne dek endüstri devrimlerinin insan-toplum ilişkilerini ve sosyal hayatı belirleyen temel etkenlerden birisi olduğu söylenebilir. Son birkaç yüzyıl içerisinde Batı merkezli peş peşe gelen endüstri devrimleri, söz konusu değişim süreçlerine yön vermiştir. Bu durum bilindik yaşam pratiklerini ve kültürel yapıları insan ruhunun ve aklının kavramakta zorlanacağı biçimde karmaşık bir hâle getirmektedir. Genel anlamda sosyal bilimler Batı merkezli gelişen yeni toplumsal yapıları ve kültürel olguları incelemekte, bizim çalışma alanımız olan folklor da disiplinlerarası bir çabayla bu süreci anlamaya çalışmaktadır. Folklorun hem Batı literatürü bakımından ortaya koymuş olduğu çalışmalar hem de Türkiye’deki entelektüel arayışları bu zeminde ilerlemektedir.

Bilim tarihi açısından bakıldığında toplumsal dönüşümler ve kültürel değişimler konusunda 19. yüzyıldan itibaren bütün sosyal bilim dallarında önemli farkındalıkların oluştuğu söylenebilir. Folklor disiplini açısından bakıldığında ise müstakil bir çalışma alanı olarak ortaya çıkışı ve hemen bir adım sonra temel kavramlarını yeniden tanımlama ihtiyacı, 20-21. yüzyılda kentleşme ve dijitalleşme olarak ortaya koyduğumuz değişim dinamiklerine bağlı olarak gelişmiştir. Bu çerçevede halk kimdir, halk bil-

* Doç. Dr. Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Gaziantep/Türkiye. cavci@gantep.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0948-1659.

gisi nedir, alan/saha neresidir ve folklor hangi yöntem ve yaklaşımlarla halk bilgisi ürünlerini inceler gibi temel problemler daima gündemde olmuştur. Bu arayışın sebebini folklorun kültürel hayattaki değişimin hızına ayak uydurma çabası olarak belirlemek yanlış olmayacaktır kanaatindeyiz.

İnsanlığın tarla tarımına geçişi ve tekerleğin icadından sonra en önemli buluşu olarak ortaya çıkan buharın bir enerji kaynağı olarak kullanımı, üretim araçlarının yenilenmesini ve seri üretim biçimlerinin hızla yaygınlaşmasını sağlamıştır. 18. yüzyılda Batı’da bu süreçte başlayan endüstri devrimleri bir yanyıla ekonomik hayatı şekillendirirken diğer yanyıla sosyokültürel sistemleri etkilemiştir. Burada konumuzla ilgili olarak folklorun kendi içerisinde tartışmış olduğu yukarıda ifade ettiğimiz temel kavramlar başta olmak üzere “gelenek kültürünün” kentte yeniden inşa edilişi ve bir paylaşım ortamı olarak da medya araçlarının ortaya çıkışı folklor disiplininin çehresini değiştirmiştir. Bu bağlamda bakıldığında köy ve köy çevresi odaklı folklor çalışmalarına öncelikle kent merkezli araştırmalar daha sonra da medya kültürü çalışmaları eklenmiştir.

Bu çalışmanın problemini, peş peşe gelen endüstri devrimleri sonucu gelişen kültürel değişim süreçleri ve bu süreçleri yönlendiren kavramlar arasında sayılan yapay zekâ örneği gibi dijitalleşme ve Toplum 5.0 etkenlerine bağlı olarak şekillenen kent folkloru kavramıyla ilgili arayışlar teşkil etmektedir. Bugün artık teknoloji ile insan arasındaki ilişkinin teknolojinin hayatı kolaylaştırması boyutunu geçerek bir kültürel etkileşim aşamasına geldiği ortadadır. İnternet erişimi ve mobil cihazların yaygınlığı bu etkileşimi neredeyse sınırsız hâle getirmektedir. Ancak çalışmada insan ve teknoloji arasındaki ilişkinin kent folkloru boyutu ele alınarak değerlendirilmiştir. Konu ile ilgili sosyoloji ve iletişim gibi alanlar başta olmak üzere ilgili literatür hızla genişlemekte olup folklor alanındaki süreli yayınlarda da dijitalleşmenin getirdiği yeni kavramlarla halk kültürü incelemelerinin arttığı görülmektedir. Başlıkta endüstri devrimleri ve Toplum 5.0 habitatu olarak ifade ettiğimiz bugünün dijital dünyasında aslında henüz Türkiye’deki folklor çalışmaları içerisinde tam anlamıyla yerine oturmamış olan kent folklorunun teknoloji ile etkileşimi, geleceğin kültürel yapıları adına önemli sorgulamalar içermektedir. Biz de bu arayış ve sorgulamalar içerisinde daha önce “Dijital Ekoloji 1: Geleneksel Bilginin Medya Serüveninde Youtube’daki Tarım ve Hayvancılık Temalı İçerikler” (Avcı, 2023) başlığıyla sosyal medya merkezli ortaya koymuş olduğumuz makaledeki yaklaşıma paralel olarak kültürel değişimin ayak izlerini ve yönünü kent folkloru bağlamında sürdürdük. Çalışmada öncelikle folklorun gelişim tarihi konumuzla ilişkili boyutuyla kısaca ele alınarak kent folkloru ve kültürel değişim konusu üzerinde durulmuş daha sonra endüstri devrimlerinin kısa tarihi hakkında bilgi verilerek dijitalleşme ve Toplum 5.0’ın bu değişime etkileri değerlendirilmiştir.

Folklor/Kent Folkloru ve Kültürel Değişim

Teknolojik gelişmelerin sosyal değişmeyi getirdiği ve bunun da kültürel değişimleri tetiklediği, yakın tarihe bakıldığında somut örneklerle görülmektedir. Bu değişimlere bağlı olarak da bilimsel disiplinler şekillenmiştir. Batı’da ortaya çıkan endüstri devrimleri yaşanan değişim süreçlerinin ortaya çıkartmış olduğu ekonomik refah ve entelektüel birikim, bilim ve sanat hayatında yeni arayış ve üretimleri doğurmuştur. Bu çerçevede folklorun Avrupa’daki ve Türkiye’deki gelişim tarihine bakıldığında geri planda önemli tarihsel olayların yaşandığı görülür. Müstakil bir bilim dalı olarak folklorun ortaya çıkışı ve erken dönem folklor çalışmalarının şekillenmesi Avrupa’daki tarihî, siyasi, ekonomik ve kültürel şartlara bağlı olarak ilerlemiştir. Araştırmacıların Avrupa’nın “Yenidünyaya” yaptığı Coğrafi Keşiflere kadar götürdüğü folklor çalışmaları tarihi, bilimsel anlamda 19. yüzyılda teşekkül etmiştir. Dursun Yıldırım’ın (1998: 43) da ortaya koymuş olduğu Coğrafi Keşiflerin Avrupa’da yarattığı zihinsel dönüşüm Reform ve Rönesans hareketlerini, bir adım sonra da halk hayatına bakışı değiştirecek olan romantizm akımını ortaya çıkarmıştır. Batı’da 1789 Fransız İhtilali ile birlikte söz konusu bakış açısı, ulus kimliği yaratmanın temelini halk hayatı ve halk kültürüne dayanması gerektiği anlayışına dönüşmüştür. M. Öcal Oğuz’un folklor araştırmalarının tarihi ile ilgili verdiği bilgilere göre Avrupalıların Amerikan yerlileriyle ilgili ortaya koyduğu “ilkel, barbar vahşi” yaklaşımları ve bu insanları tanıma süreçlerinde “soylu vahşi” mitini yaratarak yaptığı çalışmalar kendi kültürlerine ilgiyi de arttırmıştır (Oğuz, 2010: 1). Avrupalı gezginlerin

ve kâşiflerin Yenidünya’da ötekini görmeleri ile başlayan merak duygusu kendi orijinal kültürlerini arama anlama ve anlamlandırma çabasına yönelmiştir. Bu süreç ise sosyal bilimler içerisinde doğrudan halk kültürünü ve halk hayatını araştıran, derleyen, inceleyen ve değerlendiren bir bilim dalı olarak folkloru ortaya çıkarmıştır.

Avrupa Orta Çağ’ından folklorun bir bilim dalı olarak doğmasını ve gelişmesini sağlayan Batı merkezli bütün dünyayı etkileyen olaylar zinciri ve bunların sonuçları, sonraki süreçte de folklorla olan etkisini sürdürmüştür. Batı devlet ve siyasal sistemlerinin uluslaşma çabaları başta olmak üzere kültürel ve akademik anlamda folklorun beklentiler daima yüksek olmuştur (bk. Öztürkmen, 2006). Başka bir cepheden bakıldığında bu durum folklorun kendi içerisinde akademik anlamda iddialı bir bilim alanı olarak inşa olmasını sağlamıştır. Özkul Çobanoğlu’nun folkloru doğuran felsefi temelleri aradığı “Bilim Felsefesi Bağlamında Halkbilimi ve Halkbilimsel Bilginin Teleolojik Serüveni” (2000) başlıklı yazısında ortaya koyduğu gibi folklor bir yanıyla ulus inşa edecek bir veri tabanını bir topluma sunarken diğer yanıyla “hem beşerî hem de bir sosyal bilim” olarak gelişmiştir. Bunun geri planındaysa kültürün bireysel ve toplumsal anlamda öğrenilmiş sembolik davranışlar bütünü olması yatmaktadır. Kültürün bu çok yönlü yapısı her boyutuyla kültürü inceleme iddiasında olan folklorun araştırma yöntemi ve tekniklerini şekillendirmiş ve aynı zamanda bir sosyal bilim olarak folkloru farklı disiplinlerin kavşağında konumlandırmıştır. Bu ise henüz başlangıçtan itibaren siyasal sistemlerin toplum bilimlerinden beklentileri ve folklorun entelektüel anlamda buna cevap verebilme çabasıyla da ilgilidir. Bu bağlamda disiplinlerarası bir bilim olarak folklor, “Edebiyat, Tarih, Antropoloji, Sosyoloji, Psikoloji, Felsefe, Etnoloji, Coğrafya, Etnografya, Arkeoloji, Hukuk, ilahiyat, Mimarlık, Sanat Tarihi, Sahne ve Gösteri Sanatları, El Sanatları, Giyim Tasarımı ve Kreasyon, İç Mimari, Şehircilik Çalışmaları, Gıda Mühendisliği, Endüstri Mühendisliği, Ziraat Mühendisliği, Veterinerlik, Eczacılık, Sinema Çalışmaları, Kadın Çalışmaları, Kütüphanecilik Bilimleri, Dilbilimi, Göstergibilim, iletişim Bilimleri” (Çobanoğlu, 2000: 24-30) gibi farklı bilim dallarıyla ilişki kurarak veri, yöntem, bakış açıları noktasında alışveriş içerisinde. Dolayısıyla folklorun ilişkide olduğu bilim dallarının kendi içerisindeki gelişimi ve dönüşümü de folkloru etkilemektedir. Burada folklorun bir “açık sistem” olarak kendi gelişim serüvenindeki paradigma dönüşümlerini de kaydetmek gerekir. Girişte ifade ettiğimiz kültürel hayattaki değişim hızı folklorun da aynı hızla araştırma yöntem ve teknik arayışlarını sürekli kılmaktadır. Pek çok araştırmacının ortaya koyduğu gibi bu dinamizm bugün de devam etmekte olup temel yaklaşım olarak erken dönem folklor araştırmalarının metin merkezli odaklanması, ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara göre gelişerek yeni kültürel değişim ve bakış açılarıyla birlikte bağlam merkezli araştırma yöntem ve tekniklere evrilmiştir (bk. Ekici, 2000; Çobanoğlu, 2005).

Avrupa’da birkaç yüzyıl içerisinde felsefeden koparak bağımsız birer bilim dalı haline gelen sosyal disiplinler içerisindeki arayışlar ve etkileşimler folkloru doğurmuştur. Metin Ekici’nin de ifadesiyle “endüstri ve teknoloji alanındaki buluş ve yaratmalar” (2000: 2) ise folkloru daima yenilikçi kılarak bilimsel paradigma değişimlerine açık hâle getirmiş, kendi temel kavramlarını sürekli güncellemesini sağlamıştır. Erken dönem geleneksel folklor çalışmalarının bu çalışmadaki genel bakış açısına göre geri planında teknik ve bilimsel gelişmeler ile sanayileşme ve kentleşmeye bağlı kültürel değişim süreçleri yer almaktadır. Köy ve köy çevresindeki halk bilgisi ürünlerini derleme, tasnif etme ve inceleme çalışmaları bir adım sonra kent folkloru çalışmalarını ortaya çıkartacak yöne gitmiştir. Bu süreçteki temel sorgulamalar içerisinde hem “Avrupa folklor tarihi” (bk. Cocchiara, 2017) bakımından hem de Türkiye’deki folklor araştırmaları içerisinde kendine özgü şekilde devam eden halk, halk bilgisi, tür, şekil, metin ve bağlam gibi kavramların yeniden tanımlanması sonucunu doğurmuştur. Zira aşağıda kısaca değinileceği üzere Batı’da öncelikle sanayileşmeye bağlı olarak artık yeni kent olgusu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kültürün geleneksel boyutuyla yeniden üretildiği kültürel yapıların ortaya çıktığı bir alan olarak kentler birer kültürel ortam olmuştur. Bir mekân olarak kent ortamında bütün kültürel pratikler yeniden şekillenmiş ve kent ve insan arasındaki ilişki yeni kültürel bağlamların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ayrıca kent ortamında gelişen sosyal gruplar, iş bölümüne bağlı olarak gelişen meslekler, yeni eğitim öğretim-or-

tamları gibi pek çok etken folklorun temel kavramlarından olan halk ve halk bilgisi terimlerinin sorgulanmasını zorunlu hâle getirmiştir. Bu da başlangıçtaki “folklor nedir” (Dundes, 2005) sorusunu daha ileriye taşıyarak folklorun kent ortamında ve bir adım sonra da medya ortamlarındaki anlamlarını arayıya dönmüştür.

Batı’daki hızlı kültürel değişim süreçlerinin bir yansıması olarak folklorun kendini sorgulama süreçleri içerisinde yukarıda sıraladığımız anahtar kavramlar yeniden tanımlanmıştır. 19. yüzyıl Avrupa’sında halk kavramı tarif edilirken toprağa ve sosyoekonomik çevreye bağlı bir yaklaşımla ele alınmış bu da folklorun çerçevesini şekillendirmiştir. Avrupalı araştırmacılar halkı köy ve köy çevresinde yaşayan seçkin-medeni ve ilkellerle tezat insan grupları varsayımıyla ele almışlardır. Folklor da bu grupların kültürel kalıntılarını inceleyen bir bilim dalı olarak görülmüştür. Ancak kentleşmeyle birlikte büyük nüfus hareketlerinin ortaya çıkışı ve kentlerde de kültürel yapıların varlığı, Batı’da folklorun kapsamını genişletmiştir. Alan Dundes (1998: 139-157) öncelikle folklor araştırmalarının zeminin oluşturan halk kavramını meşhur “Halk Kimdir?” yazısında yeniden ele alır ve çerçevesini çizer. Dundes; halkı toprağa bağlı, okuryazar olup olmama veya bir sınıfsal kategoriye tabi olma şartlarından kurtararak başka bir çerçeveye oturtur. Ona göre halk, ortak bir faktörü paylaşan insan grubudur. Bu insan grubunun paylaştığı müşterek unsur dil, inanç, giyim-kuşam, yeme-içme, meslek, mimari vb. herhangi bir kültürel alana veya bunların bütününe ait olabilir. Dundes’in ortaya koyduğu ve kabul gören bu yaklaşım kenti bir kültürel ortam olarak kabul etmenin ötesinde folklorun çalışma alanlarını ve çerçevesini genişletmiştir. Başlangıçta mit-masal odaklı halk edebiyatı çalışmaları ağırlıktayken araştırmalar artık halk hayatına ait bütün geleneksel bilgi sistemlerini içine alan bir yöne doğru gitmeye başlamıştır. Halk oyunları, halk müziği, halk hekimliği, halk mimarisi, halk hukuku, el sanatları, geleneksel meslekler gibi bir kaçını sıralayacağımız pek çok konu folklorun çalışma alanı hâline gelmiştir. Bu genişleme folklorun araştırma yöntem ve tekniklerini de etkilemiş folklorcuların sahip olması gereken bakış açısına yansiyarak akademik ve teknik donanımının artmasını zorunlu kılmıştır.

Folklorun temel kavramlarının yeniden tanımlanmasını gerektiren kent olgusu elbette 19. yüzyılda ortaya çıkmamıştır. Sanayi Devrimi öncesi Batı’da ve bütün dünyada hâlihazırdaki tarihî kentler belirli bir kültürel hayatın var olduğu yaşam alanlarıdır. Batılı araştırmacıların folkloru başlangıçta sadece köy ve köy çevresindeki halk hayatına ait kültürel kalıntılarla sınırlamış olması kentleri folklorun gündemine daha sonra getirmiştir. Bunu sağlayansa tarihî kentler değil sanayi kentleridir. Mübeccel Kıray (1998: 10-11), kentlerin oluşum tarihiyle ilgili bilgi verirken bitki ve hayvanların birbirine yakın tarihî süreçlerde evcilleştirildiğini böylece “tarihteki ilk büyük inkılap” olarak toprağa bağlı yaşamın geliştiğini söyler. Böylece yiyecek biriktirme ve koruma nüfus artışını sağlamış, yerleşik düzen yaygınlaşmıştır. Batı’da sanayileşmenin başlamasına kadar geline süreçte kentler belirli meslek gruplarının ortaya çıktığı ve insanların ihtiyaçlarına göre şekillenen bir yapıda gelişmiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bilindik kültürel yaşam tarzlarını değiştiren yeni yaşam alanı ise sanayi tipi kentlerle birlikte ortaya çıkmıştır. Kıray, Batı’da başlayan modern sanayinin getirdiği yeni yerleşim biçimlerinin doğurduğu sosyal örgütlenmeleri açıklarken şu tespitleri yapar:

Modern sanayi toplumlarında şehirler sanayi, toplama dağıtma ve mali-idari merkez fonksiyonuna sahiptir. Buhar, elektrik, içten patlar motor gibi gayri uzvî enerjinin sanayi ve zirai üretime, ulaşıma ve haberleşmeye tatbiki, olağanüstü nüfus birikimini, büyük bir fazla üretimi, geniş çapta ve etkili bir şekilde farklılaşma ve örgütlenme imkânını yaratmıştır. Dünya üzerinde çok daha geniş bölgeler arasında seri ve etkili sosyal ve ekonomik ilintiler kurmak, haberleşmek mümkün olmuştur. Modern şehirlerin iç düzeni de bu geniş temasları, gayri uzvi enerji ile üretimi ve ulaşımı, farklılaşmış ihtisaslaşmış sosyal örgütlenmeyi aksettirir (Kıray, 1998: 10).

Mekân olarak yeni kentin daha geniş ve karmaşık bir fiziki-sosyal örgütlenmeyi doğurması ise kentteki kültürel hayatı şekillendirmiştir. Bir yandan geleneksel fiziki çevreden kente taşınan kültürel unsurlar yeni mekânın şartlarına göre biçimlenirken diğer yandan kent bir kültürel yaşam alanı olarak yeni verimlerin üretildiği bir yer olmuştur. M. Öcal Oğuz (2001) “Kentlerin Oluşumu ve Gelişimi Süreçlerinde Türk Halkbilimi” başlıklı yazısında 20. yüzyılı işaret ederek köylü nüfusun eriyerek kentleşmesinin araş-

tırmacılar tarafından başlangıçta alanın daralması şeklinde yorumlandığını daha sonraysa yeni kültürel alanların farkına varılarak “kent folkloru” kavramının üretildiğini söyler. Folklor çalışmaları böylece yeni bir “açılım-ivme” kazanarak yoluna devam etmiştir. Oğuz aynı yazısında dünyadaki folklorlara bakış açısının değişimi, kuram ve yöntem yeniliklerinin Türkiye’den yeterince izlenemediği tespitini de yapmıştır (bk. 2001: s. 46-47). Elbette söz konusu makalenin yazıldığı tarihten bugüne gelindiğinde Türkiye’deki çalışmaların da kültürel değişim süreçlerini dikkate alarak hızla güncellendiğini ve geliştiğini, ilerlediğini söylemek gerekir.

Erken dönem folklor çalışmalarının kırsal odaklı bakış açısından kente ve kent folkloruna yönelişi sürecinde ufuk açıcı bir değişim yaşayan bir diğer anahtar kavram alan/saha olmuştur. Dundes’in halk kavramını yeniden tanımlayışının geri planında öncelikle halk bilgisi ürünlerinin üretilip aktarıldığı alanın genişlemiş olması vardı. Türk folklor çalışmalarında bu yeni bakış açısının tam anlamıyla kabul görmesi ve/veya çalışmalara yansması 2000’li yılların başlarına kadar sürmüştür. Türk folklor araştırmaları eski anlayışa göre ağırlıklı olarak kır-köy merkezli devam etmiş bu da halk edebiyatı eğilimli çalışmaları yoğunlaştırmıştır. Burada şunu da eklemek gerekir ki bu gecikme yalnızca folklor araştırmacılarının yeni bakış açılarına göre kendilerini güncelleyememeleriyle ilgili değildir. Türkiye’deki kendine özgü ekonomik ve sosyokültürel serencam Batı’dan farklı bir kentleşme sürecini doğurmuştur. Dolayısıyla kentte bir kültürel yapı hızla gelişirken kır-köy çevresindeki halk kültürünün zenginliği bugün bile geleneksel anlamda derleme faaliyetlerinin devam etmesine neden olmaktadır. Bu derleme faaliyetlerinin kısmen de olsa yoğunluğunun azalması Türk folklor araştırmacılarının dikkatini alan/saha kavramının değişimi ile kent folkloru ve elektronik/dijital kültür ortamına çekmeye başlamıştır. Ruhi Ersoy’un (2012) da ifadeyle folklor araştırmacısının alanı neresi problemi ortaya çıkmış bugün bir folklorcu için alan, “köy mü, kent mi; bir meslek grubu söz konusu olduğunda o mesleğin icra edildiği yer mi, yoksa elektronik ortam mı” sorularına cevap aranmaya başlanmıştır. Bu soruların cevapları folklorcunun da sahip olması gereken donanımları belirleyecektir. Ersoy’a göre; “halk tanımının ve halk bilgisinin sınırlarının değişerek alan kavramının yeni boyutlar kazanması, halk biliminin sosyal bilimlerin kesişme noktasında olduğu anlayışının yerleşmeye başlaması, teknolojinin sağladığı imkânlar bir yandan halk bilimi araştırmacısına çalışılmayı bekleyen nice konuyu sunarken bir yandan da derlenen malzemenin inceleme ve değerlendirme metotlarının da yeniden gözden geçirilmesi, yeni alan araştırması teorileri üzerine yoğunlaşarak araştırmacının donanımına eklemeler yapması gerçeğini doğurmuştur.” (2012: 13).

Burada folklor çalışmalarının teşekkülü ve kent folkloruna evrilen süreci birkaç anahtar kavram etrafında ortaya koymaya çalışırken Türkiye’deki çalışmaların kendine özgü yapısını daima dikkate almak gerektiğini de vurgulamalıyız. Zira yukarıda genel olarak bahsettiğimiz Batı’da folkloru ortaya çıkartan şartlardan bağımsız olarak folklor disiplini, Osmanlı Türkiye’sinden Cumhuriyet Türkiye’sine uzanan süreçte büyük değişim hareketleri ile birlikte yol almıştır. Bizim folklorun doğasına da uygun olarak değerlendirdiğimiz akademik bakış açımıza göre; Türk halk kültürüne ait herhangi bir unsur alınıp incelenirken mutlaka bunun geri planındaki kültürel değişim dinamiklerini de dikkate almak gerekir. Bu bağlamda Türkiye’de folklorun sanayileşme ve kentleşme dinamiklerine bağlı olarak teşekkülü ve dönüşümü aslında birkaç yüzyıllık “Türk modernleşmesi”¹ serüveniyle birlikte olmuştur. 20. yüzyılın ortalarından itibaren hızlanan kentleşme süreci çok yönlü kültürel değişimleri ortaya çıkarmıştır. Okumayazma oranının artması bu süreçte sözlü kültür ile birlikte yazılı kültürün de yaygınlaşmasını ve bir adım sonra da yüzyılın sonlarına doğru elektronik kültür ortamının etkisinin artmasına neden olmuştur. Başka bir çalışmanın konusu olmakla birlikte Türk modernleşmesi sonuçları itibariyle bütün sosyal bilim alanları tarafından ayrıntılı olarak ele alınıp incelenmesi gereken bir çerçeveye sahiptir tespitini yapmak yanlış olmayacaktır. Zira bize göre Türk modernleşmesi; Batı’yı takip, taklit, terkip ve tenkitin bir arada olduğu sürekli bir ikilemli arayışı içermektedir.

¹ Türk modernleşmesi sürecinin ortaya çıkardığı kültürel, siyasal ve toplumsal dönüşümlerin genel çerçevesiyle ilgili kapsamlı bilgi için bkz. Kuran, Ercüment. *Türk Çağdaşlaşması Çileli Bir Yolda İlerleyiş*. Akçağ, Ankara, 1997; Karpat, Kemal Haşim. *Osmanlıda Değişim Modernleşme ve Uluslaşma*. (çev. Dilek Özdemir), İmge Kitabevi, Ankara, 2006; Lewis, Bernard. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. (çev. Babür Turna), Arkadaş Yayınları, Ankara, 2015; Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. Kronik Kitap, İstanbul, 2019.

Burada ortaya koymamız gereken bir husus da folklor çalışmalarının araştırma yöntem ve teknikleri, inceleme alanları, disiplinlerarası boyutu ve folklorun stratejik bir bilim alanı olarak tayin edilmesi gibi entelektüel konuların yalnızca genç folklorcuların merak ve arayışlarıyla ilgili olmayışıdır. Bilimsel işleyişin doğasına uygun olarak belirli bir gelenek ve birikime dayanan folklor çalışmalarındaki bu arayış ve sorgulamalar her kuşaktan araştırmacının gündeminde olmuştur. Bu bağlamda Türk folklor araştırmalarının yönünü tayin eden önemli araştırmacılardan birisi olan Dursun Yıldırım'ın konuyla ilgili şu tespitlerini ekleyerek bu faslı tamamlamak yerinde olacaktır:

Günümüzde folklor araştırmaları bir yandan çağdaş milli kültürlerin oluşturulmasına yardımcı olurken, bir yandan da, dışarıya doğru, yeni 'yaşama sahaları' temin etmeye yönelik çalışmalara, hız veren bir hüviyet kazanmıştır. Çağımız dünyasında, istisnai durumlar bir tarafa bırakılacak olursa, 'sıcak savaş' yerini büyük ölçüde bu yöndeki 'kültürel savaş'a bırakmıştır. İkinci tür savaşın en önemli elemanı tanıma, tanıtmaya ve yayılma aracı olan folklor araştırmalarıdır. Bir milletin kendini tanıtmaya ve başka milletleri tanıması, öğrenmesi için yararlanacağı en mükemmel kaynak folklor (...) (Yıldırım, 1998: 48).

Erken dönem folklor araştırmalarının kır-köy çevresindeki halk bilgisi ürünlerine odaklanarak şekillenmesi sonrasında kentleşmeye bağlı olarak yeni yöntem ve yaklaşımlarla kent folkloru kapısının açılmasıyla folklorun çerçevesi genişlemiştir. Ancak peş peşe gelen endüstri devrimlerinin başlangıç aşamalarındaki temel işlevi seri üretimi ve tüketim biçimlerini şekillendirme olurken daha sonra geliştirilen teknolojilerle birlikte asıl etkisi kültürel alanda görülmeye başlamıştır. Dolayısıyla folklorun kentleşme süreci ile birlikte genişleyen çerçevesinin ulaşım ve iletişim teknolojileri bağlamında bir sonraki aşamaya geçerek dönüştüğünü görmekteyiz. Çalışmanın başlığında işaret ettiğimiz endüstri devrimleri ve Toplum 5.0 gibi anahtar kavramlar ışığında kent folklorunu şekillendiren dinamikleri kısaca ele alarak değerlendirmemize devam edelim.

Endüstri Devrimleri-Toplum 5.0 ve Kültür Değişimleri Ekseninde Kent Folkloru

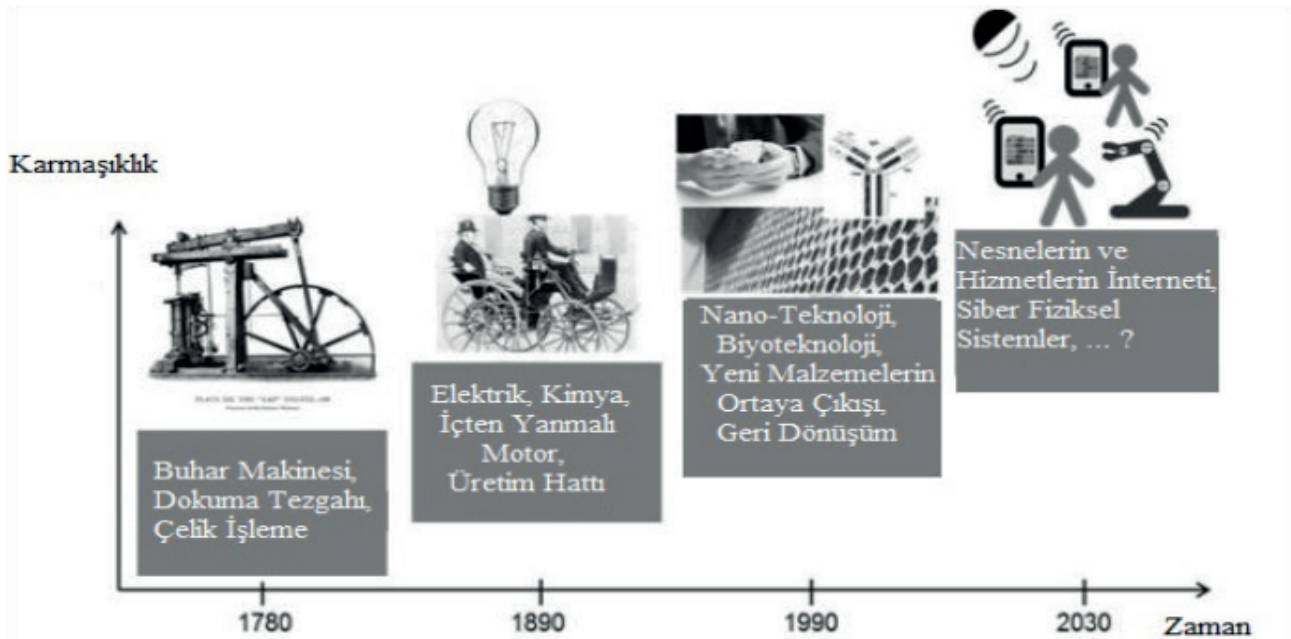
Avrupa'da başlayan ve Batı'da endüstri devrimlerinin üst üste gelmesiyle 20. yüzyılda ekonomi-politik sistemlerin değişmesi ve üretim-tüketim biçimlerinin yenilenmesi kentleri yoğun toplumsal hayatın merkezi hâline getirmiştir. Kentleşmenin yarattığı sosyal değişimler kültür değişimlerini ortaya çıkarmış bu da bir adım sonra kültürü inceleyen bilim dallarının araştırma alanlarını genişletmiştir. 20. yüzyıla bakıldığında büyük savaşların, yıkımların göçlerin ve yeniden inşaların olduğu; dünyadaki bütün ülkelerin ve kültürlerin bu süreçten etkilendiği görülür. Ulaşım ve iletişim sistemlerindeki bilimsel gelişmeler teknolojik olarak insan hayatına yansımış, bu yüzyılda bütün bilgi sistemlerine insanlığın erişimi de kolaylaşmıştır. Bu erişim sürecinde yazılı kültürün ve sonrasında elektronik kültür ortamlarının yaygınlaşması önemli bir etken olmuştur. Yine bu yüzyılda bugün yapay zekâ teknolojileri noktasına gelen dijital dünyadaki gelişmelerden kısaca bahsetmeden önce insan-kültür ve teknoloji arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından Erol Güngör'ü anmak yerinde olacaktır. Erol Güngör Kültür Değişimleri ve Milliyetçilik başlığı altındaki çalışmasında konuyla ilgili öngörülerde bulunurken köye gelen bir traktörün tarımsal üretimi kolaylaştırmanın ötesinde ortaya çıkardığı kültürel sonuçların önemli olduğunu tespiti yapar. Güngör, teknoloji ve kültür arasındaki ilişkiyi şu şekilde ortaya koyar:

Teknolojideki değişimlerin insanların davranış ve düşüncelerinde birçok değişimlere yol açması, artık ders kitaplarının standart bilgisi haline gelecek kadar harcıalem olmuştur. Her şeyden önce, teknolojik değişim kendi başına bir tavır ve davranış değişimi demektir: İnsanlar bir işin nasıl yapılacağı -ve dolayısıyla nasıl bir mekanizma ile yapıldığı ve ne gibi neticeler doğurduğu- konusunda yeni bir anlayış kazanmışlar; davranış alışkanlıklarını bu yeni işleyiş tarzına göre ayarlamaya başlamışlardır. Karasabandan traktöre geçen insan, en azından makine gücünün insan ve hayvan gücüne olan üstünlüğü, daha çok makineleşmenin daha çok zaman ve emek tasarrufu olduğunu, makinenin üretim gücünün üstünlüğü sayesinde kendi hayatının -ve dolayısıyla etrafındaki hayatın- hiç değilse bazı noktalarda önemli ölçüde değişeceğini düşünür (Güngör, 2011: 21).

Erol Güngör'ün bu tespitleri ve aynı çalışmada yapmış olduğu daha sonraki değerlendirmeleri; teknik ilerlemelerin sosyal gelişmeleri, sosyal gelişmelerin de kültür değişimlerini ortaya çıkarttığı üzerine

kurulmuştur. Bugünden bakıldığında Güngör'ün bu tespitlerinin doğruluğu genel olarak sosyal bilimler ve folklor çalışmalarının gelmiş olduğu aşamalar bakımından açıkça görülmektedir. Kentleşmeye ve teknolojiye bağlı sosyal değişmelerin ortaya çıkarttığı kültürel ortamlar Walter J. Ong'un (2012) sözlü, yazılı ve elektronik kültür olarak kavramsallaştırdığı üç evreyi ifade etmektedir. Sözlü kültür doğası gereği erken dönem folklor çalışmalarına konu olan yazı öncesi kültürel yapıları içermektedir. Yazılı kültür, kentleşmeyle birlikte yaygınlaşan okuryazarlığın artmasına bağlı olarak gelişmiştir. Elektronik kültür ortamı ise bizim bu çalışmada endüstri devrimleri, yapay zekâ ve Toplum 5.0 kavramlar üzerinden değerlendirdiğimiz teknoloji ile kültür arasındaki ilişkiyi yansıtan gelişmeleri içermektedir. Bu süreçte telgrafın icadı ile başlayan iletişim teknolojilerindeki gelişmeler devam etmiş; radyo, sinema, televizyon ve internetle bugünkü noktaya gelmiştir.

Yukarıda ortaya konulduğu üzere insan ve teknoloji arasındaki ilişkinin kültürel sonuçlarının geri planında endüstri devrimleri bulunmaktadır. Endüstri devrimlerinin üretim-tüketim biçim ve tarzlarını değiştirmesi yeni yaşam alanlarının oluşmasını sağlayarak sosyal grupların ve kültürel yaratım-aktarım ortamlarının gelişimini hızlandırmıştır. Bugün folklor bağlamında konuştuğumuz kültürel sonuçlar bu değişim-dönüşüm süreçlerinin ürünüdür. Uwe Dombrowski ve Tobias Wagner, endüstri devrimi terimini "teknolojik, ekonomik ve sosyal sistem değişimi" (2014: 100) şeklinde açıklar. Yine aynı yerden alıntıyla, 18. yüzyılın ortalarında İngiltere'de başlayan endüstri devrimleri süreci, ABD ve Avrupa ülkelerine yayılarak tarım toplumundan endüstri toplumlarına geçişi doğurmuştur. Dombrowski ve Wagner dört endüstri devrimini ortaya çıkartan teknoloji basamaklarını şu tabloyla ortaya koymuşlardır:



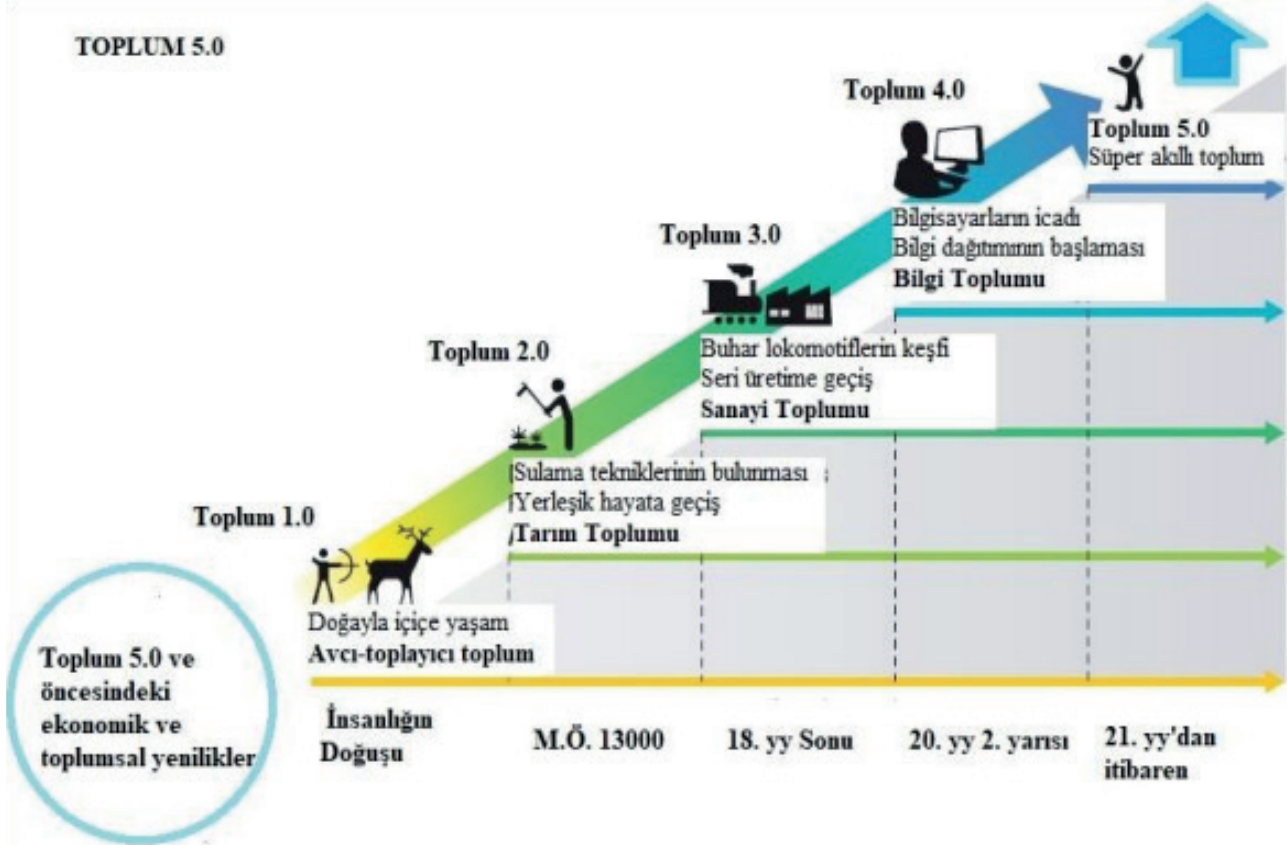
Tablo 1: Dombrowski ve Wagner 2014'ten Türkçeye aktaran Saracel ve Aksoy 2020.

Buna göre:

1. Endüstri Devrimi: Su ve buhar gücüyle çalışan mekanik üretim tesislerinin kurulması,
2. Endüstri Devrimi: Elektrikle çalışan kitle üretim tesislerinin kurulması ve işbölümünün ortaya çıkması,
3. Endüstri Devrimi: Elektronik ve bilgi teknolojilerinin kullanımı ve üretimde otomasyonun başlaması,
4. Endüstri Devrimi: Üretim ortamı ve yeni teknolojiler (siber fiziksel sistemler, bulut bilişim, nesnelerin interneti, vb.) arasında işbirliğinin sağlanması yoluyla minimum kaynak kullanımı ile maksimum çıktının alınması (bk. Sadıç, 2021: 57-78) olarak tanımlanmıştır.

Birbiri üzerine eklenerek ilerleyen endüstri devrimleri insanla teknoloji arasındaki ilişkiyi hayatın kolaylaşması noktasından çıkartarak kültürel bir etkileşim alanına çevirmiştir. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan sosyal değişmeler ise özellikle gelişmiş ülkeler tarafından yönlendirilmeye çalışılmak-

tadır. Teknoloji ve insan arasındaki kültürel etkileşimin doğuracağı sonuçlar bir yandan öngörülmeğe çalışılmakta diğer yandan da ortaya çıkacak olan risklere karşı önlemler alınmaktadır. Bu bağlamda Endüstri 4.0 sonrasında teknolojik atılımların üretim sistemlerini daha ileri boyuta taşıyacağı öngörülmeye başlanmıştır. Japonya'da 2016 yılında Bilim ve Teknoloji Temel Planında Fukuyama'nın (2018) ifadesiyle vizyon ve strateji olarak ifade edilen bir diğer kavram olarak Toplum 5.0 ortaya çıkmıştır. Bu kavram ise tarım ekonomisinden deniyim ekonomisine uzanan bir çizgide yarının akıllı toplum modelini karşılamaktadır.



Tablo 2 Fukuyama 2018'den Türkçeye aktaran Sadıç 2021'den alınmıştır.

Fukuyama geçmişten bugüne ekonomik üretim-tüketim biçimlerine bağlı olarak gelişen toplum modellerini ise Tablo 2'de görüldüğü üzere şu şekilde sıralar: Toplum 1.0'ı, doğa ile uyumlu bir arada avlanan ve toplanan insan grupları; Toplum 2.0'ı tarımsal üretime, artan organizasyon ve ulus inşasına dayalı gruplar; Toplum 3.0'ı, Sanayi Devrimi yoluyla sanayileşmeyi teşvik eden ve seri üretimi mümkün kılan bir toplum; Toplum 4.0'ı, bilgi ağlarını birleştirerek katma değer sağlayan bir bilgi toplumu; Toplum 5.0'ı ise, refah içinde insan merkezli bir toplumu hedefleyen Toplum 4.0 üzerine kurulmuş bir bilgi toplumu olarak gelişmektedir (Fukuyama, 2018: 47).

İnsanın yaşam kalitesini arttırmaya odaklanan Toplum 5.0 modeli toplumsal, çevresel ve ekonomik refahı önceler. Toplum 5.0 insan değerini sorunun merkezine koyarak sanal ve fiziksel dünyayı uyumlu hâle getirmek için yeni teknolojileri ve uygulamaları kullanan Endüstri 4.0 kavramının bir evrimidir (Tavares vd. 2022: 17). Bir Japon ekonomi ve toplum konsepti olarak ortaya çıkan Toplum 5.0 hemen her alanda yeni yapılanmaları da ön görmektedir. Buna göre Sağlık 5.0, Eğitim 5.0, Çevre 5.0 gibi kavramlar etrafındaki süper akıllı toplumun yeni vizyon ve hedefleri ileri teknolojilere bağlı olarak oluşturulmuştur (bk. Narvaez Rojas vd. 2021). Şenay Sadıç, Endüstri 4.0'ın peşinden gelen yeni gelişmelerin çerçevesini ortaya koyarken süper akıllı toplum olarak tanımlanan Toplum 5.0'la ilgili öngörülerini şu şekilde sıralar:

Endüstri 4.0 akıllı üretim hedefini korumakla birlikte, toplumsal, çevresel ve ekonomik faydayı dengeli olarak hedeflememekte, üretimin hızlandırılmasını amaçlamaktaydı. Endüstri 5.0 modeli, Endüstri 4.0 teknolojilerini kullanarak sürdürülebilirlik de dahil olmak üzere birçok toplumsal hedefi gerçekleştirmek üzere yeni bir endüstriyel devrim yapılmasını hedeflemektedir. Endüstri 4.0 her sektör için akıllı bir ya-

pılanmayı gerektirmişti. Örnekler arasında akıllı üretim, akıllı tarım, akıllı turizm, akıllı binalar, vs getirilebilir. Benzer bir şekilde yeni endüstriyel devrim olan Endüstri 5.0 da Tarım 5.0, Turizm 5.0, Ulaşım 5.0 gibi bir çok sektörde değişikliklere yol açacaktır. Endüstri 4.0'da her sektörün önüne eklenen "akıllı" sıfatı Endüstri 5.0'da "akıllı ve sürdürülebilir" olarak güncellenebilir. Bu durumda önümüzdeki dönemde akıllı ve sürdürülebilir üretim, akıllı ve sürdürülebilir tarım, akıllı ve sürdürülebilir turizm, akıllı ve sürdürülebilir binalar sektörün yönünü belirleyecektir (Sadıç, 2021: 57-78).

Japonya'nın yüz yüze olduğu sosyo-ekonomik zorluklara karşı bir çözüm olarak önerilen Toplum 5.0, gelişmiş bir ülkeye geçiş için toplumun her katmanını bu sürece entegre etmeyi amaçlamaktadır. Bu açık toplum yapısı değişimi kucaklayan ve yeni endüstriler üreten olumlu bir döngü olarak tanımlanmaktadır. Özellikle, odak noktası toplumun refahı olan bu yaklaşımın paralel yönleri dört temel kavram üzerine kurgulanmıştır. Bunlar: "bir insan merkezli toplum", "siber uzayı fiziksel alanla birleştirmek", "bilgi yoğun toplum" ve "veri odaklı toplum". Toplum 5.0 çağının kendisi, teknolojik dönüşümün "insanları insanileştirmek" anlamına geldiğini belirtmektedir (Deguchi, Sameshima, 2018: 176; Deguchi, vd. 2018: 2; Oktradiksa vd. 2021, 1). Matsuoka ve Hirai'ye göre (2018: 25) Toplum 5.0 bir bütün olarak toplumun çıkarlarını dengeler ve toplumsal sorunların bireylerin çıkarları gözetilerek çözülmesini içerir. İnsan merkezli bir toplumun göstergesi olan Toplum 5.0 bakış açısında habitat inovasyonu sürdürülebilir temel araçlardan birisidir. Süper akıllı toplum olarak tanımlanamayan Toplum 5.0'ın kurgulanmasındaki bir diğer temel araç ise yapay zekâ teknolojileridir. İnsanla teknoloji arasındaki ilişkinin bir çeşit makine öğrenme olarak da ifade edilen yapay zekâ etkileşimine yönelmesi dijital ekolojinin yeni bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın makinaya hükmettiği endüstri devrimleri süreci insanla makinanın işbirliğine dayanan ve insanın yaşam kalitesini arttırmayı hedefleyen yöne doğru evrilmektedir. Elbette bu ilişki biçimi gelecek adına çeşitli riskleri de barındırmaktadır. Bu noktada Nebi Özdemir, geleneksel kültürle dijital dünya arasındaki ilişkiyi ele alırken bilindik medya araçlarının insanın kendi kültürel bağlamına göre şekillenen ve oradan beslenen etkileşim biçimine sahip olduğuna işaret eder. Ancak yapay zekâ teknolojileriyle bu durum değişmiştir. Geleneksel kültürdeki bilge ataların millî kültür kodlarına dayalı olarak topluma öğüt verdiğini ancak yeni durumda daha geniş bir veri ağından beslenen yanın ortaya çıktığını söyler. Ona göre, bu da geleneksel kültürlere iki yönlü etki yapacaktır: "Burada yapay zekâ sohbet robotu ile dijital yardımcı kapsamında yerel veya ulusal kültürler yerine küresel veri belleğinden yararlanılmasının toplumsal kimlik ile kültür aktarımı ve eğitimi açısından farklı etkilerinin olabileceği vurgulanmalıdır. Diğer taraftan sanal-dijital büyük veri belleğinin yöresel ve ulusal kültürlerin yeni yaşam alanları olarak işlev görebileceğine de işaret edilmelidir." (Özdemir, 2023: 17-18).

Çalışmanın genel bakış açısını; kentleşme ve teknolojik ilerlemelerin sosyal değişimleri ortaya çıkarttığı, bunun da kültür değişmelerini doğurduğu savı oluşturmaktadır. Kültürü inceleyen bilim dalları bu değişim ve dönüşüm süreçlerine hızla uyum sağlamakta, araştırma alanlarını buna göre şekillendirmektedir. Bir çerçevede endüstri devrimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan dijital dünya, Toplum 5.0 ve yapay zekâ gibi pek çok kavram üzerinden farklı bilim dallarınca kültürel okumalar yapılmaktadır (bk. Akboğa, 2021; Arı, 2021; Gültekin, 2021; Aslan, 2022). Folklor çalışmalarının da aynı çizgide ilerlediğini söyleyebiliriz. Geleneksel kültürün öncelikle kent ortamında daha sonra da dijital dünyadaki yeniden şekillenışı üzerine pek çok çalışma yapılmaktadır. Recep Koçak'ın Toplum 5.0 döneminde "geçiş dönemleri, anlatı gelenekleri ve inanç ekolojileri" (2020: 14) bağlamında avcı-toplayıcı dönemden bilgi toplumuna evrilen kültürel dönüşümü ele aldığı çalışmasındaki bakış açısı konuya örnek verilebilir.

Değerlendirme ve Sonuç

Bilim tarihinde 19. yüzyıldaki aşırı lokalleşmenin 21. yüzyılda birbirini tamamlayıcı yeni anlayış ve bakış açılarıyla tersine döndüğünü söyleyebiliriz. Sosyal bilimlerin Batı'da bir laboratuvar mantığıyla kültürel meseleleri ele alış biçimi; fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimlerindeki mikro inceleme metodlarını taklit yoluyla başlamıştır. Ancak doğa bilimlerinin söz konusu metodları aşarak disiplinlerarası yöntem ve teknikleri kullanıp bugünkü uzay yolculuklarına evrilen teknolojik gelişmelerin altyapısını

hazırlaması yine sosyal bilimlere de rol model olmuştur. Sosyal bilimlerin kendi içerisindeki arayışları toplumsal değişmelerin ve kültürel dönüşmelerin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreci anlayabilmek adına söz konusu değişimleri tetikleyen, geliştiren ve yönlendiren dinamikleri dikkate almak gerekir. Bu çalışmada bizim genel anlamda akademik bakış açımızı yansıtan sosyal bilimlerdeki dönüşüm süreçlerini kavrama noktasında birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Yine akademik çalışma alanımız olan folklor zemininde folklorun araştırma alanlarının genişlemesi ile kent folkloru araştırmalarını ortaya çıkartan şartlar ve bugünkü durum, çalışmada genel olarak ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Endüstri devrimlerinin Batı'da 17. yüzyıldan bu yana birbiri üzerine eklenerek gelmesi sosyal değişmeleri doğurmuştur. Endüstri devrimleri üretim-tüketim biçimlerinin gelişmesi üzerine odaklanırken eş zamanlı olarak gelişen bilimsel ilerlemeler insan hayatına teknoloji olarak yansımıştır. Batı toplumlarının Coğrafi Keşiflere uzanan dünyanın geri kalanı ile ilgili tasavvurları, arayışları ve bir adım sonra da kendi içerisindeki sorgulamaları pek çok bilimsel disiplinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Folklor disiplini de bu arayış süreçlerinin bir ürünüdür. Erken dönem çalışmaları içerisinde folklorun köy ve köy çevresindeki toplulukların kültürel kalıntılarını derleme ve inceleme çabası, bir adım sonra mevcut kentlere taşınan ve yeni oluşan sanayi kentlerinde birikmeye başlayan insan topluluklarının kültürel hayatlarını da kapsamıştır. Böylece toplumsal değişmelerin ve gelişmelerin hızına ayak uyduracak biçimde diğer sosyal bilim alanlarında olduğu gibi folklor da kendini güncellemiş temel kavramlarını yeniden tanımlayarak araştırma inceleme ve yöntemlerini geliştirmiştir. Bu çerçevede halk, halk bilgisi, alan araştırması, metin ve bağlam gibi yeni tanımlamalar kent folkloru kapısının açılmasını sağlamıştır. Kentlerde ortaya çıkan yeni sosyal grupların kültürel yapıları, meslekleri, halk inanışları (memoratlar), halk mimarisi, halk hukuku, halk hekimliği gibi halk kültürünün her boyutu folklorun inceleme alanına girmiştir.

Buharın bir enerji kaynağı olarak kullanılmaya başlaması ve sonrasında seri üretimin yaygınlaşması ile birlikte gelişen endüstri devrimleri teknoloji ile insan arasındaki ilişkiyi kültürel boyuta taşıyarak bugüne gelmiştir. Folklorun kentlerdeki nüfus artışı ve kültürel değişmelere bağlı olarak kendini güncellemesi sonrasında başlayan kent folkloru çalışmaları endüstri devrimlerinin bir sonucu iletişim teknolojileriyle birlikte daha geniş bir çerçeveye kavuşmuştur. Yine başlangıçta mal ve hizmetlerin dağıtımı için ulaşım ve iletişim sistemlerindeki gelişmelerin daha ileri bir boyuta geçerek veri-bilgi toplumunu ortaya çıkarması pek çok sosyal bilim alanında olduğu gibi folklorlarda da yeni kavram ve yaklaşımların önünü açmıştır. Endüstri 4.0 ile birlikte bizim daha önceki çalışmalarda da dijital ekoloji kavramı etrafında ele aldığımız yeni kültürel yapılar folklorun çehresini değiştirmektedir.

Endüstri devrimleri yapay zekâ ve Toplum 5-0 gibi kavramlar, folklor disiplinin tarihsel gelişim serüvenini anlamakla birlikte gideceği yönü de öngörmemizi sağlamaktadır. Çalışmada bu kavramların etkileşimi etrafında gelişen kültürel ortam ve içeriklerin kent folkloru çalışmalarında yeni bakış açılarını ortaya çıkardığı anlayışı üzerinde durulmuştur. Japonya merkezli gelişen Toplum 5.0 kavramı, insan ve teknoloji arasındaki ilişkinin yeni bir düzeyde ortaya çıkmasını sağlayarak sorunlara teknolojinin yardımıyla insan merkezli bir çözümü vadetmektedir. Her ülkede farklı olmakla birlikte kentteki hayatın teknolojiyle bütünleşmesi ve bunun da kültür değişmeler olarak yeni yaşam tarzlarını ortaya çıkarması folklor araştırmalarını da etkilemektedir. Nitekim son dönemde folklorcuların dikkati bu yöne çekilmiş ve insan-kültür ve teknoloji arasındaki ilişkileri ele alan kent ortamındaki yeni kültürel bağlamları inceleyen çalışmalar ortaya çıkmıştır.

İnsanla teknolojiyi daha fazla bütünleştirmeyi amaçlayan Toplum 5.0 kavramı, söz konusu değişimi Endüstri 4.0'ın ortaya çıkarmış olduğu yeni veri ve iletişim teknolojileri ile sağlamayı hedeflemektedir. Toplum 5.0 ile birlikte dijital platformlar ve teknolojiler, kent kültürünün korunması, paylaşılması ve kuşaklar arasında aktarılması için yeni fırsatlar sunmaktadır. Bu da kent folkloru çalışmalarının çerçevesini ve vizyonunu genişletmektedir. Toplum 5.0, büyük veri ve yapay zekâ gibi araçları kullanarak kültürel mirası dijitalleştirme, sanal müzeler oluşturma ve yeni kültürel deneyim alanları yaratma gibi gelişmeleri doğurmakta böylece kitlelerin kültürel farkındalığının artmasına katkıda bulunmaktadır.

Endüstri devrimlerinin bir sonucu olarak teknolojinin, Toplum 5.0 kavramı çerçevesinde insan hayatını kolaylaştırmayla birlikte olumsuz sonuçlarını da göz ardı etmemek gerekir. Kentleri bir “teknopoli” haline getiren dijitalleşme süreci, özellikle genç kuşaklar üzerinde ruhsal ve fiziksel hastalıklara dönüşecek dijital bağımlılıklar yaratabilmektedir. Gelenekle yapay zekâ arasına sıkışmış bir kültürel ortamda yetişen yeni kuşakların eğitim-öğretim süreçlerindeki insan unsurunun azalması yine pek çok sorunun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Netice itibarıyla yapay zekâdan yapay kültüre mi sorusunun karşımızda durduğu ve içinde bulunduğumuz dijital ekoloji çağında kent folkloru kavramının sınırlarını belirlemekte zorlandığımız bir kültürel değişim hızıyla karşı karşıyayız. Dijitalleşmenin getirmiş olduğu bu olumsuz sonuçlar da folklorun dikkatle üzerinde duracağı meseleler arasında olacaktır.

Kaynaklar

- Akboğa, İbrahim. (2021). “Süper Akıllı Toplum: Fütürizm ve Dijital Kültür”. *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi - International Journal of Social Sciences Academy*, 7: 1836-1864.
- Arı, Emin Sertaç. (2021). “Süper Akıllı Toplum: Toplum 5.0”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23/1: 455-479.
- Aslan Erkan. (2022). *UFO Mitleri UFO’lar, Uzaylılar, UFO Dinî Akımları ve Medya Sektörü Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Avcı, Cevdet. (2021). “Kent ve İmge: Televizyon Dizilerinde Gaziantep Simülasyonu”. *Millî Folklor*, 17/130: 96-109.
- Avcı, Cevdet. (2023). “Dijital Ekoloji 1: Geleneksel Bilginin Medya Serüveninde Youtube’daki Tarım ve Hayvancılık Temalı İçerikler”. *Folklor Akademi Dergisi*, 6/2: 903-919.
- Cocchiara, Giuseppe. (2017). *Avrupa’da Folklor Tarihi*. (çev. Yerke Özer). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Çobanoğlu, Özkul. (2000). “Bilim Felsefesi Bağlamında Halkbilimi ve Halkbilimsel Bilginin Teleolojik Serüveni”. *Folklor/Edebiyat*, 24:24-30.
- Çobanoğlu, Özkul. (2005). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Deguchi, A. Hirai vd. (2018). “What Is Society 5.0?” Society 5.0 by Hitachi and The University of Tokyo Joint Research Laboratory Copyright ©Hitachi and The University of Tokyo Joint Research Laboratory.
- Deguchi, A. Sameshima, S. (2018). Society 5.0 by Hitachi and The University of Tokyo Joint Research Laboratory Copyright ©Hitachi and The University of Tokyo Joint Research Laboratory.
- Dombrowski, Uwe ve Wagner, Tobias. (2014). “Mental Strain as Field of Action in the 4th Industrial Revolution”, *Procedia CIRP*, 17, 101.
- Dundes, Alan. (1998). “Halk Kimdir?”. (çev. Metin Ekici). *Millî Folklor*, Sayı 37: 139-157.
- Dundes, Alan. (2005). “Folklor nedir?”. (çev. Gülay Aydın). *Millî Folklor*, 65: 127-129.
- Ekici, Metin. (2000). “Halk, Halk Bilimi ve Halk Bilgisi Üzerine Bir Deneme”. *Millî Folklor*, 45: 2-5.
- Ersoy, Ruhi. (2012). “Halk Bilimi Çalışmalarının Gelişimine Paralel Olarak ‘Alan Araştırması’ Kavramını Yeniden Düşünmek”. *Millî Folklor*, 95: 5-13.
- Fukuyama, Mayumi. (2018). “Society 5.0: Aiming for a New Human-centered Society”. *Japan SPOTLIGHT*, 27: 47-50.
- Gültekin, Abdurrazak. (2021). “Yapay Zekânın Luditleri Kimler Olacak?”. *OPUS © Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 18/44: 8432-8454.
- Güngör, Erol. (2011). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Karpat, Kemal Haşim. (2006). *Osmanlıda Değişim Modernleşme ve Uluslaşma*. (çev. Dilek Özdemir). Ankara: İmge Kitabevi.
- Kıray, Mübeccel Belik. (1998). “Modern Şehirlerin Gelişmesi ve Türkiye’ye Has Bazı Eğilimler”. *Kentleşme Yazıları*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Koçak, Recep. (2020). “Beşinci Sanayi Devrimi: Toplum 5.0 ve Yapay Zekâ Kültürü”. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 5: 1-17.
- Kuran, Ercüment. (1997). *Türk Çağdaşlaşması Çileli Bir Yolda İlerleyiş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Lewis, Bernard. (2015). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. (çev. Babür Turna). Ankara: Arkadaş Yayınları.

- Matsuoka, H. Hirai, C. (2018). "Habitat Innovation". Society 5.0 by Hitachi and The University of Tokyo Joint Research Laboratory Copyright ©Hitachi and The University of Tokyo Joint Research Laboratory.
- Narvaez Rojas, Carolina vd. (2021). "Society 5.0: A Japanese Concept for a Superintelligent Society". *Sustainability* 13: 6567.
- Oğuz, Mehmet Öcal. (2001). "Kentlerin Oluşumu ve Gelişimi Süreçlerinde Türk Halkbilimi". *Millî Folklor*, 51: 46-49.
- Oğuz, Mehmet Öcal. (2010). "Araştırmaların Tarihi". *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Oktradiksa, Ahwy vd. (2021). "Utilization Artificial Intelligence to Improve Creativity Skills in Society 5.0". *Journal of Physics: Conference Series*, 1760.
- Ong, Walter Jackson. (2012). *Sözlü ve Yazılı Kültür/Sözün Teknolojileşmesi*. (çev. Sema Postacıoğlu Banon). İstanbul: Metis Yayınları.
- Ortaylı, İlber. (2019). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Özdemir, Nebi. (2023). "Gelenek Bilgesi Atadan Yapay Zekâya". *Culture Academy*, 3: 1: 1-23.
- Öztürkmen, Arzu. (2006). *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sadıç, Şenay. (2021). "Endüstri 5.0 ve Sürdürülebilirlik". *Endüstri 5.0 Dijital Toplum*. (ed. Gülin İdil Sönmeztürk Bolatan). Bursa: Ekin Yayınevi.
- Saracel, Nüket ve Aksoy, Irmak. (2020). "Toplum 5.0: Süper Akıllı Toplum". *Social Sciences Research Journal*, 9/2: 26-34.
- Tavares, Maria Costa vd. (2022). "The Challenges and Opportunities of Era 5.0 for a More Humanistic and Sustainable Society—A Literature Review". *Societies*, 12, 149.
- Yıldırım, Dursun. (1998). *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları.

GELENEĞİN İCADI BAĞLAMINDA KENT FOLKLORU

Mehmet Emin BARS*

Giriş

İnsan sosyal bir varlıktır. Yeryüzündeki macerası başladığından itibaren -özellikle ilk dönemlerde- tabiat karşısında zayıf olan insanoğlu, türünü korumak, devamını sağlamak için topluluk hâlinde yaşamak zorunda kalmıştır. Grupla birlikte yaşamak kolektif bir akıl oluşturmuş, insan bu sayede yaşamını olanaklı kılmıştır. Kültür olarak adlandırılan düşünüş ve davranış biçimleri insanların birlikte yaşayıp kurdukları iletişim ve etkileşimler neticesinde doğmuştur. İnsanlar kendilerini bir arada tutan, ortak duygu ve düşüncelerde birleştiren kültürle bilgi biriktirmiş, medeniyetler kurmuşlardır. Kültür hiçbir zaman aynı kalmamış, zamana, mekâna, hayat tarzına bağlı olarak sürekli değişmiştir. Yaşam biçimindeki her türlü değişim kültürü de etkilemiş, kültür kendisini yeni yaşam biçimlerine uyarlamıştır. Kültür değişerek kendisini yenilemiş, böylece varlığını devam ettirmiştir. Değişime ayak uyduramayan, kendisini yeniyeye adapte edemeyen kültürel öğeler kısa sürede yok olmuştur.

Kültür çeşitli gelenekler vasıtasıyla kuşaktan kuşağa aktarılır. Gelenek “eskiden beri devam edip gelen, gayriresmî yol ve yöntemlerle kazanılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan ve zamanın ihtiyaçlarına göre her kuşakta belli ölçüde bireysel yaratıcılığa ve değişmeye ve de gelişmeye izin veren bilgi, hareket ve materyal ürünleri üretme ve kullanım tarzı[dır]” (Ekici, 2015: 20). Geleneğin en önemli özelliği değişime açık olmasıdır. Ekici, geleneklerdeki değişimin iki türlü olabileceğini belirtir. Birincisi toplum tarafından benimsenen, toplumun hayatını kolaylaştıran, diğer kültürel unsurlarla çatışmayan değişimdir ki bu olumludur ve “*gelişim*” olarak kabul edilir. İkincisi ise toplumsal değerlerle uyuşmayan, sürekli bir çatışma yaratan değişimdir ki bu da “*bozulma*” veya “*dejenerasyon*” olarak ifade edilmelidir (2015: 20). Özdemir ise geleneğin temel değişim ve geleceğin yaratılmasındaki işlevinden söz eder:

Gelenek, geçmişten hareketle geleceğin kurgulanması, yaratılması ve yönetilmesidir. Gelenek, kalıplarını yıkararak var olur ve yaşar. Kalıplaşma, katılaşıma yozlaşmayı da beraberinde getirir. Gelenek açısından yozlaşma ise, kültürel bellekteki uykuya çekilme öncesi safhadır. Diğer bir deyişle geleneği katılaşıp etkisizleşmesine, geleneğin uykuya dalmasına neden olanlardır. Kültürel bellek beşiğinde uykuya dalan bir geleneğin çekiciliğini fark eden bir çağdaş yorumcu, onu uykusundan uyandırır ve özgün biçim ve içeriklerle çağdaş toplumla tanıştırır. Bu nedenle kültürel bellekte yer alan geleneklerin geleceğin özgün yorumlarının yaratılmasında temel kaynak olarak değerlendirilmesi doğal olduğu kadar, gelenek olmanın da ön koşuludur (2012: 372).

Bu açıklamalara göre geleneğin en dikkat çekici, aynı zamanda varlığını uzun süre devam ettirmesinin temel niteliği, değişimlere/dönüşümlere sahip dinamik bir yapısının varlığıdır. Bu çalışmada bilim ve teknolojik gelişmelerin ürünü olan endüstrileşme neticesinde meydana gelen büyük kentlerde halk bilimi ürünlerinin varlığı ve niteliği, köyden kente geçiş sürecinde geleneklerin dönüşümü, bu ürünle-

* Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bingöl/Türkiye. mebars@bingol.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6972-6860

rin gelenek olarak kabul edilip edilmeyeceği ele alınmıştır. Kent folkloru, ilk olarak Eric Hobsbawm ve Terence Ranger tarafından ortaya atılan “*icat edilmiş gelenek*” kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kent folklorunun icat edilmiş gelenek olarak kabul edilip edilmeyeceği sorusuna cevap aranmıştır. Öncelikle icat edilmiş gelenek kavramı ve bu kavramın farklı alanlardaki örnekleri hakkında bilgi verilmiş, ardından yeni “*halk*” kavramı çerçevesinde kent folklorunun köy folkloruyla ilişkisi ile kent merkezinde meydana gelen yeni geleneklerin icat edilmiş gelenek olarak görülüp görülmeyeceği konusu üzerinde durulmuştur.

“Gelenegin İcadı/İcat Edilmiş Gelenek” Kavramı Üzerine

Gelenegin icadı terimi bir geçmiş üzerine kurulan sembolik sosyal pratikleri geliştirmeyi anlatmak için ilk kez Eric Hobsbawm ve Terence Ranger tarafından ortaya atılmıştır. Hobsbawm ile Ranger hızlı sosyal değişimler esnasında seçkin kitle tarafından insanları rahatlatmak için geçmişin parlak dönemleriyle ilgili ulusal marşlar, gelenekler ve törenler gibi yeni uygulamaların yaratıldığını söyler. Bir gelenegin katı biçimde uygulanarak sonraki kuşaklara iletilmesi yerine kolayca kabul edilecek yeni gelenekler yaratma düşüncesi milliyetçilik, etnik gruplar ile halk davranışlarını da içine alan tarihsel süreçler üzerinde derin biçimde düşünmeyi sağlamıştır. Richard Handler, Jocelyn Linnekin ve Regina Bendix tarafından konuyla ilgili etkin çalışmalar yapılmıştır. Handler ile Linnekin geleneklerin sosyal kimliğin inşasında kaçınılmaz biçimde icat edildiğini düşünürler. Quebecois ve Havailer arasında yaptıkları alan çalışmasında gelenegi günümüz geleneklerinin yorumlanmasından ayrılmayan geçmişin bir modeli olarak yeniden tanımlarlar. Bendix ise İsviçre folklorunu analiz ederken kültürler arası ilişkilerin modern dünyasında gelenek icadının istisnadan ziyade bir kural olduğunu iddia eder. Bendix’in düşünceleri yeni gelenek modellerinin icat edildiği alanlardan turizm üzerinde etkisini göstermiş ve etnik milliyetçilikler üzerinde yeniden düşünmeyi sağlamıştır. Hobsbawm ile Ranger, İngiliz kolonilerinin icatları üzerinde yoğunlaşarak bunun örneklerini sunarlar. Micheal Bommes ile Patrick Wright İngiliz kırsal alanının kurumsal miras endüstrisinin sahte nostaljisi olarak sunulduğunu, Dave Harker devlet kurumlarını desteklemek üzere geleneksel müzik olarak halk türkülerinin uydurulduğunu, Ana Maria Alonso Meksika devlet yamyamlığının ulusal gelenekleri korkutucu biçimde empoze ettiğini söyler. Alonsa, Handler, Linnekin ve Bendix yeni geleneklerin icadı konusunda elitlerin hegemonyalarına karşı sıradan insanların yaratıcı icatlarına dikkat çekerler. Benzer durum Hanson’ın Maori kimliği üzerinde yaptığı çalışmasında da dile getirilir. Jay O’Brien ve William Roseberry’e göre toplumun üst ile alt kesimi arasında değişmez bağlılık vardır. Latin Amerika’da Gregory Urban ile Joel Sherzer doğal müzik, giyim ve dillerin ifade edilmesinde yerli insanların esnekliklerini vurgular (Tuleja, 1997: 466-467).

İcat edilmiş gelenek kavramının mucidi Eric Hobsbawm, dünyada eski görünen ve çok geride kalmış maziyle bağlantılı izlenimini veren çok sayıda milletin kültüründe bulunan debdebeli merasimlerden söz eder. Britanya monarşisi örneğini ele alan Hobsbawm’a göre çok eski görünen bu merasimler ancak geç XIX. ve XX. yüzyılın ürünüdür. Birçok kültürde de bugün eski olma iddiası taşıyan geleneklerin kökenleri aslında yakın zamanlarda icat edilmiştir. Hobsbawm bu gelenekleri ifade etmek için “*icat edilmiş gelenek*” kavramını kullanır. Bu terimle “gerçekten icat edilmiş, inşa edilmiş ve formel düzlemde kurumsallaşmış gelenekler” ile “kolayca izi sürülemez şekilde kısa ve belirlenebilir bir zaman diliminde -belki de birkaç yılda- ortaya çıkmış olan ve büyük bir hızla yerleşmiş gelenekleri” (Hobsbawm, 2006a: 2) kasteder. Yazar icat edilmiş geleneklerin çeşitli niteliklerinden de söz eder. Bu tür gelenekler, açık ya da dolaylı şekilde kabul görülen kurallarla yönlendirilen, bir ritüel veya sembolik özellik gösterir. Geçmişle doğal bir süreklilik içinde tekrarlara dayanan bu gelenekler, belli değer ve davranış modellerini aşılama çalışır. Yeni gelenek tarihsel geçmişle bir bağ kurar. Tarihsel geçmişin mutlaka uzun bir geçmişe dayanması da gerekmez. İcat edilmiş gelenekler “yeni durumlara uyarlanmış, eski durumları akla getiren formlara bürünmüş ya da yarı zoraki tekrarlara kendi geçmişlerini oluşturarak bugünde karşılığını bulan geleneklerdir” (Hobsbawm, 2006a: 3). Geleneklerin icadı, geçmişe referansla belirginlik kazanır ve içinde bir formelleştirme, rutinleştirme barındırır.

Bir toplum durup durduğu yerde, sebepsiz biçimde bir gelenek inşasına girişmez. Gelenekler belli şartlar dâhilinde icat edilir. Toplumsal değişmelerin hızla yaşandığı dönemlerde yeni gelişmeler eski gelenekler tarafından tasarlanan toplumsal kalıpları zayıflatır veya yok eder. Eski geleneklerin yeni yapıya uymadığı, kurumsal taşıyıcı ve yayıcılarının yeni şartlarda esnekliğini yitirdiği durumlarda yeni gelenekler icat edilir. Bir anlamda “arz ya da talep yönünde yeterince büyük çaplı ve hızlı değişimler[in] gerçekleştiği zamanlarda” (Hobsbawm, 2006a: 6) daha sık görülür. Eski hayat tarzlarının toplumsal ihtiyaçları karşıladığı yerde, yeni bir geleneğin icadına ihtiyaç duyulmaz. Eski usullerin artık uygulanamaz olduğu yerde yeni gelenekler icat edilir. Son iki asırda meydana gelen hızlı değişimler bu tür geleneklerin bu dönemlerde kümelenme nedenini de açıklamaktadır.

Eski otorite yapıları ile cemaat biçimleri arasındaki uyum bozulduğu ve eski gelenekler artık kullanılamaz hâle geldiklerinden dolayı hızlı değişim dönemleri yeni geleneklerin icadı için en uygun devirlerdir. Yeni koşullarda eski kullanımlar yeni amaçlara uygun biçimde hayata geçirilir. Bu noktada yeni bir geleneğin icadında eski malzemelerin kullanılması önemlidir. Eski malzemeler yeni amaçlara uygun biçimde icat edilir. Yeni, eskinin formuna uygun biçimde yeniden yaratılır. Dolayısıyla bir geleneğin yeniden inşasında yeninin hayatını devam ettirmesi eski geleneklere dayanmasına bağlıdır. Hobsbawm’ın ifadesiyle “bazen yeni gelenekler eskilerine yamanarak oluşturulabilir, bazense resmî ritüel, sembolizm ve ahlâki nasihatın zengin ambarından ödünç alınarak düzenlenebilir” (2006a: 7). Toplumların hayatında zengin bir gelenek stoku bulunmaktadır, ihtiyaç duyulduğunda bu malzeme kullanılır.

Hugh Trevor-Roper, İskoçya’nın highland geleneğini inceler. Trevor-Roper’e göre highland geleneği yakın dönemlerde icat edilmiş bir gelenektir. İskoçların ekose kumaştan dokudukları kiltleri, müzik enstrümanları gaydaları kökenleri antikiteye gitmeyen büyük ölçüde modern araçlardır. İrlanda’nın kültürel müstemlekesi olan Highlandlar ve İskoç adaları İrlanda’ya karşı kültürel isyan başlatmıştır. Bu isyan XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başlarında üç aşamada gerçekleştirilmiştir. Birinci aşamada İrlanda kültürüne isyan başlatılmış, İrlanda kültürü gasp edilmiş, İskoçya’nın ana ulus olduğu iddiasıyla eski İskoç tarihi yeniden yazılmıştır. İkinci aşamada eski, ilksel ve özgül bir highland geleneği yaratılırken son olarak bu gelenek İskoç halkına sunularak benimsenmesine çalışılmıştır (Trevor-Roper, 2006: 19-21). Highland geleneğinin yaratımında eski gelenekler kullanılmıştır. Geçmişin altın sayfalarından bir parça koparılmış, yeninin yaratılmasında hammadde olmuştur. Suni biçimde yaratılan yeni gelenek, eskiden kalmış gibi sunulmuştur. Bununla beraber yeni geleneğin halka benimsetilmesi de önemlidir. Bir geleneğin eski, ilksel ve özgül olduğu iddiası halkın benimsemesini kolaylaştırmaktadır. Yeni gelenek bir ulusun varlığının farkına varmasında, kültürel değerlerini hatırlamasında kullanılmaktadır. Bu bakımdan uluslaşma süreçlerinde yeni geleneklerin icadına sıkça başvurulmuştur. Trevor-Roper (2006: 22), yeni gelenek yaratımında John Macpherson’ın Ossian şiirlerinin de düzmece olduğunu iddia eder. Ona göre Macpherson İskoçya’dan İrlanda baladlarını almış, bütün senaryosunu İrlanda’dan İskoçya’ya aktararak bir destan yazmış, bu gerçek baladlara değersiz modern kompozisyonlar ekleyerek bir İskoçya edebiyatı çıkarmıştır.

İskoçların İrlanda ile yaşadıklarına benzer bir süreç Galler ile İngilizler arasında yaşanmıştır. Bir ulusun gelenekleri siyasal veya başka sebeplerle değişmeye/yıkılmaya başladığında o ulusun tarihi/geçmiş gelenekleri ilgi uyandırmaya başlar. Galler’de de XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başlarında gelenekler bir kenara bırakılmaya başlanır. Gallilerin İngilizleştirilmesinden şikâyet edilir. Çürümeden şikâyet edenler yeniden canlandırma getirmeyi amaçlar. Çürüme ile canlandırmanın iç içe geçtiği bu dönemde Gallili vatanseverler geleneklerini yeniden keşfeder. Geleneklerinin yetersiz kaldığı durumlarda ise yeni gelenekler yaratırlar (Morgan, 2006: 52). Dilleri ve davranışları İngilizleştirilen, yerli hukuk sistemleri unutturulan Galler, bu çürümüşlükten/bozulmadan kurtulmak için eski geleneklerin yeni sürümlerini veya tamamen yeni icat ettikleri gelenekleri kullanıma sokar. Morgan, gelenek yaratımında T. J. L. Pritchard’ın “her odun parçası ve taş, tarihi ve insani anlam yüklediği[ni]” (2006: 102) söyler. Pritchard’ın yapmaya çalıştığı Gallilerin topraklarına kutsallık kazandırmak için yeni gelenek icadından başka bir şey değildir. Gallerin sert topraklarını değerli kılmak için mit üretilmiştir. İngiltere XIX. yüz-

yılın ortalarına kadar sömürgesi olan Hindistan’da da yeni gelenekler icat etmiştir. İngilizler Hintlilerin *dulbar* diye tanımladıkları formel toplantılarına yeni usuller eklemişlerdir (Cohn, 2006: 201). İngiltere bu süreçte yöneten olarak Hintlilerle ilişkilerinde yeni uygulamalar/ritüeller yaratmış, Hintliler için yeni bir kraliyet teşkilatı oluşturmuştur.

1870’ler sonrasında Avrupalılar kilise, eğitim, ordu, cumhuriyet, monarşi gibi çok farklı alanlarda yeni gelenekler icat etmişlerdir. Bu dönemde yoğun biçimde yeni gelenek icadına girişilmesi tesadüfi değildir. Bu dönem Ranger’in ifadesiyle “Avrupalıların Afrika’ya üşüştüğü” (2006: 245) bir dönemdir. Avrupalı gelenekler Afrika’ya yayıldığında kendine özgü, farklı şekillerde görülmüştür. Yeni geleneklerin icadının işlevlerinden biri otorite ve itaat türlerine belli bir form kazandırmaktır (Ranger, 2006: 275). Afrika’nın birçok parçası beyazların sömürgesi hâline getirilmiştir. Avrupalılar kendilerini Afrika’nın doğal efendileri olarak tanımlamaya girişmişler, “hem kendi rollerini tanımlamak ve meşrulaştırmak hem de Afrikalıların rıza gösterebileceği itaat modelleri oluşturmak” (Ranger, 2006: 246) için icat ettikleri geleneklere başvurmuşlardır. Bu Afrikalıları adına Afrika gelenekleri icat etmektir. İcat edilen gelenekler geçmişin çarpıtmaları üzerine kurulmuştur. Askerî güçle uzun zaman idare edilemeyecek toplumlar yeni icat edilen geleneklerin kabul ettirilmesiyle kolayca idare edilebiliyordu.

Yeni gelenek icadı Avrupalılara has bir yöntem olmamıştır. Doğru dünyasında da benzer örnekler çokça rastlanmaktadır. Örneğin 1978-79 İran devriminde Humeyni, Muhammed Rıza Pehlevi’yi devirerek İran İslam Devleti’ni kurarken otoritesini güçlendirmek için yeni gelenekler icat eder. İran uleması, Humeyni’nin “velayet-i fakih” teorisine dayanarak her şeye kadir olan bir hükümdarlık tesisi için “âyetullah, âyetullahi’l-uzmâ, imam” gibi unvanlarla meşruiyetlerini güçlendirmeye çalışır (Kanadıkırık, 2019: 148).

Osmanlı Devleti’nin XIX. yüzyılın sonlarından itibaren modernleşme sürecinde geniş çaplı reform hareketleri de beraberinde yeni gelenekler yaratmıştır. Bu değişim ve gelişmeler devlet-toplum ilişkilerini yeniden biçimlendirmiştir. Devlet yeni politikalarını halka kabul ettirmek için yeni gelenekler uygulamaya başlamıştır. Dinsel ve geleneksel meşrutiyet kaynakları zayıflamış, bu durum iktidarı devlete bağlılığı sağlamaya yönelik uygulamalara yönelmiştir. Osmanlı Devleti’nde devlet-toplum birlikteliğini sağlamak için yapılan yeniliklerden biri büyük şehirlerin kamuya açık geniş alanlarında sergilenmek üzere tasarlanan anıtlardır. “Tıpkı, dönemin resmî törenleri gibi, bu ‘yeni’ yapıların arkasındaki temel maksat, hem Osmanlı tebasına hem de genel olarak dış dünyaya, yenilenmiş bir imparatorluk görkemini hissi uyandırmak, hem de giderek zayıflayan Osmanlı egemenliği imgesini düzeltmektir” (Avcı ve Avcı, 2017: 24). Bu yapılar siyasi iktidarın kamu alanında temsilini sağlamış, yeni politikalarının teşhiri olmuştur. Cumhuriyetin ilk yıllarında Darülelhan’da alaturka bölümünün kapatılarak Osmanlı-Türk müziğinin ülke genelinde yasaklanması ve alaturka müziğin yaygınlaştırılma çabaları müzik alanında yeni icatları beraberinde getirmiştir. Halk tarafından klasik Türk müziği popülerleştirilmiş ve eskisinden farklı biçimde yeni klasik Türk müziği geleneği icat edilmiş, bu gelenek kurumsallaştırılmıştır (Ayas, 2017: 145).

İstanbul’un fethi etkinlikleri de yakın tarihte icat edilen geleneklerden biridir. Devlet destekli ilk kutlama Balkan savaşları sonunda ve Birinci Dünya Savaşı öncesinde 1914 yılında yapılmıştır. II. Meşrutiyet sonrasında yapılan benzer gelenek icatlarının amacı rejimin değişimine bağlı olarak millet kavramını, devlet-millet beraberliğini vurgulayarak hafıza mekânlar yaratmaktır (Çoruk, 2016: 81). Bu tür mekânlar, “kültürel bellek ve toplumsal hafızanın sembolik olarak aktar[ıl]dığı” (Özay, 2019: 41) alanlardır. Bu alanlar hafızayı canlı tutar, unutmayı engeller, toplumun geçmişini kolektif bellekte korur. Toplumsal düşünce ile mekân birbirini tamamlayan iki kavramdır. Belli toplumsal düşünceler belli mekânlarla anlamlandırılır. Başka bir ifadeyle belli mekânlar belli toplumsal düşüncelerle özdeşleşir. İstanbul da toplumsal düşüncede sembolik anlamlar taşımıştır. İstanbul’un fethi kutlamaları 1915 ve 1916’da da yapılmıştır. Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde üzerinde fazla durulmamış, ancak 1950 sonrasında Demokrat Parti (DP) iktidarında ön plana çıkarılmıştır. Özellikle 1953’teki fethin 500. yıl kutlamalarında tek parti döneminin ulus tasavvuru ve tarih anlayışından büyük ölçüde yararlanılmıştır. DP döneminde yeni bir

yapıya büründürülen bu ritüel “meşruiyet sağlayıcı bir işlev üstlen[miştir]” (Bölükbaşı, 2013: 71). 1990’lı yıllardan sonra ise siyasal İslam’ın yükselişine bağlı olarak alternatif bir kutlama biçiminde ele alınmış, tarihsel süreklilik üzerinde meşruiyet elde etme amacı taşımıştır.

Gelenek icadı sadece siyasal amaçlarla yapılmamıştır. 1975-1979 yılları arasında “Genç Arkadaş” adlı derginin etrafında toplanan ülkücü ideolojiye sahip bir grup gencin “yemek-bellek” üzerinden geçmişin kültürel kodlarını kullanarak kimlik ve aidiyetlerini vurgulayan “Satuk Buğra Han aş” (Çakır, 2019: 232-236) adlı yemeğin icadı siyasal bir amaç taşımamaktadır. Burada geçmişin imgeleri veya hatırlanan deneyimleri “törensel” denilebilecek bir “performans” ile sonraki kuşaklara taşınmaktadır.

Gelenek icadına turizm alanında ticari kazanç elde etmekte de rastlanmaktadır. Balıkesir’in Ayvalık ilçesinde bulunan Sarımsaklı yarımadasının en yüksek tepesine kurulu “Şeytan Sofrası” turizm alanında icat edilen gelenek örneğidir. Tepenin zirvesi 4-5 metre karelik bir düzlüğe sahiptir. Çanağı andırmasından dolayı “Çanaktepe” olarak bilinmektedir. Issız bir dağın zirvesinde olmasından dolayı Şeytan Sofrası olarak adlandırılır. Her tarafı uçurumlarla çevrili bölgede 1,5 metre uzunluğunda yarım metre genişliğindeki oyuk bir kaya parçası, su ile doldurularak bir kafesle çevrilmiştir. Şeytanın ayak izi adı verilen bu yer, dilek kuyusu olarak kullanılmıştır. Gelen ziyaretçiler buraya para veya taş atarak çeşitli dileklerde bulunmuştur (Çobanoğlu, 1999: 10-11). Bu uygulama yakın dönemde turistik amaçla icat edilen bir gelenektir. Benzer bir uygulama Muğla’nın turistik bölgelerinden Dalyan ve Köyceğiz çevresinde de görülür. Burada ise yerli ve yabancı turistlere bölgedeki kanal ve kaplıcalarla ilgili Yunan-Roma kaynaklarından ve sözlü gelenekten alınan efsanelerin yeniden kurgulanarak bölgelere uyarlanmaları anlatılmaktadır. Yakın dönemlerde icat edilen bu tür efsaneler bölgenin turizm cazibe merkezi olması amacıyla yaratılmışlardır (Şahin, 2009: 57). Geleneksel halk anlatılarından efsaneler, ticari kazanç elde etmek için turizmde pazarlama aracına dönüştürülmüştür.

Kent Folkloru ve Yeni Geleneklerin İnşası

Halk biliminin (folklorun) bir bilim dalı olarak kabul edilmeye başlandığı XIX. yüzyılda halk sınıf farklılıklarını esas alan bir toplum yapısına göre tanımlanmıştır. Buna göre halk, medeni ile ilkel olarak görülen gruplar arasında kalan, medeni toplumda eğitimden haberi olan ancak okuma-yazma bilmeyen, taşrada oturan, medeniyeti tam olarak elde etmeyen, cahil kesimdi. Halk daha çok köylü olanı ifade etmekteydi (Ekici, 2015: 2-4). Bilim ve teknolojik gelişmelerin yarattığı endüstrileşme halk tanımını da değiştirmiştir. Amerikan halk bilimci Alan Dundes tarafından yapılan yeni halk tanımı eski tanımlamaları ortadan kaldırmış, halk olarak kabul edilen gruba yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Dundes’a göre

‘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” (1998: 143).

Bu tanımlamaya göre ortak bir faktörü paylaşan ve kendisine ait geleneklere sahip her türlü grup halk olarak kabul edilmektedir. İki kişiden başlayıp bir millete kadar genişleyebilen halk grubu hem köyde hem de kentte bulunabilir. Alan Dundes tarafından yapılan bu tanımlamaya karşın Dan Ben-Amos halk bilgisini yaratıcılık ve estetik kaygıyı içeren bir sanat formu olarak görür:

Folklor, belli zamanda meydana gelen aksiyondur. O artistik bir aksiyondur. O yaratıcılık ve estetik kaygıyı içine alır ve bunların her ikisi de kendilerinden sanat formlarında birleşmeye yüz tutarlar. Bu anlayışa göre folklor; sanata ait anlatım yoluyla oluşan karşılıklı bir sosyal etkilemedir. Bu iletişim, konuşma ve mimikle ilgili hareketlerin diğer tarzlarından farklıdır. Bu farklılık kültüre ait gelenekler seti üzerine kuruludur, o toplumun bütün üyeleri tarafından tanınır ve ona bütün toplum bağlanır ki bu durum folkloru iletişimin sanat olmayan formlarından ayırır (2006: 33).

Buna göre gelişigüzel ortaya çıkan her ürün halk bilgisi değildir. Halk bilgisi yaratıcılık ve estetik bir kaygı taşınmalıdır. Bu ürünler grubun diğer üyeleri tarafından benimsenmelidir. Halk biliminin bu ve benzeri çağdaş yorumları neticesinde “pazar folkloru, balıkçı folkloru, doktor folkloru, öğretmen

folkloru, öğrenci folkloru, taşıt/otomobil folkloru, asker folkloru, beden folkloru, siyaset folkloru” gibi çok sayıda sosyal grubun/halkın folklorunun olduğu kabul edilmiş, halkı sadece köyde/taşrada ve yaşlı kişiler arasında arama düşüncesinden vazgeçilmiş, böylece halk bilimi yeni ve geniş bir çalışma alanına kavuşmuştur. Buna göre bir geleneğe sahip olan her grup halk olarak kabul edilmiş ve halk biliminin çalışma alanına dâhil edilmiştir. Bu grupların kendilerine has söylem ve eylemleri bir gelenek çerçevesinde üyeler tarafından şekillendirilmiştir.

Halk ve halk bilgisi kavramlarının yeni tanımlanmaları bu ürünlerin en etkin yaratım alanlarından biri olarak kentlere gözlerin çevrilmesini sağlamıştır. Sürekli bir hareket ve değişimin yaşandığı kent, bir taraftan eski folkloru kaynak olarak kullanırken diğer taraftan yeni bağlamlarda yeni folklorik ürünlerin yaratımına ev sahipliği yapmaktadır. Zaman zaman kültürü/folkloru yok ettiği yönündeki düşüncelere/eleştirilere rağmen kent folklorik ürünleri yok etmemiş, bu ürünlerin köklü biçimde değişmelerini sağlamıştır. “Kültürün yaratıcısı ve aktarıcısı insan olduğuna ve kent ortamında da insanlar ikâmet ettiğine göre, kenti kültürel öğelerden yoksun ve geleneksiz bir ortam olarak kabul etmek doğru olmayacaktır” (Derdiçok, 2022: 33). Kentleşme gelenekleri yok etmemiş, onları değiştirmiş/dönüştürmüş, yaşanan zamanın ihtiyaçlarına uyarlamış, güncellemiştir. Kent kendi yapısına uygun yeni gelenekler inşa ederken köye ait gelenekler de hızlı kentleşme ile beraber kentlere taşınmıştır. Böylece gelenekler zenginleşmiş, yeni kültür depoları meydana gelmiştir. Kent kendisine ait bir kültürel yapı yaratmıştır.

Kent kültürünü meydana getiren en önemli unsurlardan biri olan tarihsel mirasın sürdürülmesi bu noktada kentlerin devamlılığının garantisidir. Bir kente has niteliklerin canlı tutulması, söz konusu mirasın geçmişten geleceğe aktarılması ile mümkündür. Yaşayan bir organizma olarak kenti geleceğe taşıyacak temel unsur, kente kimliğini kazandıran kültürel etkileşim araçlarıdır (Güler vd. 2016, 93-94).

Kent ortamında yaratılıp aktarılan her türlü halk bilimi ürünü kent folklorunu oluşturur. Özdemir halk bilimi çalışmalarında kent folklorunun uzun zaman görmezlikten gelinerek bu alandaki çalışmaların farklı disiplinlere bırakılmasının halk biliminin gelişmesine olumsuz etkisine değinir: “Söz konusu kent-köy etkileşiminin kentte ve yerelde ortaya çıkardığı yeni durumlar, mekânlar, ürünler, uygulamalar, bilgi ve deneyimler, aktörler, hatta gelenekler de halk bilimcilerden çok farklı alanların uzmanlarına bırakılmış, bu durum da halk biliminin gelişmesini geciktirmiştir” (2017: 492). Halk bilimciler uzun yıllar kentlerdeki gelenekleri fark etmemiş, çalışmalarını köylere/kırsal mekânlara yöneltmişlerdir. Buna karşın kentsel mekânlarda yeni gelenekler eskiye bağlı kalınarak üretilmeye devam etmektedir.

Sanayi Devrimi insanlık tarihinde büyük değişimleri meydana getiren önemli tarihî olaylardan biridir. Sanayileşme ve ulaşım imkânlarının gelişmesi kentleşmeyi de hızlandırmıştır. Kentler sanat ve kültürel alanlarıyla, üretim ve tüketim biçimleriyle, sosyal ve siyasal kurumlarıyla yeni yaşam biçimleri meydana getirmiştir. Bu yeni mekânın yarattığı yeni insan tipi olan kentli insan, köylü/kırsal insandan farklı hayat tarzı ve yaşam alışkanlıklarına sahiptir. “Kentlerdeki nüfus yoğunluğu ve bu yoğunluğun göçlerle birlikte her geçen gün artması sebebiyle şehirlerdeki heterojen yapının daha da karmaşık bir hâl aldığı ve şehir ortamındaki kültürel yapının çözümlenmesinin de buna bağlı olarak zorlaşacağı anlayışı hâkimdir” (Derdiçok, 2022: 32). Kentlerin heterojen yapısı, geleneksel olarak yakın sosyal grupların yaşadığı köylerden farklı kültürel unsurları barındırmaktadır. Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle büyük fabrikaların kurulduğu kentler yeni iş imkânları yaratmıştır. Bu durum köyden/kırsaldan/taşradan kente/şehre/merkeze insanların göç etmesini sağlamıştır. Köyden kente göç yeni yerleşim biriminin yapısını değiştirmiş, yeni kültür ortamlarını meydana getirmiştir. Kültürde meydana gelen yeni gelişmeler dönemin bilim dallarını da etkilemiştir. “Kentte oluşan halk varlığı ve kentliler arasındaki kültür birikimi, folklor disiplininin halk algısında da köklü değişikliklere sebebiyet vermiştir” (Aslan, 2019: 3).

Halk bilimi çalışmalarında kentlerde folklor ürünlerinin bulunmadığına dair olumsuz düşünceler sadece bugün değil yüzyıllardır kentlerde oluşturulan kültürel birikimlerin ele alınıp incelenmesine engel olmuş, bu mekânlarda özellikle sözlü kültür ortamında üretilen kültürel miras unutulup gitmiştir.

İki yüzyıldır Türk halk bilimi çalışmalarının merkezinde kır ve köyün yer alması, Göktürk çağından günümüze kadar farklı coğrafyalarda farklı nitelikleri olan kent soylu uygarlıklar kuran veya kurulu uygar-

lıklara katkı sağlayan Türklerin halk bilimi ürünlerinin tarihinin ve özelliklerinin kavranması bakımından yetersiz kalmaktadır (Oğuz, 2001: 47).

Gerek Orta Asya gerekse Selçuklu, Osmanlı ve Türk beylikleri dönemlerinde Anadolu'da büyük yerleşim birimleri kurmuş olan Türklerin uygarlık merkezlerinde Türk halk bilimi ürünlerinin derlenmemesi büyük bir kayıptır.

Türk kentlerinin kuruluş ve gelişmeleri, mahalle, sokak, ev ve bahçeleri, dinî, resmî ve sivil kurum, yapı ve bunlara bağlı törenler, sosyal statü ve etnik köklere göre yerleşmeler, eğitim yöntem ve kurumları, eğlence biçim ve mekânları, sanat ve zanaat üretimleri gibi toplumsal dokuyu belirleyen ve halk bilimi alanına giren bütün unsurları dikkate alınarak ve geçirilen tarihsel ve kültürel süreçler izlenerek incelenmelidir (Oğuz, 2001: 47).

Halk biliminin uzun yıllar sadece köy ve köylü üzerinde yoğunlaşması folklor ürünleri arasındaki bütünlüğün anlaşılmasını ve bu ürünlerin evrenselleşmesini engellemiş, kültürel sürekliliği sekteye uğratmıştır.

Geleneksel bilgi ve deneyim belleği hem yerel, hem de kentli geleneksel toplulukların eseridir. Geleneksel bilgi belleğinin yerele, köye veya kırsala ait olduğu görüşü, bugün etkisizleşen kent merkezli bir tutumdan kaynaklanmıştır. Son dönemdeki kent folkloru araştırmaları, geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin herhangi bir yerleşim türüyle sınırlandırılmayacağını ortaya koymuştur. Özellikle meslek folkloru alanındaki kaynaklarda geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin kentlerde gelişmiş olduğu kanıtlanmaktadır (Özdemir, 2018: 6).

Son dönemlerde kentsel gelenekleri önemsemeyen değerlendirmeler önemini yitirmiştir. Unutulmamalıdır ki "geleneksel bilgi ve deneyim belleği hem yerel hem de kentli geleneksel toplulukların eseridir" (Özdemir, 2018: 6). Halk biliminin sadece köye/yerele ait bilgi ve uygulamaları içerdiği düşüncesi bugün geçerliliğini yitirmiştir. Halk bilgisi ürünlerinin üretim ve aktarımı herhangi bir yerleşim mekânıyla sınırlandırılmaz.

"Kentte folklorun varlığı, bir yandan değişim ve dönüşüm üzerine bir farkındalık oluştururken bir yanda da fakelore, geleneğin icadı, uygulamalı halk bilimi gibi kavramları bilim dünyasının gündemine getirmiştir" (Aslan, 2019: 56-57). Yeni yaşam koşulları, yeni ihtiyaçlar, hızlı teknolojik gelişmeler, iletişim ve ulaşımda meydana gelen değişimler halk bilimi ürünlerinin çağın gereklerine göre kendisini yenileyerek uyarlamasını sağlamaktadır. Geleneklerde meydana gelen değişimler/dönüşümler yeni uygulamaları da beraberinde getirmektedir. Kent yaşamı geleneksel yaşam biçimini tamamen değiştirmiştir. Böylece halk bilimi ürünleri yeni bir icra ortamında eskiden farklılaşarak, ancak yok olmayarak yeni biçimlere bürünmüşlerdir. Bugün sözlü ve yazılı kültür ortamının birçok geleneği kendisini elektronik kültüre uyarlayarak varlığını sürdürmektedir. Mit, destan, efsane, masal ve halk hikâyelerinin konu ve kahramanları dizi, sinema, animasyon filmlerine uyarlanarak yeni kent hayatında, sanal ortamda görünmektedir. Yeni bağlam yeni ürünler doğurmaktadır. Ancak yeni ürün tamamen eskisinden kopuk değildir, eski yeniyi beslemektedir. Düzgün, halk kültürü ile kültür kavramlarını birbirinden ayırır ve bunların değişme hızlarının farklılığından söz eder:

Sosyal ve kültürel değişimin çok hızlı gerçekleşmediği, bu değişimin uzun bir zaman dilimine yayıldığı, konuyla ilgili araştırma yapanların ortak görüşü hâline gelmiştir. Ancak söz konusu halk kültürü olduğunda değişimin diğerlerine nazaran çok daha yavaş seyrettiği görülmektedir. Çünkü halk kültürünün mihverinde 'gelenek' yer alır. Bir ortak faktörü paylaşan ve kendisine ait olduğunu kabul ettiği bazı geleneklere sahip olan herhangi bir insan grubunun benimsediği ve yaşattığı değerlerden oluşan halk kültürü, bünyesindeki 'gelenek' nedeniyle daha ağır bir surette değişir (2019: 68).

Halk kültürü, töre ve geleneklerden ötürü değişime karşı koymakta, bu yüzden değişim süreci yavaş ve uzun bir süreci kapsamaktadır. XX. yüzyılda Frankfurt Okulu tarafından sosyal bilimlere "kültür endüstrisi" kavramı sokulmuştur. "Adorno, Horkheimer ve diğer Frankfurt Okulu düşünürleri 20. yüzyılda tahakkümün kültürel boyutu, gündelik hayatın estetize edilmesi, kültürün ticarileşmesi, standartlaşması ve toplumsal yabancılaşma üzerine çalışmışlardır. Onlara göre Aydınlanma Çağ'ında kitleler kültür endüstrisi aracılığıyla yönetilmekte, yönlendirilmekte ve aldatılmaktadırlar" (Komser, 2017: 26).

Kültür endüstrisinin temel hedefi hâkim kesimin kültürü/gelenekleri halk üzerinde bir hâkimiyet unsuru olarak kullanmak istemesidir. Bu endüstri bir taraftan suni olarak kitlelerin ihtiyaçlarını belirlerken diğer taraftan bu ihtiyaçları üretilen toplumu manipüle etmektedir. Kültürel değerler pazarlanabilen metalara dönüştürülmektedir. Toplum yeni ihtiyaçlarla sürekli beslenmekte, yeni tüketim metalarıyla yeni davranış kalıpları benimsetmeye çalışılmaktadır. İnsanların tüketim alışkanlıklarının değiştirilmesi kültürü/gelenekleri de değiştirmektedir. Bir taraftan eski tüketim alışkanlıkları yok olurken diğer taraftan yeni tüketim alışkanlıkları yaratılmaktadır. Üretim-tüketim-daha fazla kazanma üzerine kurulu bu düzen yeni geleneklerin icadını kaçınılmaz kılmaktadır. Şüphesiz toplumun bütün kesimleri üzerinde etkili olan bu döngü değişimlerin en fazla hissedildiği kentlerde daha fazla görülmektedir. Gürçayır Teke mekânların kültürün sürdürülmesindeki öneminden söz ederken kentlerin buna göre planlanması gerektiğini vurgular:

...kültürel mekânların yalnızca kültürel uygulamaların gerçekleştirildikleri yerler olarak değerlendirilemeyeceği, kültürel uygulamaların devam etmesinde, kişilerin davranışlarının biçimlendirilmesinde önemli rollere sahip oldukları ifade edilebilir. Dolayısıyla kentteki mekânların planlanmasında, insanların kültürlerine göre biçimlendirmelerin ve düzenlemelerin yapılması kültürel süreklilik açısından önem taşımaktadır. Kültürel mekânların kültürün sürdürülmesindeki başat rolü, mekân tasarımlarının ve kültürel mekânların planlanmasına dikkat edilmesi gerekliliğini doğurur (2016: 47).

Akyıldız da Gürçayır Teke gibi kentlerin insanların tüm gereksinimlerini karşılayacak mekân planlamasına sahip olması gerektiğini düşünür: "Kentler doğal yapısal çevrelerini ve eski silüetlerini; insanlar yürüyüş yollarını, arkadaş/komşularıyla birlikte paylaştıkları mahalle/sokak kültürünü; kentli yaşamında sınırlı zaman ve stres nedeniyle çalışma şekli gibi daha saymakla bitiremediğimiz pek çok değerini; bugünün beton yığınları içerisinde kaybetmektedir" (2020: 189-190). Kentlerin eskiye ait birçok geleneği yok ettiği inkâr edilemez; ancak yeni mekânlarıyla/yaşam alanlarıyla yeni gelenekler yarattığını ve bu geleneklerin de eski gelenekler kadar değerli olduğunu unutmamak gerekir. Kentleşme sürecinde yeni gelenekler yaratılırken kültürel sürekliliği sağlayacak, kültürel kayıpları en aza indirecek bir planlamanın yapılması da önemlidir. "Geleneksel yaşam biçiminin değişmesiyle kültürel 'hafıza mekânlarından' kopan insan, kent hayatında yeni bellek ortamları yaratır" (Avcı, 2020: 375-376). Yeni bellek ortamları geleneksel mekândan farklıdır. Kent, yapısına uygun yeni kültür mekânlarını yaratmıştır. Bir geleneğin devamı o uygulamaya ilişkin mekânların varlığına bağlıdır. Kentin yeni mekânları yeni geleneklerin oluşmasını sağlamıştır. Oğuz, Türk halk bilimi çalışmalarının XIX. yüzyılda ürün merkezli olduğunu, bu bakış açısının yanlış olduğunun görüldüğünü, folklorun ürün dışındaki özelliklerine de dikkat edilmesi gerektiğini, "üreten ve üretim yeri yok olunca üretimin durduğu yani ürünün ortaya çıkmadığı ve bunun kültürel süreklilik ve çeşitlilik açısından vahim bir sonuç olduğu[nu]" (2007: 31) vurgulayarak kültür aktarımında usta ile mekânların önemine dikkat çeker. Kentleşme ve küreselleşme olguları kültürel mekânları daha da önemli hâle getirmektedir. Yeni mekânlarda eski ürünlerin üretimi mümkün değildir. Bu bakımdan kentlere uygun kültürel mekânların yaratımı şarttır.

Kentlerde insanlar geçmişe ait hafızalarını korumak, geleneklerini muhafaza etmek amacıyla kütüphaneler, arşivler, müzeler, anıtlar gibi mekânlar yaratmışlardır. Örneğin kent müzeleri bu amaçla oluşturulan mekânlardan biridir. Son dönemlerde gerek Türkiye'de gerekse dünyada kent müzelerinin sayısında artış görülmektedir. Kent müzeleri daha çok kentin tanıtımının yapıp turist çekme amacıyla kurulmaktadır. Kent müzeleri geçmişin hatırlatıldığı bellek merkezleridir.

Göç, sanayi, yeni teknolojik ilerlemelerle değişen ve büyüyen 'kent'ler giderek kendi geçmişlerinden uzaklaşmakta, uzak veya yakın geçmişteki tarih, gelenekler, örf ve âdetler giderek 'yok olmakta' veya unutulmaktadır. Tüm bunlar içinde yaşanan kenti bir kimlik sorunu ve arayışı ile karşı karşıya bırakmaktadır. Kimlik dediğimiz olgu da hatırlama, hatırlatma gibi hafıza/laştırma süreçleri ve semboller üretmeyle ilişkilidir. Bu bir anlamıyla kültürel belleğin, çoğunlukla 'tarihî' bir mekânda kurulan kent müzeleri örneğinde bir mekân içine konulması ve buradan hareketle kentin 'kimlik' inşasına katkıda bulunulmasıdır (Keskin, 2014: 26).

Kent müzeleri geçmişe ait bilgi ve deneyimlerin korunmasını/depolanmasını, unutulmadan gelecek nesillere aktarılmasını sağlayan mekânlardır. Topluluğun geçmişine ait simgeleri barındıran bu mekân-

lar toplum üyelerinin kendilerini bir bütünün parçası olarak hissetmelerini sağlar. Kentin hafıza merkezleri niteliğindeki kütüphane, arşiv, müze, anıt gibi kültürel mekânlar uygulamalı halk biliminin başarılı örnekleridir.

Kentleşme ile beraber kültürel mirasın korunmasına yönelik çeşitli tedbirler alınmıştır. Buna göre 17 Ekim 2003 yılında kabul edilen *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi*'nde artık yaşayamayan geleneklerin tekrar uygulanmasını sağlamak için yeniden canlandırılması gereği üzerinde durulmuştur. Aktarılamayan kültürel unsurların yeniden canlandırılması gereği sözleşmenin 2. maddesinde şu şekilde yer almaktadır:

“Koruma’ terimi, somut olmayan kültürel mirasın yaşayabilirliğini güvence altına alma anlamına gelir; buna 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 dâhildir” (Oğuz, 2009: 168).

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin yayımlanmasından sonra özellikle kent merkezlerinde belli geleneklerin yeniden canlandırılması uygulamaları artmıştır. “Yeniden canlandırma çalışmalarının özellikle hızlı sanayileşme, göç, modernleşme, örgün ve yaygın eğitime ait içerik ve müfredat sorunları, kitle kültürünün olumsuz etkisi gibi pek çok nedenle gençlere aktarılamayan kültürel miras unsurlarının yeniden farkına varılmasını ve yaşatılmasını sağlayan bir mekanizma olarak hızlı sanayileşme, göç ve modernleşme nedeniyle kuşaklar arasında kültürel aktarım sorunları yaşayan pek çok ülkede” (Oğuz, 2014: 27) hız kazanmıştır. Oğuz endüstrileşme ile beraber hızlı ve kontrolsüz biçimde meydana gelen kentleri “*yeni kent*” olarak adlandırır. Oğuz hızlı kentleşme sonucunda yeni kentte kültürün kuşaktan kuşağa aktarım imkân, mekân ve alanlarının ortadan kalktığına görülemediğini, yeni kentin birkaç geleneksel sanat dışında geleneksel kültürü eğitim, aktarma, koruma ve yararlanma programlarına veya uygulama süreçlerine almadığını ifade eder. Oğuz’a göre Türkiye sanayileşme sürecinde yeni kenti kendi kültürüne göre kurgulayamamış, geçmiş deneyimlerinden yararlanmamış, geleneğe sırtını dönmüştür (2019: 11).

Kent folklorunun icat edilmiş gelenek olup olmadığı konusuna girmeden önce “İcat edilmiş gelenek var mıdır?” sorusu üzerinde durmak gerekmektedir. Nitekim Ekici her geleneğin belli bir zamanda, belli bir yerde, belli bir insan grubu tarafından icat edildiğini, bu yüzden bazılarının tarihini belirleyemediğimiz için “gelenek” bazılarının ise oluşum tarihlerine göre “icat edilmiş gelenek” olarak adlandırılmasının doğru olmadığını, icat edilmiş gelenek veya doğal gelenek diye bir ayırımın uygun olmayacağını kabul etmek gerektiğini ifade eder (Ekici, 2015: 21). Ancak burada icat edilmiş gelenek kavramıyla sadece tarihi bilinen, yakın dönemlerde meydana getirilmiş geleneklerin kastedilmediği, bu kavramla nitelenen geleneklerin ortaya çıkış amaçlarının da göz önünde bulundurulması gerektiği unutulmamalıdır. İcat edilmiş gelenek kavramı açıklanırken çeşitli araştırmacılar tarafından yapılan tanımlamalarda bu tür geleneklerin bazı özellikleri ön plana çıkmaktadır. Buna göre icat edilmiş gelenekler hızlı sosyal değişimler esnasında seçkin kitle tarafından insanları rahatlatmak için geçmişin parlak dönemleriyle ilgili olarak yaratılan yeni uygulamalardır. Bu uygulamalar sosyal kimliğin inşasında, belli düşünce ve davranışların empoze edilmesinde kullanılmaktadır. Bu geleneklerle belli değer ve davranış modelleri aşılarmaya çalışılır. Yeni geleneğin tarihsel geçmişle bir bağı vardır. İcat edilmiş gelenekler eski durumları akla getiren formlara bürünmüş ya da bazen zoraki tekrarlarla kendi geçmişlerini oluşturarak bugünde karşılığını bulan geleneklerdir. Toplumsal değişmelerin hızlı yaşandığı dönemlerde, eski geleneklerin zayıfladığı veya yok olduğu zamanlarda eski malzemeler yeni amaçlara uygun biçimde icat edilir. Yeni gelenek icadı tarihî süreçte çok farklı amaçlarla kullanılmıştır. İskoçlar ve Gallerliler bağımsızlıklarını elde etmek, İngilizler Afrika ülkelerini sömürmek, İran devriminde Humeyni otoritesini sağlamlaştırmak, Osmanlı Devleti reform hareketlerinde başarılı olmak, bazı milletler turizm faaliyetlerinde ticari kazanç elde etmek gibi sosyal, siyasal ve ekonomik amaçlarla yeni gelenekler icat etmişlerdir. Bu durum icat edilmiş geleneklerin olumlu ve olumsuz biçimlerinin varlığını göstermektedir. Kavramın değerlendirilmesinde bağlamların dikkate alınması önemlidir.

Kent folklorunun icat edilmiş gelenek olup olmadığı sorusuna da bu geleneklerin genel nitelikleri dikkate alınarak karar verilebilir. Kentlerde meydana gelen yeni geleneklerin kimler tarafından, hangi şartlarda, ne tür amaçlarla, hangi kültürel mekânlarda meydana geldiği/getirildiği gibi bağlamsal özelliklerinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Dolayısıyla kent folklorunun/kültürünün genel olarak değerlendirilmesinden ziyade her bir geleneğin oluşum ve aktarım şartlarına bakılması daha doğru görünmektedir. Çünkü kentlerde meydana gelen/getirilen her gelenek farklı bağlamsal niteliklere sahiptir. Bir gelenek zihniyet bakımından dönemiyle uyumsuz olduğunda yenileme ihtiyacı hissedir. Bu bakımdan geçmişteki bir geleneğin içinde bulunulan bağlama uygun hâle getirilmesi, çağın düşünce ve hayal dünyasına uygun değişimler/dönüşümler geçirmesi, ulusal amaçlar doğrultusunda değiştirilmesi, ritüelleştirilmesi, kurumsal yapının bir parçasına dönüştürülmesi icat edilmiş gelenek olarak kabul edilemez. Kentlerdeki folklor ürünleri bu özelliklere göre yaratılmışsa bunlar icat edilmiş gelenek değildir. Ancak seçkin/egemen kitle tarafından çeşitli otorite/itaat modelleri oluşturmak, belirli değer ve düşünceleri/davranışları empoze etmek, zoraki tekrarlarla parlak bir geçmiş yaratmak, sömürge devletler/milletler meydana getirmek, toplumla çatışan/çelişen uygulamaları meşrulaştırmak gibi amaçlarla geleneksel bağlamından koparılarak yaratılan her türlü uygulama/gelenek toplum tarafından uygulanmaya başladıktan sonra icat edilmiş gelenektir. Bu tür geleneklerin uzun ömürlü olmaları da beklenmemelidir. Baskı ortamının veya zoraki gelenek yaratıcılarının/uygulayıcılarının ortadan kalkması durumunda gelenek de ortadan kalkacaktır. Bu tür geleneklerin nerede -kent veya kırsal mekânlarda- yaratıldığı da önemli değildir. Bu şartlarda yaratılan her türlü gelenek icat edilmiş gelenek olarak tanımlanabilir.

Gelenekler farklı amaçlarla icat edilebilir. Hobsbawm'a göre gelenekler iki şekilde seri biçimde üretilir. Birincisi resmî olarak devletler, örgütlü siyasal yapılar ya da toplumsal hareketler tarafından yaratılan siyasal olanıdır. İkincisi ise biçimsel olarak örgütlenmemiş gruplar tarafından ya da amacı siyasal olmayan kulüp ve cemiyetler tarafından gerçekleştirilen gayriresmî olanlardır (2006b: 305-306). Hobsbawm üç tip icat edilmiş geleneğin var olduğunu söyler:

- a) toplumsal birlik-beraberliği ya da gerçek veya yapay cemaatlere grup aidiyetini oluşturan veya sembolize eden gelenekler, b) kurumları, statü ya da otorite ilişkilerini oluşturan veya meşrulaştıran gelenekler, c) ana amacı toplumsallaşma, inançların, değer yargılarının ve davranış teamüllerinin aşılması olan gelenekler" (Hobsbawm, 2006a: 12).

Buna göre kent folklorunda hangi biçimde -ister resmi örgütler ister gayriresmî örgütler tarafından yapılsın- ve ne tür bir amaca -bir gruba aidiyet oluşturma, kurumları meşrulaştırma, inançların aşılması- yönelik olursa olsun yukarıda ifade edilen şartlara göre yaratılan her türlü gelenek icat edilmiş gelenektir.

Sonuç

Her gelenek ilk ortaya çıktığında bir icada dayanır. Bu yönüyle belli bir zamanda ve yerde, belli insan grubu tarafından ilk olarak ortaya konulmuştur. Geçmişin belli bir döneminde icat edilen bir gelenek zamanla toplum tarafından kabul görmekle kolektif bir yapı kazanır. Bir geleneğin varlığını sürdürebilmesi toplumsal mutabakata, belli şartlar taşımasına bağlıdır. Toplum vicdanına uygun olmayan, eşit toplumsal haklar taşımayan, sadece belli bir zümre veya sınıfa yarar sağlayan, devlet otoritesini ve toplumsal ahlâkı zedeleyen, değişimlere ayak uyduramayan geleneklerin uzun süre varlığını sürdürmesi beklenmemelidir. Gelenekler toplumların ana ihtiyaçlarına cevap verir, düzeninin devamını sağlar, üyelerini ortak amaçlar etrafında bir araya getirir. Toplumun ihtiyaçlarına cevap verirken bireyi de dikkate alır. Bireysel çıkarlarla toplumsal ihtiyaçların uyumu geleneğin sürekliliğini sağlar. Gelenek bireysel ve toplumsal değişimlere bağlı olarak kendisini yeniler/günceller.

Halk bilgisi ürünlerinin en etkin yaratım alanlarından biri de kentlerdir. Sürekli bir hareket ve değişimin yaşandığı kentler bir taraftan eski folkloru kaynak olarak kullanırken diğer taraftan yeni bağlamlarda yeni folklorik ürünlerin yaratımına ev sahipliği yapmaktadır. Halk bilimi ürünleri özellikle son dönemlerde kentlerde sosyal, siyasal ve ekonomik amaçlarla kullanılmaktadır. Giyim-kuşamdan gıdaya,

alternatif tiptan el sanatlarına kadar birçok sektör geleneksel kültürden beslenmektedir. Köy ile kent folkloru birbirini yok etmeye çalışan rakipler değil, birbirini tamamlayan/besleyen bütünü parçalarıdır. Kent folkloru da toplumun kültürel ihtiyaçlarını karşılayan, sorunlarına cevap veren geleneğin önemli bir parçasıdır. Kent folklorunun/kültürünün icat edilmiş gelenek olup olmadığının değerlendirilmesinde bu mekânlarda meydana gelen her bir geleneğin oluşum ve aktarım şartlarına bakılmalıdır. Kentlerde meydana gelen/getirilen her gelenek farklı bağlamsal niteliklere sahiptir. Seçkin/egemen kitle tarafından itaat modelleri oluşturmak, belirli değerleri empoze etmek, devletleri/milletleri sömürgeleştirmek, toplum tarafından kabul edilmeyen uygulamaları meşrulaştırmak gibi amaçlarla geleneksel bağlamından koparılarak yaratılan her türlü uygulama/gelenek ister kentte ister kırdan olsun icat edilmiş gelenektir.

Kaynaklar

- Akyıldız, Nihal Arda. (2020). "Kentleşme ve Kentsel Gelişim Bağlamında Açık Kamusal Alanların Sürdürülebilir Kentler Açısından Değeri". *Millî Folklor*, 16/125: 188-201.
- Aslan, Erkan. (2019). *Günümüz Kent Toplumunda Mitin Dönüşümü ve Sürekliliği: Ufo Mitleri*". Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara.
- Avcı, Cevdet. (2020). "Mekânın Tüketimi Bağlamında Kent Irkçıları (Falcıları)". *Uluslararası Dil, Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Güncel Yaklaşımlar Dergisi*, 2/1: 372-394.
- Avcı, Yasemin ve Avcı, Safi. (2017). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyasi Meşruiyet ve Propaganda Aracı Olarak Anıtın İcadı (1840-1917)". *Kebikeç*, 43: 23-46.
- Ayas, Onur Güneş. (2017). "Beğeni Hiyerarşilerinin Tesis Edilmesinde Bir Sınıflandırma Stratejisi Olarak Klasik Türk Müziğinin İcadı: Sosyolojik Bir Yaklaşım". *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, 3/1: 139-146.
- Ben-Amos, Dan. (2006). "Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru". *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. (hızl. M. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayınları, 27-39.
- Bölükbaşı, Mustafa. (2013). "Bir 'Gelenek İcadı' Olarak İstanbul'un Fethi". *Sosyoloji Dergisi*, 28: 67-88.
- Cohn, Bernard S. (2006). "Victoria Dönemi Hindistan'ında Otoritenin Temsili". *Geleneğin İcadı*. (drl. Eric Hobsbawm, Terence Ranger). (çev. Mehmet Murat Şahin). İstanbul: Agora Kitaplığı, 193-244.
- Çakır, Emine. (2019). "Grup Folkloru Bağlamında İcat Edilmiş Yemek: Satuk Buğra Han Aşı". *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/17: 229-238.
- Çobanoğlu, Özkul. (1999). "Halkbilimi Açısından Gelenek, Turizm ve İcad Edilmiş Gelenek Bağlamında Ayvalık Şeytan Sofrası Örneği". *Millî Folklor*, 6/43: 7-12.
- Çoruk, Ali Şükrü. (2016). "Bir Gelenek İcadı Olarak II. Meşrutiyet Döneminde Gerçekleştirilen İstanbul'un Fethi Törenleri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 7: 79-98.
- Derdiçok, Nükte Sevim. (2022). "Kent Folkloru: Kadın Günlerinin Halk Bilimi Açısından İncelenmesi". Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İzmir.
- Dundes, Alan. (1998). "Halk Kimdir?". (çev. Metin Ekici). *Millî Folklor*, 5/37: 139-153.
- Düzgün, Dilaver. (2019). "Halk Kültürü Değişmeleri ve Bir Alan Araştırması". *Millî Folklor*, 16/124: 62-74.
- Ekici, Metin. (2015). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Güler, Tahsin; Sinem Şahnagil; Hazan Güler. (2016). "Kent Kimliğinin Oluşturulmasında Kültürel Unsurların Önemi: Balıkesir Üzerine Bir İnceleme". *PARADOKS Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi*, 12: 86-104.
- Gürçayır Teke, Selcan. (2016). "Değişen Kültürel Mekânlar, Dönüşen Gelenekler: Ankara'da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri". *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 4/1: 44-59.
- Hobsbawm, Eric. (2006a). "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek". *Geleneğin İcadı*. (drl. Eric Hobsbawm, Terence Ranger). (çev. Mehmet Murat Şahin). İstanbul: Agora Kitaplığı, 1-18.
- Hobsbawm, Eric. (2006b). "Seri Üretim Gelenekler: Avrupa, 1870-1914". *Geleneğin İcadı*. (drl. Eric Hobsbawm, Terence Ranger). (çev. Mehmet Murat Şahin). İstanbul: Agora Kitaplığı, 305-356.
- Kanadıkırık, Halil. (2019). "Gelenek ve Gelenek İcadı Arasında: İran Siyasal Kültüründe Humeyni Rejiminin Yeri". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 60: 142-154.
- Keskin, Necat. (2014). "Kentlerde Yeni Bellek Mekânları: Kent Müzeleri". *Folklor/Edebiyat*, 20/79: 25-39.

- Komser, Nuray. (2017). *"Halkbilimsel Unsurların Reklamlarda Kullanımı"*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara.
- Morgan, Prys. (2006). "Bir Ölümünden Bir Bakışa: Romantik Dönemde Gal Geçmişinin Peşinde". *Geleneğin İcadı*. (drl. Eric Hobsbawm, Terence Ranger). (çev. Mehmet Murat Şahin). İstanbul: Agora Kitaplığı, 51-118.
- Oğuz, M. Öcal. (2001). "Kentlerin Oluşumu ve Gelişimi Süreçlerinde Türk Halkbilimi", *Millî Folklor*, 7/52: 46-49.
- Oğuz, M. Öcal. (2007). "Folklor ve Kültürel Mekân". *Millî Folklor*, 10/76: 30-32.
- Oğuz, M. Öcal. (2009). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Oğuz, M. Öcal. (2014). "Çağdaş Kentte Bir Yeniden Canlandırma Örneği: Çiğdem Günü", *Millî Folklor*, 13/101: 25-39.
- Oğuz, M. Öcal. (2019). *Paldır Kültür Kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Özay, Deniz. (2019). *"Geleneğin İcadı Bağlamında Ramazan Sohbet Programlarının Kültürel Belleğin İnşasındaki Rolü ve Araçsallaştırılması"*. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli.
- Özdemir, Nebi. (2012). *Medya Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özdemir, Nebi. (2017). *Kültür Bilimi ve Yönetimi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özdemir, Nebi. (2018). "Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi." *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 18/1: 1-28.
- Ranger, Terence. (2006). "Sömürge Dönemi Afrika'sında Geleneğin İcadı". *Geleneğin İcadı*. (drl. Eric Hobsbawm, Terence Ranger). (çev. Mehmet Murat Şahin). İstanbul: Agora Kitaplığı, 245-304.
- Şahin, Halil İbrahim. (2009). "Dalyan ve Köyceğiz Çevresinde Gelenek, Turizm ve Folklorizm". *Millî Folklor*, 10/82: 50-58.
- Trevor-Roper, Hugh. (2006). "Geleneğin İcadı: İskoçya'nın Highland Geleneği". *Geleneğin İcadı*. (drl. Eric Hobsbawm, Terence Ranger). (çev. Mehmet Murat Şahin). İstanbul: Agora Kitaplığı, 19-50.
- Tuleja, Tad. (1997). "Invented Tradition". *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art*, 2 Volumes, Santa-Barbara, California: ABC-CLIO, 466-468.

KENT FOLKORU ve KÜLTÜREL MEKÂN: MEVLÂNA TÜRBESİ ve MÜZESİ ÖRNEĞİ

Büşra BAYSAL*

Giriş

Kent, insanların toplu bir şekilde yaşamalarını sağlayacak dinî, tarihî, kültürel, sosyal yapıları barındıran, sınırları çeşitli faktörlere bağlı olarak genişleyen yahut daralabilen tasarlanmış yerleşim alanıdır. Bir kentin dinî, tarihî, kültürel, sosyal yapıları kentteki insanların yaşayışı ve düşünceleri hakkında ipuçları sunar. Kentleşmenin başladığı tarih, binyıllar öncesine dayanır. İnsanların işbirliği, dayanışma, güvenlik gibi toplumsal ihtiyaçlar neticesinde kurduğu şehirler, Sanayi Devrimi ile birlikte üretim şeklinin değişmesi, iş imkânlarının çoğalması, insanların işi fiziki olarak yapan öznedenden ziyade, işi yöneten ve makinayı kontrol eden konumuna yükselmesi, dolayısıyla yaşam kalitesinin artması kentlerin cazibesini ve kent nüfusunu artırmıştır. Yakın geçmişteki teknolojik gelişmeler ve buna bağlı olarak gerçekleşen icatlar, yeni imkânlar ise bu cazibeyi artıran en önemli etken olmuştur. Her ne kadar bu gelişmeler olumlu olarak algılansa da “kültürel mekânların modernleşme sürecinde terk edildikçe eski kültürlerin yok olmaya başlaması” ya da “bireyselleşme, insanın yaşam pratiklerinin nesneleşmesi” (Oğuz, 2007: 32; Ersoy, 2021: 206) gibi olumsuz durumları beraberinde getirmiş ancak bu durum kentin dinamizmine herhangi bir etki etmemiştir.

Böylece kent, toplu insan yaşamının yanında sosyal, siyasal, ekonomik faaliyetlerin aktif şekilde var olduğu bir merkez hâline gelmiştir. Bu durum da baskın olan köy-kır yerleşimli yapıya karşı kentin cazibesini artırmış ve zaman içinde yerleşim kent merkezli bir yapıya dönüşmüştür. Bu durumda folklorun yeni alanları, kent mekânında ortaya çıkmıştır. Her kent diğerlerinden farklı olarak kendisine has bir kültür oluşturmuştur. Kentin fiziki durumu, sosyal ve ekonomik işleyişi kente özgü bir kültürel yapı kazandırmıştır. Bu yapının oluşumu ve gelişimine kültürel mekânlar etki etmiştir. Kültürel mekânlar zamanla kentin kimliğinin bir parçası haline gelmiştir.

Kevin Lynch insanların kente bağlanabilmeleri için imgelenebilir iyi bir şekilde düzenlenmiş mekân; anlamlı, doğayla bütünleşmiş bir çevre ve muhafaza edilmiş tarihî ve kültürel mirasın gerekliliği üzerinde durur (1964: 9). Bu unsurlar yalnız insanların kente bağlılığına hizmet etmez aynı zamanda kentin folklorunun oluşumu ve gelişimine de hizmet eder. Bir kentin folkloruna, o kentin kültürüne ait mekânlar; o mekânın içerisinde yer alan kültüre ait izler taşıyan nesnelere, orada icra edilen ritüeller vd. etkinlikler etki eder. Burada kültürün öznesi insan hem mekânı kültürüne göre şekillendirmiş hem de oluşan mekândan kültür üretmiştir; çünkü kültür donmuş bir nesne değil her an deneyimlenen ve yeniden yaratılan canlı bir olgudur. Bu yönüyle kültürel mekânlar geçmiş, bugün ve gelecek arasında köprü vazifesi görmüşlerdir. Bu şekilde mekân, “zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli de birbirine bağlamıştır” (Lefebvre, 2014: 25).

* Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı Doktora Programı Mezunlu, Ankara/Türkiye. busra.baysal@hbv.edu.tr ORCID: 0000-0002-5732-0676.

Kültürel mekânlar aynı zamanda kentin kimliğini oluşturmuştur. Kentin kimliğine, fiziki, sosyo-e-konomik, siyasal ve kültürel yapı, toplumsal olaylar, zaman, yaşayış, tercihler, kabuller gibi hayatın içinden pek çok unsur etki etmiştir. Kent kimliğinin oluşması için fiziki şartların yanında yaşanmışlık, içselleştirilmiş olma gibi belli bir zamana ve mekâna bütünüyle bağlı olmayan durumların da gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu anlamda kimliğin oluşumu geçmiş, bugün ve geleceği kapsayan birden fazla faktöre bağlı olarak gelişen kapsamlı bir süreçtir.

Kentlerin kendilerine özgü kimlik kazanmalarında imgeler de etkili olmuşlardır. Cevdet Avcı, “kentlerde zaman içerisinde oluşan kültürel belleğin, bireyi çevreleyerek toplumsal dokunun inşasına katkı sağladığını bu yapının da kent imgelerinin kaynaklarından birisi olduğunu” belirtir (2021: 98). Görerek, hissedilerek, deneyimlenerek, özümşenerek gerçekleşen bu süreç geniş bir zaman dilimini kapsar. Toplumun etkilendiği ve toplum tarafından oluşturulan her durum, imgenin oluşumuna katkı sağlar. Sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel hareketlilikler, bu hareketliliğe bağlı olarak gerçekleşen durumlar, kentlerin fiziki yapıları, iklimleri, mimari yapıları imgenin oluşmasını sağlayan temel etkenlerdir.

Lynch’ın “Kent İmgesi” adlı çalışmasında kent imgesi hakkındaki görüşlerini değerlendiren Keleş (2007: 14) kentlerin kendilerine özgü kimliklerinin oluşmasında imgelerin öneminden bahseder:

Eiffel Kulesi Paris ile San Marco Meydanı Venedik’le Topkapı Sarayı ve Mimar Sinan inşa ettiği camiler İstanbul’la, Empire State ve Manhattan’da bulunan gökdelenler New York ile özdeşleşmiştir. Gazimağusa’nın Namık Kemal Meydanı’nda her tarihsel çağın örneği olan fiziksel, görsel ve moral öğelerin oluşturduğu zengin bir kültürel doku, çağın çok kültürlülük idealini haykırırçasına, yarısı kilise yarısı minare olan bir yapıyla taçlanmıştır. Tolstoy’un, Balzac’ın, Gogol’ün, Dostoyevski’nin, Chopin ve Tchaikovsky’nin yazınsal ve sanatsal kimlikleri gibi, kentlerin de, mekânsal, fiziksel, toplumsal ve kültürel bir bütün oluşturan, kendine özgü kimlikleri vardır.

Nebi Özdemir ve Ecem Özdemir’e göre (2020: 12-13) Türkiye’de kentlerin ana imgeleri genellikle doğal, tarihî ve yaşayan kültürel unsurlarından oluşmaktadır. “Bu imgelerin çok kere sanatsal tasarımlarla etkinlikleri ve çekicilikleri arttırılmadan doğal hâliyle değerlendirildiği görülür. Erciyes Dağı (Kayseri), Pamukkale (Denizli), pamuk (Adana), fındık (Giresun), muz (Anamur), Selimiye Cami (Edirne), Truva Atı (Çanakkale), Van Gölü, gül (Isparta), kayısı (Malatya), saat kulesi (İzmir), Mevlâna (Konya) bu türden kent imgelerinden bazılarıdır.”

“Konya geçmişten bugüne İconium, Yconium-Konium, Koniyye gibi çeşitli şekillerde adlandırılmıştır” (Önder, 1963: 7). Konya adının ise (Özönder: 2005) “Kutsal Tasvir” anlamındaki “İkon” sözcüğüne bağlı olduğu belirtilmiştir. Selçuklu Devleti döneminden beri bu adla anılan Konya’nın yerleşim yeri olduğu tarih MÖ 7. bin yıl olarak belirlenmiş ve pek çok medeniyete beşiklik etmiştir. Konya tarih boyunca Karamanoğulları Beyliği, Selçuklu Devleti, Osmanlı Devleti gibi çeşitli Türk devletlerinin sınırları içerisinde bulunan kadim bir Türk kentidir.

Tahsin Tapur’un (2009: 478) aktardığı bilgilere göre bu kent Türklerin Anadolu’ya yerleşmesinden sonra, Türk kültür ve medeniyetinin Anadolu’da kökleşip yayılmasında büyük etkisi olan yerleşim birimlerinden biri olmuştur. Türkler Konya ve çevresinde Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemlerine ait birçok cami, medrese, han, müze gibi turizm potansiyeli olan eserler bırakmışlardır. Döneminin en önemli bilginlerinden Mevlâna (1207-1273) ve ailesi Alaeddin Keykubat zamanında Konya’ya gelmiştir. Mevlâna’nın Konya ve Türk kültürüne olan etkisi, yaşayış tarzı, hayat felsefesi ve dünya görüşü ile yaşadığı dönemde olduğu gibi günümüzde de geniş bir çevreye ışık tutmaktadır.

Konya her ne kadar dışarıdan sade bir bozkır şehri olarak görülse de tanındıkça, vakit geçirildikçe kendisini tanıtır. Geçmişten bugüne biriktirip getirdiği medeniyetin kapılarını kendisini tanımak isteyenlere açar. Ahmet Hamdi Tanpınar o nedenle “Konya insanı ya bir sıtma gibi yakalar, kendi âlemine taşır yahut da ona sonuna kadar yabancı kalırsınız.” (2005: 83) diyerek onu iki uç ihtimal arasında tasvir eder. Konya’yı diğer şehirlerden ayıran pek çok öge olmasına karşın Konya ile bütünleşmiş şahsiyetlerden akla ilk gelen ismin Mevlâna olduğu görülür.

Konya kenti için Mevlâna, M. Öcal Oğuz'un ifadesiyle "uluslararası bir imge" (2019: 80) hâline gelmiştir. Bu nedenle kamusal alanda Mevlâna'nın görünürlüğü fazladır. Nitekim bugün Karatay Belediyesi'nin logosunda Mevlâna Türbesi yer alır. Büyükşehir Belediyesine ait web sitesinde Mevlâna'yı tanıtan bilgiler (hayatı, Konya'ya gelişi, Mesnevi'nin yazılışı, vasiyeti, Yeşil Kubbe vb.) bulunmaktadır (URL-1). Mevlâna Haftası olarak bilinen 7-17 Aralık tarihleri arasında yapılan programlar ve her gün icra edilen Mevlevi Sema Törenleri ve Şeb-i Arûs'u içine alan anma günlerinde Konya, yurtiçinden ve yurtdışından çok sayıda ziyaretçi ağırlar. Bu nedenle Konya'nın inanç turizmi yönüyle ön plana çıktığı gözlemlenir. 13. yüzyılda yaşamış olan Mevlâna'nın kent ile bu denli bütünleşmesinde ve geçmişte olduğu gibi bugünde de rağbet görmesinde pek çok durumun etkisi vardır. Bu durumların başında Mevlâna'nın kabrinin bulunduğu ve en çok ziyaret edilen mekânlardan olan Mevlâna Müzesi ve Türbesi (bk. Fotoğraf 1-3) gelmektedir.

Kent Folklorunda Mevlâna Türbesi

Türbeler toplum tarafından ulu olarak nitelendirilen, Tanrı tarafından sevildiğine inanılan vefat etmiş kimseleri vasıta kılarak Tanrı ile kişi arasında yakınlık kurulan kutluluk atfedilen mekânlardır. İnsanlar bu mekânları çoğunlukla geçiş dönemlerinde, önemli olayların arifesinde ziyaret ederler. Türbe ziyaretlerinin amacı sağlık, huzur, bereket, iş bulmak, çocuk sahibi olmak, güven içerisinde olmak, kötülükten emin olmak, kötü alışkanlıkları terk etmek, murat almak, başarılı olmak, elde edilmiş olan maddi ve manevi varlığı muhafaza etmek, küslükleri bitirmek dolayısıyla iyi olan ne ise ona ulaşmak olarak sıralanabilir.

Türk toplumundaki türbe fenomeninin bir kültürel bellek ürünü olduğu, toplumun Anadolu'yu yurt edindiği günlerden itibaren bu toprakları kendine mâl etme çabasının dini bir uzantısı olduğunu söylemek mümkündür. Tıpkı camiler gibi türbeler de Türkiye'nin bellek yerleridir. Bu mekânlar vasıtasıyla Türk toplumu kendi tarihinin tanıklığını yapmakta, geçmişi yeniden canlandırıp anlamlandırmaktadır. İnsanlar bu mekânlar sayesinde süreklilik duygusunu yaşamakta; geçmişle şimdi, ataları ile kendileri arasında bağ kurmaktadır (Köse ve Ayten, 2010: 36).

Tasavvuf çevrelerinde ölümlerin ruhaniyetlerini vesile edinme XII. asırdan sonra tarikatların oluşmaya başladığı dönemde görülmeye başlanmış ve zaman içinde yaygınlaşmıştır. Türklerin daha önceki inanç sistemlerinde ata ruhlarından iyilik ve kötülük gelebileceği düşüncesi ve Şamanların toplumsal statüleri; İslam dininin tasavvuf vasıtasıyla tanınması gibi etkenlerle Türk topluluklarında kolay bir şekilde yaygınlaştığı anlaşılmaktadır (Erdoğan, 2013: 48-49). Bu durumu, İslam inancında var olan bedenlerin fani ancak ruhların baki olduğu inancı da desteklemiştir.

1925 tarihinde Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması Kanunu'nun çıkması sonrasında türbelere karşı olumsuz bir tutum sergilenmiştir. Türbelerin ziyaret fonksiyonları düşünüldüğünde bu duruma bilimsel gelişmelere bağlı olarak sağlık alanında yaşanan iyileştirmeler, sanayileşme alanında gerçekleşen yeniliklerle iş olanaklarının artması, yaşam kalitesinin artması gibi gelişmeler de etki etmiştir. Fakat bilimsel, ekonomik, sosyal, siyasal tüm bunlara bağlı olarak meydana gelen kültürel gelişmeler türbelere gösterilen rağbeti ortadan kaldırmamıştır. Türbeler değişen ve gelişen yaşam koşullarında insanın aşkın ile olan bağında kendisine daima yer bulmuştur; çünkü Türk toplumu için türbe bir tapınma alanı olmamış, herhangi bir istekte bulunulacağında Tanrı tarafından sevildiğine inanılan ulu kişinin ruhunu vesile kılma amacı ya da sadece ziyaret amacı taşımıştır. Türbelere olan rağbetin sebeplerinden bir diğeri de türbelerin buldukları fiziki alanın manevi koruyucuları olduklarına yönelik inanıştır. Örneğin "Marmara Denizi girişinde, Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdâyî, Beşiktaş'ta Yahya Efendi, Karadeniz girişinde Beykoz'da Yûşâ Hazretleri, Sarıyer'de Telli Baba türbelerinin İstanbul Boğazı'nın" (Erdoğan, 2013: 44) koruyucuları olduklarına inanılır. Bunun yanında Hacı Bayram Veli'nin Ankara'nın, Seyyid Burhaneddin'in Kayseri'nin, Hacı Bektaş Veli'nin Nevşehir'in, Mevlâna'nın Konya'nın netice olarak tüm uluların Anadolu topraklarının manevi bekçileri olduğu düşüncesi türbe ziyaretlerinin devamlılığını sağlayan etkenlerdendir.

Kutsal kabul edilen türbe içinde ve dışında sergilenen çeşitli ritüel davranışlar bulunmaktadır. Türbe ekseriyetle Perşembe ve Cuma günleri, kandil günleri, arife ve bayram günleri ziyaret edilir. Bu durum mevsime veya türbenin bulunduğu yere göre değişiklik gösterebilir. Örneğin, şehir içerisinde bulunan bir türbe Cumartesi veya Pazar günü daha çok ziyaretçi ağırlayabilir. Türbesi olan zatın sandukası önünde üç ihlas bir Fatıha okunur (bkz. Fotoğraf 5). Türbeye girerken başörtüsü örtmek, sağ ayakla girmek, eşige basmamak, türbeden yüzü dönük çıkmak (arkasını dönmek), yüksek sesle konuşmamak, aşırı davranışlar sergilememek; örneğin, kahkaha atarak gülmemek veya feryat ederek ağlamamak vb. koşmamak, güzel kokular; ekseriyetle gül kokusu sürünmek, türbe içinde veya avlu içinde mescit varsa vakit namazı veya iki rekat namaz kılmak, türbesi bulunan ulu kimse için ve kişinin isteği doğrultusunda dua etmek Mevlâna Türbesi veya diğer türbe ziyaretleri sırasında görülen ritüellerdendir. Türbelerde kurban kesmek de uygulanan bir ritüel olsa da bugün Mevlâna Türbesi'nde bu ritüel gerçekleştirilmemektedir. Bunun yerine adak mahiyetinde türbede lokum, şeker gibi yiyecekler dağıtılmaktadır. Bu ritüellerin haricinde bez bağlama, mum yakma, türbe etrafında üç, beş, yedi defa dönme, uyuma, türbeye kişinin herhangi bir eşyasını bırakması gibi durumlar Mevlâna Türbesi'nde görülmemektedir.

Müge Akkar Ercan sembolik ya da kutsal toplanma alanları olan kamusal mekânların temsil ettikleri kültürel, tarihî, dinî, toplumsal ve siyasal değerler nedeniyle, bir grup ya da toplum için, sembol hâline geldiğini, bu işlevleriyle bir toplumun ya da grubun süreklilik hissini oluşumuna katkı sağladıklarını belirtir (2016: 196). Konya'nın folklorunda kültürel mekân olarak Mevlâna Türbesi'nin işlevine bakıldığında da türbenin sembol hâline geldiği görülür. Kültürel pratiklerin icra mekânı, ritüel mekânı, zihnî sağaltım mekânı, aidiyet mekânı olarak Mevlâna Türbesi sadece Konya açısından değil Türk kültürü açısından değerlendirildiğinde Türk kültürünün değerlerinin, estetiğinin, kabullerinin toplu bir şekilde görüldüğü sembol hâline gelen bir mekân olduğu anlaşılır. Bu mekân bireylere, topluluklara ya da guruplara hizmet ve hitap ederek toplumun kente olan mensubiyeti ve kültüre olan aidiyetinin gelişip güçlenmesinde önemli bir rol oynar. Bu nedenle mekânın korunması kültürün korunmasını, korunurken yaşatılması da kültür aktarımını sağlar.

Kültürel mekân olarak Mevlâna Müzesi

Mevlâna Türbesi'nin oluşumuna bakıldığında türbe inşa edilmeden evvel Mevlâna Müzesi'ni kaplayan alanın bir hediye olduğu görülür. Bugün Mevlâna Müzesi ve Türbesi'nin bulunduğu alan, Selçuklu Devleti'nin sarayına ait bir gül bahçesi iken Alaeddin Keykubat tarafından Mevlâna'nın babası Sultanü'l Ulema Bahaeddin Veled'e hediye edilmiştir. 1231 yılında Bahaeddin Veled'in vefatı ile ilk defin gerçekleşmiş dolayısıyla gül bahçesi bu tarihte türbe statüsü kazanmıştır. Türbeye Mevlâna'nın defni ise 1273 senesinde gerçekleşmiştir (Baysal, 2023: 134).

Ahmet Eflaki Menakıb'ul Ârifin adlı eserinde türbenin Selçuklu Sarayı'ndan Alâmeddin Kayser ve Süleyman Pervane'nin eşi Gürcü Hatun tarafından Mimar Tebrizli Bedreddin'e 160 bin dirhem karşılığında inşa ettirildiğini bildirmiştir (1964: 549). Türbe asitane olarak Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına Dair 677 sayılı kanun yürürlüğe girmeden önce 13 Aralık 1925 tarihine kadar Mevleviliğin merkezi olmuş, Osmanlı Devleti döneminde pek çok kez tamirat ve tadilat görmüştür. Bu düzenlemelerin en önemlisi II. Bayezid zamanında yapılmıştır (Karamağaralı, 1964-1965: 42).

Bugün Mevlâna Müzesi ve Türbesi'nin kapladığı alan içerisinde sema mukabelesinin icra edildiği semahane, türbe içerisinde aktif olarak hizmet veren mescit, çoğunlukla türbeyi ziyaret edecek olan ziyaretçilerin abdest almak için faydalandıkları şadırvan, içerisinde Mevleviliğe dair sergilenen envanterlerle ziyaret edilebilen on sekiz adet derviş hücresi, meydan-ı şerif odası, selsebil, mutfak, çelebi dairesi Eflaki Dede, Fatma Hatun, Mehmet Bey, Sinan Paşa, Hasan Paşa türbeleri bulunur. 1925 tarihinde Tekke ve Zaviye Kanunu'nun kabulüyle burası 1927 yılında Konya Asarı Atika Müzesi olarak hizmete açılmıştır.

Müzede bulunan koleksiyonların büyük bir kısmı dergâhın müzeye dönüştürülmesiyle oluşan nakil ile oluşturulmuştur. Dergâhtaki eserlerin envanterleri yapılarak müzeye aktarımı sağlanmıştır. Müze koleksiyonunda el yazması Kur'an-ı Kerimler, Mesnevi, Divan-ı Kebir gibi eserler, halılar, kumaşlar, buhur-

danlıklar, tarikat eşyaları (bkz. Fotoğraf 11), madeni eserler ile musiki aletleri bulunmaktadır. Müzenin Tilavet Odası'nda el yazması levhalar, huzurda cam ve madenden yapılmış kandiller, semahane maden eserler, ahşap eserler, kıyafetler ile musiki aletleri, mescitte el yazması kitaplar, halı seccadeler ve Sakal-ı Şerif (bkz. Fotoğraf 4) kutuları sergilenmektedir (Baysal, 2023: 134).

Mevlâna Müzesi ve Türbesi bugün ziyaretçilere ücretsiz hizmet vermektedir. Bu mekânın hem müze hem de türbe olarak hizmet vermesi Mevlâna Müzesi ve Türbesi'ni her yıl en çok ziyaret edilen müzelerden birisi hâline getirmiş aynı zamanda yapının kamusal mekâna hızlı adapte olmasını sağlamıştır (URL-2). Bir mekânın birbirini destekleyen iki farklı yönüyle ortaya çıkmış olması oradaki icraları çeşitlendirmiş ve mekânın cazibesini artırmıştır. Örneğin, müze her gün 09:00 ile 18:30 saatleri arasında ziyaret edilebilmekteyken başlangıç ve bitiş zamanları hava koşullarına göre değişmekle beraber ilkbahar sonundan sonbahar başlangıcına kadar her hafta Perşembe günü saat 20:30'da ücretsiz olarak Gül Bahçe içerisinde Mevlevi Sema Töreni icra edilmektedir. Belirli zamanlarda şiir şölenleri düzenlenmektedir. Mevlâna'nın doğum gününde gerçekleştirilen Şerbet-i Veladet etkinliğinde Huzur-u Pîr'de dua edilmektedir (Şerbet-i Veladet afişi için bkz. Fotoğraf 10). Yine Şeb-i Arûs Haftası'nda türbe içerisinde çeşitli etkinlikler gerçekleştirilmektedir (bkz. Fotoğraf 8-9). Örneğin, 2022 yılında Eflaki Dede Türbesi'nde Mevlâna'nın eserleri, düşüncesi, Türk kültüründeki yerini kapsayacak şekilde tematik programlar düzenlenmiş, Uluslararası Mevlâna Vakfı Başkan Vekili, Mevlâna'nın 22. kuşak torunu Esin Çelebi Bayru, Prof. Dr. Ali Temizel, Doç. Dr. Nuri Şimşekler, Ahmet Sami Küçük gibi isimler bu bağlamda konuşma gerçekleştirmişlerdir (bkz. Fotoğraf 6-7). Mevlâna Türbesi ve Müzesi'nde gerçekleştirilen bu ve bunun gibi etkinliklerle mekân hem aktifliğini korumakta hem de etkinliklerin çeşitliliğine bağlı olarak pek çok kesimden insanın dikkatini çekmektedir.

Mevlâna Müzesi ve Türbesi'ni kent folkloru açısından önemli kılan bir diğer husus müzenin Mevlevilik geleneğini yansıtmasıdır. Mevlevilik tarikat olarak Sultan Veled döneminde kurumlaşmıştır. Konya merkezli idare edilmiştir. Anadolu, Balkanlar ve Orta Doğu coğrafyasında pek çok yerde Mevlevihaneler kurulmuştur. Mevlevihaneler hizmet verdikleri dönemde resmi eğitim kurumları gibi hareket etmiş ve Mevleviliğe intisap edenleri isteği ve yeteneği doğrultusunda bir zanaat öğrenmeye teşvik etmiş, topluma maddi ve manevi anlamda hizmet edecek insan yetiştirmiştir. Dolayısıyla Mevlevilik kurum olarak aktif olduğu dönem içerisinde topluma yön veren, hizmet eden bir okul olmuştur.

Tanpınar, Mevlevilikten bahsederken bu yolun medeniyete şekil verdiğini terbiye, nezaket, duyma şekline kadar hüviyetin birçok taraflarını onun idare ettiğini belirtir. Ona göre Mevlevilik tevazuu, mahviyeti, hangi mertebede olursa olsun itibarı kabul etmez. O eşitler arasında geçen bir maceradır. Bu eşitlik sadece tarikatın içerisinde değil, aynı zamanda dışında da hüküm sürer. Çünkü bu yolun esası, bugünün felsefesinin çok sevdiği tabirle insanın kâinattaki yeridir (2005: 115-116).

Türk tasavvuf kültürünün oluşumu ve gelişimine önemli katkılar sağlamış olan Mevlevilik, kurum olarak 1925 tarihinde Tekke ve Zaviye Kanunu'nun kabul edilmesiyle lağvedilmiştir. Fakat Mevlevi düşüncesi, duygusu, eserleri, insan yetiştirme tarzı, yaşayış tarzı gibi pek çok değer bugüne Mevlâna Müzesi aracılığıyla gelmiştir. Müzede Mevleviliğe intisap etmek için gereken hizmet süresi, bu hizmet süresinde geçirilen merhaleler, alınan eğitimler, sema icra etmek için gereken maddi ve manevi durumlar temsil edilmekte; semahane, Mevlevi kıyafetleri, mutfak araç gereçleri, sosyal hayatta kullanılan malzemeler, Mevlâna'nın yazdığı eserlerle birlikte "on bine yakın eser" (URL-3) sergilenmektedir. Dijitalleşmenin getirdiği imkânlar Mevlâna Müzesi ve Türbesi'ne dijital yolla seyahat etme imkânını sağlamıştır. Bugün Mevlâna Müzesi ve Türbesi online uygulamalar ve dijital siteler vasıtasıyla da gezilebilmektedir. Bu durum kültürel mekânı dijital ortamda da görünür kılmıştır. Türbe ve müzeyi dijital imkânlarla ziyaret etmek zamansız, fiziki anlamda mekânsız ve ücretsiz bir hizmettir. Ancak bu hizmet, alanın maneviyatını ziyaretçiye hissettirmede fiziki olarak yapılan ziyarete kıyasla yeterli olmamakta, Mevlâna Türbesi ve Müzesi'ne fiziki ulaşım olanaklarının geliştirilmesi gerekmektedir.

Sonuç

İnsan kenti, kent ise insanı ve insanın benliğini inşa eder. İnsan içine doğduğu kentte, varlığından önce inşa edilmiş medeniyet içerisine doğar. Kentte yaşadığı süre içerisinde de üretimleriyle, var olan medeniyeti korur ve onu yarına aktarmak, geliştirmek için çaba sarf eder. Mevlâna Türbesi de Türk kültürünün sahip olduğu katmanlaşmış medeniyetin bugündeki tezahürüdür. İnsan ile aşkın arasında olan işleyişte, mekân görevi gören Mevlâna Türbesi'ne rağbet eden kesim, geçmişte de bugünde de Mevlâna ile bilinirlik kazanan "gel" çağrısına kulak veren dini, dili, mezhebi, cinsiyeti fark etmeksizin çoğunlukla bir inanca sahip ulu kişilere değer veren kimselerdir. Mevlâna Türbesi ve Müzesi bugün bireyselleşmeyle birlikte gelen topluma yabancılaşma durumunun karşısında insanlara toplum olma bilinci kazandıran, Türk kültürünün ve değerlerinin etrafında birlik sağlanan, kült bir mekândır. Türbe, her sene Türkiye'nin en çok ziyaret edilen mekânları arasındadır. Türbenin, müze statüsüne sahip olması bu duruma katkı sağlamış ve kamusal alandaki varlığını görünür kılmıştır. Mevlâna Türbesi ve Müzesi içerisinde veya bahçesinde belirli günlerde gerçekleştirilen anma programları, konuşmalar, yürüyüşler, Sema Törenleri mekânın hem günlük yaşam içerisinde yer etmesine hem de kamusal alan içerisinde aktif olmasına katkı sağlamıştır. Mevlâna Türbesi ve Müzesi'nin Türk kültürüne olan katkısının artarak devam etmesi için öncelikle sık aralıklarla ve uzun süreli Kubbe-i Hadra tadilatlarının (URL-4)¹ tamamlanarak yapıda görsel bütünlük oluşturulmalıdır. Mevlâna Türbesi ve Müzesi'nin varlık amacına uygun programların, projelerin devamlılığının sağlanması, yurt içinde ve yurt dışında bu mekâna yönelik yapılan tanıtımların artırılması, sosyal yaşam içindeki işlevsel noktalarının ön plana çıkarılması, tüm bunlar için bir kültür politikasının oluşturulması gerekmektedir. Bu durumun gerçekleşebilmesi için yurt içinde ve yurt dışında özellikle Şeb-i Arûs Haftası, Mevlâna'nın doğduğu gün, Mevlâna ve ailesinin Konya'ya geldiği gün gibi belirli günlerde yüzeysel bir tanıtım yahut anma programından ziyade onun her çağ için geçerli olan görüşlerine odaklanılmalıdır. 13. yüzyılda yaşamış olmasına rağmen bugün eserleri, felsefesi vasıtasıyla fikirlerine hâlâ başvuru olan Mevlâna yarınları en iyi şekilde tanıtılmalı, kültürel mekân olarak Mevlânâ Türbesi ve Müzesi ön plana çıkarılmalıdır.

Kaynaklar

- Ahmet Eflaki. (1964). *Ariflerin Menkıbeleri*. (çev. Tahsin Yazıcı). İstanbul: MEB Yayınları.
- Akkar Ercan, Müge. (2016). "Endüstri-Sonrası Kentlerin Değişen ve Dönüşen Kamusal Mekânları". *Planlama Dergisi*, 3/26: 193-203.
- Avcı, Cevdet. (2021). "Kent Ve İmge: Televizyon Dizilerinde Gaziantep Simülasyonu". *Millî Folklor*, 17/130: 96-109.
- Baysal, Büşra. (2023). *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Çerçevesinde Mevlevi Sema Töreni*. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Doktora Tezi. Ankara.
- Erdoğan, Oğuz. (2013). *Aziz Mahmud Hüdâyî Ve Türbesi Etrafındaki Folklorik Unsurların İncelenmesi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi. İstanbul.
- Ersoy, Ruhi. (2021). "Şehirleşme-Halk Kültürü İkileminde Sorunlar ve Bazı Çözüm Önerileri". *Gelenekten Geleceğe Türk Kültür Dünyası Makaleler/İncelemeler*. (ed. Cevdet Avcı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Karamağaralı, Haluk. (1964-1965). "Mevlâna'nın Türbesi". *Türk Etnografya Dergisi*, VII-VIII/1: 38-42.
- Keleş, Ruşen. (2007). "Kent ve Kültür Üzerine". *Mülkiye Dergisi*, 29/246: 9-18.
- Köse, Ali ve Ali, Ayten. (2010). *Türbeler, Popüler Dindarlığın Durakları*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Lefebvre, Henri. (2014). *Mekânın Üretimi*. (çev. I. Ergüden). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lynch, Kevin. (1964). *The Image of The City*. Cambridge: The M.I.T. Press.
- Oğuz, Öcal. (2007). "Folklor ve Kültürel Mekân". *Millî Folklor*, 10/76: 30-32.
- Oğuz, M. Öcal. (2009). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Önder, Mehmet. (1963). *Konya Efsaneleri*. Konya: Şahap Kitabevi.

¹ Kubbe-i Hadra 500 gün süren tadilat sonrasında tamamlansa da sıklıkla tadilat hâlinde olduğu gözlemlendiğinden bu konuya değinilmiştir.

Özdemir, Nebi ve Özdemir, Ecem. (2020). "Yaratıcı Kentler ve Yaşayan Kültür". *UHAD*, 3/4: 2-23.

Özönder, Hasan. (2005). *Dünden Bugüne Konya*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. (2005). *Beş Şehir*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tapur, Tahsin. (2009). "Konya İlinde Kültür ve İnanç Turizmi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/9: 473-492.

İnternet Kaynakları

URL-1: <https://www.karatay.bel.tr/Mevlana> (Erişim Tarihi: 30.08.2023).

URL-2: <https://www.aa.com.tr/tr/kultur/mevlana-muzesini-5-ayda-1-milyon-200-bin-ziyaretci-gezdi/2904649> (Erişim Tarihi: 13.09.2023).

URL-3: https://www.iletisim.gov.tr/turkce/yerel_basin/detay/mevlana-muzesi-2022de-ziyaretci-akininaugradi#:~:text=K%C3%BCl%C3%BCr%20ve%20Turizm%20Bakanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%2C%20Milli,905%20bin%20ki%C5%9Fi%20ziyaret%20etti (Erişim Tarihi: 13.09.2023).

URL-4: <https://www.aa.com.tr/tr/kultur/konyanin-yesil-kubbesi-kubbe-i-hadrada-tarihinin-en-kapsamli-restorasyonu-tamamlandi/2990776> (Erişim Tarihi: 13.09.2023).

Fotoğraflar



Fotoğraf 1-2: Mevlâna Türbesi.²

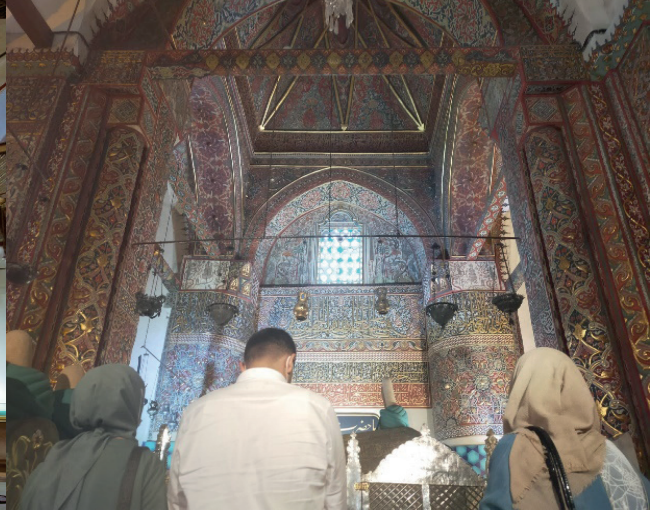


Fotoğraf 3: Mevlâna Türbesi'nin Selimiye Camii (Sultan Selim Camii)'nden görüntüsü.

² Çalışmada kullanılan tüm fotoğraflar Büşra Baysal'ın kişisel arşivine aittir.



Fotoğraf 4: Sakal-ı Şerif.



Fotoğraf 5: Huzur-u Pîr.



Fotoğraf 6-7: Eflaki Dede Türbesi'nde 2022 yılındaki Şeb-i Arûs Haftası'nda yapılan etkinlik.



Fotoğraf 8: Şeb-i Arûs Haftası'nda gerçekleşen programlar.



Fotoğraf 9: Gül Bahçesi'nde gerçekleşen etkinlik.



Fotoğraf 10: Mevlâna Müzesi'nde gerçekleşen etkinlik.



Fotoğraf 11: Mevlâna Türbesi'nde sergilenen sikke ve arakiyye.

KENTTE BAYRAMLAŞMA GELENEĞİ: ŞEHİR EFSANELERİ KORUR MU KORKUTUR MU?

Emine ÇAKIR*

Giriş

Kentleşme olgusu; meslek dallarının çeşitlenmesi ve meslekte ihtisaslaşma, kadının iş hayatına dâhil olması, bireyselleşme ve yalnızlaşma, beslenme, eğlenme, sosyalleşme, boş vakitleri ve tatili değerlendirme alışkanlıklarının değişmesi, teknolojik imkânlar ve eğitim olanakları, apartman kültürünün oluşması, alışveriş tercihleri, tarım üretiminin terk edilmesi, tabiatla ilişkinin değişimi gibi birçok etmenle ilgilidir. Özellikle farklı kırsal bölgelerden gelen insanlara ait kültürleri, aynı potada eriten şehirler, yaşanan kentte kendine özgü yeni gelenek ve görenek formlarının oluşmasına neden olurken mevcut geleneklerin değişmesi ya da unutulmasına da yol açabilir.

Bu çalışmanın konusu, toplumsal uygulama ve ritüellerden biri olan ve dinî kutlamalar başlığı altında ele aldığımız bayramlaşma geleneğinin kentteki değişim ve dönüşümünü çocukların rolleri üzerinden incelemektir. Çalışmada kentte anlatılan korku içerikli anlatı ya da efsanelerin, çocukların geleneksel bayramlaşma ritüellerini sekteye uğrattığı ve kuşaklararası kültürel aktarımı olumsuz yönde etkilediği savı ileri sürülmüştür. Çalışmanın amacı çocukluk dönemlerinde bayramlaşma kültürünü yaşayan, özellikle de şeker toplamak için bilmediği mahallelere dahi gidebilen çocukların, yetişkin olduklarında kendi çocuklarına bayramlaşma geleneği konusunda kısıtlama getirmelerinde, kentte anlatılan korku içerikli efsanelerle medyaya yansıyan haberlerin etkili olup olmadığını belirlemektir. Bu kapsamda sözlü tarih yöntemine başvurulmuş ve kaynak kişilere çocukluklarındaki bayramlarla kendi çocuklarının yaşadıkları bayramları karşılaştırmalarına yönelik sorular yöneltilmiş, değişimin nedeni sorgulanmıştır. Araştırma alanı, çocukluğu Ankara’da geçen ya da hâlâ Ankara’da yaşayan kişilerle sınırlandırılmış, beş kişiyle yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakat gerçekleştirilmiştir.

Televizyon, internet gibi iletişim teknolojilerinin gelişmesi ve buna bağlı olarak trajik hayat öykülerinin sosyal medyada daha çok görünür ve bilinir olması, ebeveynlerin çocuklarını “korkutarak korumasına” neden olmaktadır. Çocukların savunmasız olması ve kolay kandırılabilmesi, ister istemez aileleri tedbirli davranmaya sevk etmektedir. Şehir ortamının güvenliği konusundaki soru işaretleri, şehir fısıltısı olarak sözlü kültür bağlamında anlatılan ya da her gün medyaya yansıyan “kaçırılma, öldürülme, taciz” içerikli haberler, aileleri çocukları konusunda daha muhafazakâr davranmaya itmiştir. Aileler, geçmişte -kendi çocukluklarında- daha güvenli bir ortamda büyüdüklerini, sokakta oynadıklarını ve bayramlaşmak için bilmedikleri mahallelere gidebildiklerini ifade ederlerken günümüzde çocuklarını kısıtlamalarındaki en önemli etkenin korku içerikli efsane ya da haberlerin kendi dönemlerinde bu denli bilinmiyor ya da duyulmamış olduğunu söylerler. Yakınlarının başına gelmesi dahi haberlerden duy-

* Doç. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Toplumsal Uygulamalar Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye. eminecakir.thb@gmail.com ORCID: 0000-0003-2196-5592.

dukaları olumsuz olaylar, ailelerin çocuklarını koruma içgüdüsüyle davranmasına yol açar. Bu durumda medyada anlatılan gerçek ve trajik olaylar, şehir efsanesine dönüşerek sözlü kültür ortamında kulaktan kulağa aktarılır. Özellikle kent ortamında ailelerin çocuklarını göz önünde tutarak ya da teknolojik cihazlarla takip ederek korumaya çalışmaları, onları sokak kültüründen uzaklaştırır. Çocukları “ne olduğu belirsiz ve güvensiz” kişilerden ve ortamlardan, sokaktan korumaya çalışan ebeveynler, bu defa çocukları gözlerinin önünde fakat güvenliği tartışmalı sanal ortamda vakit geçirmelerine göz yummaya zorlanırlar. Hem sokakta oynaması hem de bilgisayar başında vakit geçirmesi istenmeyen çocuğa seçenek sunulmaz. Özellikle şehirler özelinde, “Artık sokakta çocuk sesi yok” şeklinde şikâyet edilen durum, şehir yaşayışı ve düşünüşünün bir sonucu olarak yorumlanmalıdır. Ramazan ve Kurban bayramları odağında düşündüğümüzde ise kent ortamında çocukların aktif olamaması, evlere ya da apartmanlara hapsedilmeleri gelenek, görenek ve inanışların kuşaklararası aktarımının sekteye uğramasına neden olmaktadır. Bir bakıma “her türlü insanın yaşadığı”, “kimin eli kimin cebinde bilinmediği”, “kimin hırlı kimin hırsız belli olmadığı” şehirler, kaotik olmaları nedeniyle güvensizdir. Tanınmayan ve bilinmeyen herkesten gelebilecek her türlü zarar, şehirlerde tabii olarak yalnızlaşma ve bireyselleşmeye neden olur. Sosyal medyadan ya da televizyondan takip edilen gayriahlaki ve yasadışı haberler; sözlü kültür ortamında efsaneleşmekte yahut yakın çevrede yaşandığı iddia edilen anlatıları, dilden dile anlatılarak “korku içerikli çağdaş kent efsanesine” dönüştürmektedir. Özellikle ailelerin çocuklarını; “Aman tanımadığın kişiler seni evine çağırırsa yanına gitme, tanımadığın biri annenin arkadaşımı seni annene götüreceğim derse inanma, biri okul çıkışında beni baban gönderdi derse inanma, biri adres sorma bahanesiyle yaklaşırsa arabasına binme, aşağı sokakta futbol oynuyoruz bir oyuncumuz eksik derse gitme, tanımadığın kişiler içecek verirse içme, şeker verirse alma” gibi uzayıp giden tedbir sözlerini medyaya yansıyan örnekler de pekiştirmektedir. Şehir efsanesine dönüşen “Filan yerdeki çocuklar, bilmediği bir apartmana şeker toplamak için gitmiş, evdeki adam çocukları öldürmüş”, “Filan yerdeki çocuklar, sokakta oynarken kaçırmışlar, organlarını çalmışlar ya da çocuğu kaçırmışlar, dilendirmişler” gibi anlatımlar hem medyada hem sözlü kültür ortamında anlatılmaktadır. Özellikle bayram gibi kalabalık ortam ve zamanlar, sevincin olduğu kadar kaosun da kaynağıdır. Çalışmada son dönemlerde kent merkezinde özellikle de 2000’lerden sonra çocukların bayramlaşma geleneğinin azaldığı gözlemlenmiş, bunun nedenlerinden biri olarak kentte anlatılan korku içerikli efsanelerin etkili olabileceği varsayılmıştır.

Bayramlaşma Geleneği ve Çocuk

Bayramlar bir dizi gösteriden oluşur, onların biçimlenişini, kurallarını gelenek belirlemiştir. Bayram toplumun bütününe düzenlenen, uygulanan törenlerin bileşimidir (Artun, 2013: 288). “Bayramlar, ulusça kutlu sayılan ve hep bir arada sevinç ve neşe içerisinde kutlanan günlerdir. *Dîvânü Lugâti’t Türk*’te bayram kelimesi sevinç ve eğlence günü olarak tanımlanmıştır. Daha sonraki dönemlerde İslamiyet’in etkisi ile bayram kelimesinin yerine “îd” kelimesi de kullanılmıştır” (Özdemir, tyt: 171). Boratav, dinlik bayram olarak ifade ettiği Ramazan ve Kurban bayramlarının başlıca özelliğinin dostların, hısım akrabasının karşılıklı ziyaret gezileri yapmaları olduğunu söyler. Gençler yaşlıların ellerini öperler, onların hayır dualarını alırlar. Çocuklara para ya da ufak hediyeler vermek de töredendir. Ziyarete gelenlere, Ramazan Bayramı’nda şeker ikram edilir; bunun içindir ki bu bayramın bir adı da “şeker bayramı”dır (2015b: 236). “Düğünün öznesi nasıl gelin ise bayramın öznesi de çocuktur. Çocuklar bayramda kendini çok özel ve değerli hisseder. Bayramda alınan yeni giysiler, seher vaktinde teklifsiz her evin kapısını çaldığında teyzeleri kendilerine şeker ikram etmek için hazır bulma, el öpmeler, bahşişler, bayram namazında büyüklerle birlikte eşit olarak saf tutma... Bütün bunlar, çocukları toplumun birer parçası hâline getirmeye yönelik uygulamalardır” (Kurnaz, 2018: 201). C. Kurnaz’ın “bayramın öznesi” olarak nitelediği çocukların, bayramlardaki rollerinin kent ortamındaki değişiminin, nedenleriyle birlikte tartışılması gerekir. “Nerede o eski bayramlar?” söylemi sosyokültürel açıdan aslında bu değişimin manifestosu niteliğindedir.

N. Özdemir (2005) halk eğlenceleri için yer verdiği bayramları şu şekilde tasnifleyerek incelemiştir: “A. Ritüel Kökenli Eğlenceler, B. Dinî Günler ve Bayramlarla İlgili Eğlenceler, C. Geçiş Dönemleriyle İlgili Eğlenceler, D. Mevsimlik Toplantı, Gezinti ve Eğlenceler, E. Yöresel Şenlik, Festival ve Panayırılar, F. Resmî Günler ve Bayramlarla İlgili Eğlenceler, G. Kent Yaşamı Kökenli Toplantı ve Eğlenceler, H. Diğer Eğlenceler.” A. Özdemir ise bayramları; millî ve dinî bayramlar şeklinde inceler. Dinî bayramlar, Ramazan Bayramı dediğimiz Şeker Bayramı’dır. Arap aylarından ramazan ayından sonra gelen Şevval ayının 1, 2, ve 3. günlerine rastlar. Ramazan boyunca oruç tutanlar, şeker bayramı ile birlikte oruçlarına son verirler. Bayramda yapılan ziyaretlerde şeker ikram etmek gelenek hâline gelmiştir (Özdemir, yty: 173). Çocukların bayramda dolaşıp şeker, çikolata toplayarak eğlenmeleri, bayramın adının da kültürel bellekte “Şeker Bayramı” olarak nitelenmesinin nedenidir. Çocukların şeker toplama gayesiyle kapı kapı dolaşarak bayramlaşması; onların sosyalleşmesini, yardımlaşmasını ve eğlenmesini sağlama gibi olumlu çıktılara sahipken son dönemlerde özellikle de şehirlerde ailelerin çocuklarının bayramlaşmasına neden kısıtlama getirdiğini belirlemek kültürel değişimi çözümllemek için önemli ve gereklidir. M. Öcal Oğuz bu durumu göçlerle köylerin boşalması, kentlerde kültürel mirasın kuşaktan kuşağa aktarımının güçleşmesi, örgün ve yaygın eğitim sistemlerinin duyarsızlığı gibi birçok nedene bağlar ve bu durumun kutlamaların sürdürülmesini güçleştirdiğini ifade eder (2010: 8). Ayrıca Oğuz, “Folklor ve Kültürel Mekân” adlı makalesinde kültürel mekânların doğum, sünnet, evlenme, ölüm gibi geçiş ritüellerine bağlı olabileceği gibi, cami, türbe, yatır, mezarlık, hıdırlık, bayram yeri gibi halk inançlarına veya bağ bozumu, yayla şenliği, köy yaşantısı gibi halk hayatına yönelik olabileceğini belirtir (2007: 32). Oğuz’un burada vurguladığı gibi kültürün aktarım mekânlarından biri olan “bayram yeri”nin kentlere taşınamaması sorunun kaynağı olarak yorumlanabilir. “Kasaba ve şehirlerde, özellikle çocuklar ve gençler, bayram yerlerinde buluşup eğlenirler. Bayram yeri, aynı zamanda küçük bir panayır görüntüsü verir” (Boratav, 2015b: 238). Geleneksel bayram eğlencesinin sürdürülebilmesinde anahtar kelimenin kültür aktarım mekânı olan “bayram yeri” olduğu anlaşılmaktadır. Kent belleğinde bayram yeri kavramı olmadığı gibi yerel yönetimlerin bayramlaşma geleneğini yaşatmaya yönelik kültürel politikaları da maalesef ya olmamakta ya da mevcut fikirler hayata geçirilememektedir.

Kentlerdeki korku içerikli efsanelerin kaynağı, “güven” sorunudur. Bu durum bayramlaşma özelinde sadece çocukların değil, ailelerin de genel anlamda kentlerde korunaklı mekânlarda yaşama tercihlerini belirlemektedir. G. Tekin’in “Modern Kentin Nostaljik İmgesi: Yeni Nesil Mahalleler” adlı makalesinde güvenlik kaygısıyla sayıları her geçen gün artan “güvenlikli siteler”in mahalle konseptinde inşa edilerek pazarlanmasının odak noktasında güven veren geçmiş ve mahalle hayatının yer aldığını ifade eder (2018: 100) ve “Kent kurgusunun toplumsalla, kültürle ve gündelik yaşamla ilişkisinin göz önünde bulundurulması gereken kaçınılmaz bir gerçek (2018: 113) olduğunu söyler. Emlakçıların “güvenlikli site” söylemiyle pazarlayıp sattıkları mekânlar, toplumun bilinçaltında korkulandan korunma düşüncesinin yansımasıdır. Bayramlaşma geleneği kapsamında ailelerin, günümüzde çocuklarını sadece kendi apartmanlarına, kendi sitelerine göndermeleri ya da sadece kendi akrabaları ve yakınlarıyla bayramlaşmalarına izin vermeleri, ailelerin zihninde koruma kalkanı olarak hayalî bir sınırın çizildiğini gösterir. Bu sınır, kent ortamının sunduğu yaşam neticesinde kendiliğinden ve süreç içinde gerçekleşmiştir.

Bayramlaşma özelinde kentte kültürel aktarımın sekteye uğramasında yerel yönetimlerin bayramlaşma mekânlarını kurgulayamaması, bir başka ifadeyle şehirlerde “bayram yeri” kavramının kültür aktarım mekânı olarak toplumsal bellekte karşılığının olmaması, İçişleri Bakanlığının güvenliği sağlama konusunda bayrama özgü bir politikaya sahip olmaması, ilaveten örgün, yaygın ve sargın eğitimle birlikte eğitici-öğreticilerin ve ailelerin kentlerde bayramlaşma kültürünü kuşaktan kuşağa aktarma konusunda bilinç oluşturmadaki yetersizliği gibi birçok etmen, hem Kurban hem de Ramazan Bayramı’nın kentteki varlığı ve sürdürülmesinin sorgulanmasında dikkate alınması gereken unsurlardır. Bu bağlamda Kurban Bayramı’nın kentteki değişim ve dönüşümünü kapsamlı bir şekilde ele alan F. Çalış Minkan (2020) *Çağdaş Kent Kurgusunda Geleneksel Ritüel Kurban* adlı eserde bunun nedenlerini ortaya koyar. Tıpkı Kurban Bayramı gibi Ramazan Bayramı’nın kentteki değişimi ve mevcut durumu da detaylı bir şekilde

ele alınması gereken bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kapsamda ele aldığımız çalışma, kentteki bayramlaşma geleneğini sadece çocuğun rolü üzerinden ele alan odaklı ve sınırlı bir incelemedir; bu konunun çok yönlü ve daha kapsamlı ele alınması gerekmektedir.

Efsane ve Şehir Efsaneleri

P. N. Boratav efsaneyi; kendine özgü bir üslubu, kalıplaşmış kuralları, biçimleri olmayan, düz konuşma diliyle bildirilen bir anlatı türü olarak tanımlar ve efsanenin başlıca niteliğinin inanış konusu olduğunu; onun anlattığı şeylerin doğru, gerçekten olmuş diye kabul edildiğini ifade ederek efsaneleri '1. Yaradılış efsaneleri, 2. Tarihlik efsaneler, 3. Olağanüstü kişiler, varlıklar ve güçler üzerine efsaneler, 4. Dinlik efsaneler' olarak tasnifler (2015a: 98-101). Ş. Elçin, Türklerin hayatında şaman, alperen, peygamber, halife, padişah, şeyh, şeyhülislam, asker gibi otoriteler etrafında veya şehirler, saraylar, camiler, mezarlar, türbeler, adaklar üzerine doğmuş efsanelerin olduğunu söyler (2013: 315). S. V. Örnek ise efsanelerin anlatıldıkları toplumda "gerçek" ve "kutsal" olarak kabul edildiklerini, halkların çoğu öyküleri "gerçek" ve "yalan" diye iki bölüme ayırdıklarını ifade eder (2014: 185). S. Sakaoğlu ise (2004a; 2004b) efsaneleri kapsamlı bir şekilde örneklendirir. Tanımlardaki efsanenin "gerçek" ya da "yalan" olabileceği vurgusu, çalışmada ele aldığımız örnekler için de geçerlidir.

M. Luthi efsane kavramını, duygusal bir anlatımla anlatıcı tarafından bilinçli olarak gerçek olayların anlatıldığını iddia eden, dinleyicilere bu olayın gerçek olup olmadığını, gerçek ise nasıl olduğunu düşündüren ve bu gerçekten haberdar olmayı isteyen, nesilden nesile sözlü aktarım yoluyla geçen ve karakteristik bir şekle sahip anlatım türü olarak tanımlar (2006: 220). Reidar Christiansen, efsane sınıfları çalışmasında "Bu gibi efsanelerin ana işlevi kanıt olarak inancı diri tutmaya hizmet etmektir ve bu nedenle yeni kanıtlar daimî bir şekilde gereklidir." der (akt. Mullen 2018: 211). M. N. Önal; efsanelerin anlatmaya ve dinlemeye değer olmasının inanç koduyla ilgili olduğunu ve efsanelerin kutsallık, inanç, merak giderme, bilgilendirme, korkutma ve davranışı biçimlendirebilme şeklinde günlük yaşamın öğretici anlatılarından olma özelliğine sahip olduğunu ifade eder (2021: 78). Önal'ın, efsanenin işlevini zikrederken burada değindiği "korkutma ve davranışı biçimlendirme işlevi", çalışmada örneklendirdiğimiz anlatılar için de geçerlidir. Ailelerin çocuklarını korumak ve yabancı olana güvenmemesi davranışını kazandırmak için sözlü kültür ortamından ya da medyadan duydukları anlatıları efsaneleştirdiği anlaşılmaktadır.

A. Dursun ise efsanelerde halk biliminin temel işlevlerinden biri olan "değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme" işlevi ile "eğitim veya kültürün gelecek kuşaklara aktararak eğitilmesi" işlevlerinin yanı sıra "tedbir alma"nın, toplum için âdeta bir uyarı unsuruna dönüşerek efsanelerin işlevleri arasında yer aldığını söyler (2020: 1296). Dursun'un incelediği efsanelerden hareketle ileri sürdüğü "tedbir alma" işlevi, kent folkloru kapsamında ele aldığımız anlatılar için de söz konusudur. Aileler, çocuklarını yabancılardan gelebilecek zararlardan korumak için onların daha tedbirli olmalarını sağlayacak korku içerikli efsaneler anlatmakta ya da haberleri "efsaneleştirmekte" dirler.

Ö. Çobanoğlu, Brunvand (1981)'den aktararak kent efsanelerini, büyük ve kozmopolit yerleşme birimlerinde ortaya çıkan ve sözlü kültür ortamının yanı sıra kitle iletişim araçlarının da yardımıyla yayılan modern şehir hayatına yönelik yeni ve yenilenmiş geleneksel motif ve temalara sahip efsaneler olarak tanımlanabileceğini söyler (2003: 43). Çobanoğlu "gezgin kent efsanesi" olarak ifade ettiği "Kaybolan Otostopçu Hayalet Kız Efsanesi"nin Türk halk kültürüne geçerek yerleştiği ve Hızır, ölenin sevdiklerini ziyareti, ölenin ölüm yıldönümünde evini ziyareti başta olmak üzere bazı geleneksel değer, inanç ve kültürlerle de etkileşim içine girerek hızla ulusallaşma sürecini tamamlamakta olduğunu söyler (2003: 53). Çobanoğlu'nun bahsettiği bu efsanenin çalışmamız kapsamında ele aldığımız anlatılarla da örtüştüğü görülmektedir.

L. Degh, kent efsanesini bazı "kent" kategorisi savunucularının yeni efsanelerin konularının eskilerden farklı olmadığını farkına vararak "modern" kelimesini seçtiğini ifade eder (Degh, 2005: 353). Halk biliminin yayılımını hâlâ sadece ağızdan çıkan sözcükler şeklinde görenler, modern kitle medyası-

nın etkisinin doğruluğunu kabul edeceklerdir. Basın, radyo ve TV, efsaneye dönme potansiyeline sahip söylentileri ve efsaneleri hiç olmadığı kadar hızlı şekilde geniş kitlelere naklederek tanıtır. Bu yüzden insanlar medya sayesinde yalnızca olaylar hakkında hızlı bilgi edinmezler, aynı zamanda gazetelerde, TV’de ve radyoda bir saat içerisinde bu olayların pek çok versiyonlarını da görürler (Degh, 2005: 353). Degh’in de ifade ettiği üzere medya ile efsane arasındaki ilişki çalışmada ele aldığımız örnekler için de geçerlidir. Özellikle medyada haberlere konu olan trajik konular, dijital ortamda yayıldığı gibi sözlü kültür ortamında da kulaktan kulağa aktarılır, anlatının versiyonları oluşur. Medya ile daha geniş kitlelere ulaşan yasadışı olaylar, toplumda korku kültürünün oluşmasına neden olur.

P. Dönmez Fedakar’a göre yakın dönemde teşekkül eden şehir efsaneleri, şehirdeki toplum hayatının sosyal, ekonomik ve kültürel yapısından beslenmekte ve şehir hayatını konu edinmektedir. Şehir hayatının bir ürünü olarak şehirde yaratılan, anlatılan ve dinlenen şehir efsaneleri, konu bakımından farklılık göstermekle birlikte şekil ve yapı bakımından geleneksel efsanelere benzer ve onlarla ilişkilidir (2006: 175). Dönmez Fedakar, geleneksel efsane ve şehir efsanesinin özellikleri konusunda her iki anlatının da aynı işleve sahip olduğunu, ikisinin de bilgi verme ve öğretme işlevine sahip olduğunu söyler. Ayrıca şehir efsanelerinin de anlatıcısı ve dinleyicisi tarafından gerçek kabul edildiğini; şehir efsanelerinin başında, anlatılanların gerçek olduğunun belirtilmesi ve bu anlatılarda bilinen mekân adları ile olayın geçtiği tarihlerin yer almasının şehir efsanelerinin gerçek kabul edilmesinin sebepleri arasında yer aldığını vurgular (2006: 175- 177).

Türkiye’de de kent efsanelerinin aslında eski efsanelerin devamı olduğu savını ileri süren çalışmalar da kaleme alınmıştır: S. Gürçayır (2005), M. G. Uluğtekin (2003), E. Aksoy (2003), G. E. Korkmaz (2003), R.A. Aksoy Sheridan (2007) ve E. Çakır’ın (2023b)’ın makaleleri kent efsanelerinin sadece sözlü olarak değil aynı zamanda yazılı ve ikincil sözlü kültür ortamında da aktarıldığı, geleneksel efsaneye göre şehir efsanesinin kendine özgü bir yayılma sistemine sahip olduğu hakkında bilgi verir. İlaveten M. Duman (2020: 69) “Yarasa Çorbası: Koronavirüs Hakkında Modern Çağın Mitleri ve Şehir Efsaneleri” adlı makalesinde koronavirüs hakkındaki şehir efsanelerinin içeriği, ortaya çıkış süreçleri/nedenleri ve yaratım-aktarım ortamları hakkında tespitlere yer verir. Ayrıca kent efsanesi konusunda E. Çakır (2023a), *Simidimde Susamsın (Gastromilliyetçilik, Yumuşak Güç, Bellek, Ankara Simidi)* adlı eserinde “Mitçi mi Simitçi mi?” sorusunu, korku kültürü kapsamında simitçilik mesleğini şehir efsanesi odağında yanıtlar. “Kent efsaneleri özelinde yapılan bu çalışmalarda dikkat çeken ortak nokta, kentin yeni efsaneler yaratmaktan öte hâlihazırda var olan efsaneleri dönüştürdüğü, bir başka ifadeyle efsane motiflerinin kent mekânına taşındığı yönündeki tezdir” (Çakır, 2023b: 336). Şehir efsanesi kapsamında ele alınan ve çalışmamızla doğrudan ilişkili öncül çalışmalardan biri ise İlhan Başgöz danışmanlığında 2005 yılında Şükran Çelik’in hazırladığı *Van İlinde Organ Hırsızlıkları Hakkında Anlatılar* adlı yüksek lisans tezidir. Çelik, “Çağdaş Kent Efsaneleri (Korku Efsaneleri)” alt başlığı altında “şehir efsaneleri veya korku efsaneleri” adı verilen türün içinde yer alan “organ hırsızlıkları” isimli efsane türünü Van veya Van’a bağlı ilçelerden yaptığı derlemeyle performans kuramına göre inceler. Başgöz’den alıntılaman Çelik masalı, usta masal anlatıcıların; halk hikâyesini, âşıkların anlattığını; ama efsaneyi herkesin anlatabildiğini söyler. Kendi dilini efsane dili olarak kullanabildiğini vurgular ve efsaneyi inanıştan ayırmanın çok zor olduğunu, bir inanış kısa anlatılırsa, onun bir halk inanışı olarak kaldığı; bir yere ve zamana bağlanarak uzunca anlatılırsa efsane olabildiğini ifade eder (Başgöz’den akt. Çelik 2005); “Çağdaş kent efsaneleri (korku efsaneleri), 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı’nın büyük kentlerinde yeni bir efsane türü olarak ortaya çıktı. Bunlar, kalabalık ve güvensiz büyük kentlerde, özellikle gençlerin ve öğrencilerin çevresinde gelişiyor ve bunların korkularını konu ediniyor. Jan Brunvand, bu efsaneleri bir ansiklopedide topladı” (Enclopedia of Urban Legends’den akt. Çelik, 2005). Kentte korku efsanelerinin ortaya çıkmasında burada da vurgulanan “kalabalık ve güvensiz büyük kent” vurgusu çalışmamızda ele aldığımız örnekler için de söz konusudur. Aileler çocuklarını “kalabalık ve güvensiz” ortamlardan korumak için korku içerikli efsanelerin gücüne başvurmaktadır. Özellikle organ kaçakçılığı konusuna odaklanan buradaki şehir efsanelerinin Batı’da ve Türkiye’de benzer ve farklı özelliklere sahip olduğu görülmektedir:

Batı ülkelerinde, organlarla uğraşan bazı çetelerin varlığını ispatlamak için bu konuda anlatılan hikâyelere rastlamak mümkün. Jan Harold Brunvand'ın "Encyclopedia of Urban Legends" adlı eserinde bu konuya yer verilmekle beraber, örnek anlatılar da sunulmuştur. Yabancı ülkelerdeki çocuklar, Türkiye'deki gibi daha çok organları için değil de ya dilenci olarak ya da uyuşturucu kaçakçılığında kullanılmak için kaçırılıyorlar. Bu organ mafyaları ile ilgili bilgiler, genellikle televizyonlarda, gazetelerde ve internette verilmektedir. Son on yılın sonuna kadar görülen bazı olaylarda, kurbanın her iki böbreği alınmış ve kurbanın uyanık ve şok bir şekilde durduğu iddia edilmektedir. Bu hikâyelerin ortak gerçek yanları, organ satıcıları ya da organ hırsızlarının 3. Dünya Ülkelerinde yaşayan insanlar olduklarıdır. Ancak bunların tamamı hayal ürünüdür. Bu organ mafyası hakkında kitaplar da çıkarılmakta ve halka değişik versiyonları sunulmaktadır (akt. Çelik, 2005: ssy).

Aileler savlarını hem medyadan besleyerek desteklemekte hem de medya, kent efsanesinin bizzat kaynağı olmaktadır. Efsanelerin tamamıyla hayal ürünü olup olmadığı ise yine medyadaki haberlerle pekiştirilerek reddedilmektedir. Şehir efsanelerini hayal ürünü olarak yorumlayan Çelik'in aksine aileler, efsaneye hem inanmakta hem de çocuklarını inandırmaya çalışmaktadırlar. S. Sarpkaya da (2014), efsane metinlerinden hareketle incelediği tüm özel adlı kötü ruhlara karşı duyulan korkunun aslen zarar görme veya ölüm karşısında duyulan korku olduğunu vurgular. Benzer şekilde ölüm karşısında duyulan korku, ailelerin çocuklarını korumaya yönelik tedbirlere sevk etmiştir. Ölçer Özünel, kent ortamında gecekondü kültürü ile ilgili çalışmasında "artık etraf güvenli olmadığı için, ev sahiplerinin gidip kiracılar geldiği ve çevre mahallelerden güvenilmez insanlar geldiği için çocuklarını bayramda şeker toplamaya bile gönderemediğini ve "dışarıdan kötülük geldi eskisi gibi değil artık mahalle" der ve mahalleye yerleşen ve gecekondunun "ötekisi" konumundaki mülteciler ve etrafta süregiden inşaat işlerinin olumsuz etkisine değinir. Dolayısıyla mahallede yaşanan mekânsal dönüşümün çocukların geleneksel oyun kültürü üzerindeki etkilerini de gözlemenin mümkün olduğunu ifade eder (Ölçer Özünel, 2020: 183). Mekânın işlevsizleşmesinin geleneklerin aktarılmasındaki rolüne dikkat çeker. Çocukların sokaklardan uzaklaşması, burada vurgulandığı gibi "güvensizlik" sorunuyla ilgilidir.

Bulgular

Çocukların başına özellikle Ramazan ve Kurban Bayramı'nda olumsuz olayların gelmesi sadece kentlerde değil köylerde de karşılaşılan bir durumdur ki bu, medyaya yansıyan haberlerden de anlaşılmaktadır. Fakat korku içerikli efsanelerin şehirleri köylere nazaran çok daha fazla değiştirip dönüştürdüğü söylenebilir. Bu durum, köylerin kentlere görece daha kontrol edilebilir ve güvenli sınırlara sahip olmasıyla açıklanabilir. Şehirde ve köyde bayramlaşan çocuklarla ilgili medyaya yansıyan savımızı destekleyen birkaç haber içeriği ise şöyledir: "Kayseri'de 2009 yılında Ramazan Bayramı'nın ikinci günü olan 21 Eylül günü şeker toplamaya çıktıktan sonra kaybolan 3 çocuğu öldürmek suçundan tutuklanan şüpheli Uğur Veli Gülşık, güvenlik nedeniyle dün gece Ankara F Tipi Cezaevi'ne nakledildi [URL 1]. Ağrı'nın Bezirhane köyünde, bayramın 1'inci günü olan 15 Haziran sabahı kaybolan Leyla Aydemir'in bulunması için arama çalışmaları 14 gündür sürerken 25 Haziran Pazartesi günü akşam saatlerinde kaçırılan Serhat Eraslan ise bulundu" [URL 2]. Bu haberlerin sadece yazılı basında değil, özellikle sabah programları olan Reality Show'larda da günlerce, aylarca ele alınması anlatının "korku efsanesi" olarak toplumsal bellekte yerleşmesine neden olmaktadır. "Reality ve Kriminal" türdeki TV programları bu anlamda korku kültürünü tetikleyerek efsanelerin hayalî olma yönünü çürütür.

Ankara'da yaşayan ya da çocukluğu Ankara'da geçen kaynak kişilerle yaptığımız görüşmelerde korku içerikli anlatıların, çocukların bayramlaşma geleneğini kentlerde olumsuz yönde etkilediği anlaşılmaktadır. Ailelerin kendi çocukluklarında sözlü kültür ortamından duydukları fakat "hayal mi gerçek mi olduğunu bilemedikleri ama inandıkları" anlatıların, medyada "gerçek" olduğunu görmeleri, önceden duydukları anlatıların doğruluğunu pekiştirmekte ve inanılabilirliğini güçlendirmektedir:

Genç kızdım o zamanlar duyduğumda. Eğer çocuklar başıboş bırakılırsa çocukları çalarlardı. İçlerini boşaltırlardı. Organlarını çıkarıp atarlar içini, eroin doldurup dikerlerdi. Eroini öyle satarlardı. Büyüklerden yaşlılardan duydum. Çocukları bohçacılar kaçıtır, dilendirirdi. Kendi çocuklarını yapmazlardı kaçırıldıkla-

rını yaparlardı. Kaçırdıkları çocukların bir yerini kırıp sakatlandılar ki daha iyi dilendirmek için. Genç kızlara da söylerlerdi ki başıboş gezmeyin. Öyle eroin satanlar çocuğu kaçırdılar. Organlarını içini boşalttılar, diktiler. Kıyafetlerini de değiştirmemişler. Bulduklarında çocuğu patiğinden tanıldılar. Bağırıp çağırdılar, kıyameti kopardılar ama yapacak bir şey yok. Büyükler korkuturdu bizi, uzaklaşmayın kimseye güvenmeyin, öldürürler sizi büyük ateş yakarlar, pişirirler sizi ekmek bandırıp bandırıp yerler diye korkuturlardı (Nuriye Çakır, 2023).

Büyüklerin çocukları fiziki olarak korumak için uydurdukları ya da gerçeğin varyantı olan anlatılar, işlevsel olarak çocuğu korurken aynı zamanda da korkutmaktadır. Bu durumda efsanenin, çocuğun bedensel sağlığını korurken ruhsal sağlığı konusunda ne gibi tramvaya neden olacağı konusunda soru işareti uyanmaktadır. Bu bağlamda konunun psikoloji disiplini kapsamında da ele alınmasının gerektiği söylenebilir.

Türkiye'deki organ hırsızlığı ile ilgili anlatıların Batı'daki anlatılardan farklılığına dikkat çeken Çelik'in (2005) daha önce ifade ettiği açıklamalar buradaki kaynak kişinin görüşleriyle de örtüşmektedir. Türkiye'de organ hırsızlığı ile ilgili efsanelerde, çalma eyleminin organları çalmayı değil, çocukları "dilendirmeyi" amaçladığı yönündeki vurgu bu örnekle de örtüşmektedir. Çocukların başıboş bırakılması, korunmasına dair tedbir olumsuz bir örnekle kontrol edilmek istenmiştir. Ayrıca Çobanoğlu'nun birçok varyantı olduğunu ifade ettiği "otostopçu kız"la ilgili anlatının yine kent efsanesi olarak toplumsal bellekte anlatıldığı görülmektedir:

Yaşlı bir adam hiç ummazsın o insan öyle iş yapar. Kızım aldı tatlılığa. Karşıdan karşıya geçmeye çalışırken yardım istedi kızdan sonra bayılttı kızını. Taksi çağırdı. Hastaneye götürecekti. Hastaneye gittiğinde kendi anlaşmalı tanıdığı araba geliyor. Kızı böyle kötü yola düşürdüler. Olan şeyler bunlar, duydum. Kimseye güvenmeyin diye. Hiç kimseye güvenmeyin, kimsenin lafıyla bir yere gitmeyin. Tanıdığım yok da yani olan şeyler (Nuriye Çakır, 2023).

Kaynak kişi, "bunlar hep gerçek" diyerek medyayı tanık gösterir ve bayramların kent ortamında kutlanamamasının en önemli gerekçesi olarak "güvenlik" sorununun altını çizer:

Ankara'ya taşındığımızda çocuklarıma da tembihte bulundum. Televizyondan duyuyoruz hep. Kayseri'de çocukları bayram günü kaçırıp öldürdüler. Bunlar hep gerçek. O olaydan insanlar etkilendi. Mesela son 10-15 yıldır kapıya şeker toplamaya gelen çocuk yok gibi bir şey. Eskiden gelen çok olurdu ama şimdi kapıya bir çocuk gelse seviniyoruz. Yok kalmadı. Çocuk demek neşe demek. Çocuklarımin yakın mahallede bayramlaşmasına izin verirdim, Çamlıca'da otururken orası gayet güvenli bir mahalleydi, orada olumsuz bir şey duymadım ama şimdi torunlarımin bir yere gitmesini istemem. Güven kalmadı. Her gün televizyona çıkıyor, hiç beklemeyeceğin insanlar neler yapıyor (Nuriye Çakır, 2023).

Çocukluğu Ankara'da geçen aşağıdaki kaynak kişi ise çocukluğunun bayramlarını nostaljik bir üslupla aktarır. Ayrıca Sibel Dünder, çocukluğunda kendisine anlatılan tedbir içerikli efsanelerden korkmadığını, bir başka ifadeyle korkunun bayram eğlencesinin önüne geçmediğini söyler:

Ankara'da doğdum, çocukluğum Abidinpaşa ve Demetevler'de geçti. Çocukluğumda güzelce elbiselerimizi, ayakkabılarımızı giyiyorduk, bütün gecekonduları geziyorduk, Tuzlu çayırı. Sonra Demetevler'e apartmana taşınınca önce apartmanımızdan başlıyorduk gezmeye, gidebildiğimiz yere kadar, acıkıp susayınca kadar geziyorduk, şeker topluyorduk. Biz üç kız kardeştik, binada da iki kız kardeş vardı, onlar da bize eşlik ediyordu, yan binada erkekler de vardı. İki bina aşağıdan iki bina yukarıdan toplanıp gidiyorduk, altı yedi çocuk oluyorduk. Poşetleri alıyorduk, şeker gezmesine gidiyorduk, bayram gezmesine. Yaşlıların elini öpüyorduk, herkese "Bayramının mübarek olsun" diyorduk. Onlar da mutlaka şeker ve çikolata veriyordu. Bazı amcalar sağ olsun bozuk para da veriyordu. O paralarla yine şeker alıyorduk, o gün bakkala gider içecek alırdık. Özlüyorum o zamanları. Kurban bayramlarında da kurban kesilen evlerin önünde beklerdik, onlardan da şeker toplardık. Bahçelerde apartmanların önlerinde kurban kesilirdi. Korkmadan seyrederdik. Çocukken anne babamız, "Tanımadığınız birisi gel annen baban şurada seni ona götüreyim" derse gitmeyin diye tembihlerdi. Biz çocukken birinin evine şeker toplamaya gitme diye bir korku yoktu, korku aşılama yoktu. Dışarıda oynadığımız zaman da korku yoktu, geç saatlere kadar oynardık. Tanımadığımız evlerin içine girmezdik, mesela benim arkadaşımı bohçacılar, küçükken kaçırmak istemişti, bizim Abidinpaşa'da. Bohçacı kadınlar kaçırmaya çalışmış, bağırıp ağlayınca bırakmışlar, çok güzel bir kızdı. Ondan sonra annesi sadece gecekonduunun önünde oynayacaksın demişti. 1987 yılları Abidinpaşa'da (Sibel Dünder, 2023).

Çocukluğunda kendisine anlatılan efsanelerden korkmadığını ifade eden aynı kaynak kişi yetişkin olup evlendiğinde çocuklarına bayramlaşma konusunda bir nebze kısıtlama getirdiğini söyler. Çocukluğunda bilmediği mahallelere grupça gidebilen Dünder, kendi çocuğunun sadece “apartmandaki komşularla ya da birkaç tanıdıkla” bayramlaşmasına izin vermektedir. Ailelerin çocukları için güvenlik sınırı çizmelerinin en önemli gerekçesi olarak televizyon programlarıyla birlikte kötü olayların toplum tarafından daha bilinir olması gösterilir:

Evlendim, yine Ankara’da yaşıyorum. İki oğlum var. Küçükken çocuklarımın eline poşet veriyorum gelenek devam etsin diye bizim apartman ve sadece yan apartmanlardaki tanıdıkların ziline basıp bayramlaşmalarını söyledim. Başka yerlere göndermek istemedim, taciz edebilirler. Müge Anlı’yı çok izliyorum. Onda da çocuk kayıpları, çocukları kandırıp taciz etme ya da öldürme olayları hep bayramlarda oluyor. Kalabalık, kimin girip kimin çıktığı belli olmadığı zamanlar bayramlar, kayıplar oluyor. Müge Anlı da programında ‘Çocuklarınızı gözünün önünden ayırmayın, çocuklar özellikle bayramlarda kayboluyor’ diye uyarıyor. O yüzden bayramlarda çocuklarımı erkek de olsalar yabancı yere göndermedim. Bizim kapımıza gelenler de ya oğlumun okuldan sınıf arkadaşları, yakın çevremiz yabancı çok yok. Bu şekilde giderse gelenek devam etmeyecek. Organ mafyasından çok taciz etmelerinden, öldürmelerinden korkuyoruz, çocuk görmemesi gereken bir şeyi gördü de konuşacak diye. Gecekondualarda bile azalmıştır bayramlaşmalar (Sibel Dünder, 2023).

Dünder, çocukluğundaki bayramlarla kendi çocuklarının yaşadığı bayramları mukayese ederken aynı zamanda teknolojik gelişmelerin bayramlaşma kültürünün sekteye uğramasında etken olduğunu vurgular:

Artık bayramda seyranda çocuklar bilgisayar ve telefon başından kalkmıyor, gelen misafire “Hoş geldiniz” kelimesini bilmiyorlar, öyle boş boş bakıyorlar. Biz çocukken en az bir iki kilo şeker toplamadan eve girmezdik, o zaman annelerimiz şeker zararlı da demezdi. Bir iki ayda şekerlerimizi yerdik. İçimizde yarışrdık kim daha çok toplayacak diye. Bazen teyzeler şekerlik tutmazdı ikişer ikişer bize elleriyle dağıtıyordu, bazıları şekerliği getiriyordu. Hepimiz alınca şekerlikte hiç şeker kalmıyordu. Hepsini topluyorduk. Çikolata veren olunca çok sevinirdik, çünkü o zaman herkeste çikolata olmazdı. O zaman da çoğunluk ne yaparsa biz de onu yapardık. Biraz da yokluk vardı. Şimdi harçlık var. Çocuklar istediklerini alıyor, şeker önemli değil (Sibel Dünder, 2023).

Bu bağlamda asıl sorulması gereken soru şudur: Çocukları, sokaklarda oynamaktan alıkoyan bilgisayar gibi teknolojik oyalayıcılar mıdır yoksa ailelerin onları korumak için sokakta oynamalarına kısıtlama getirmeleri midir? Kaynak kişi, efsanelerin gerçek olduğuna Müge Anlı’nın sabah programını örnek göstermektedir:

Müge Anlı’daki olaylar korkuttuğu için doğal olarak koruyor da. Herkes iyi niyetli değil korumak amaçlı. Ben de yabancı yere gideceğine evimde gözümün önünde olsun bilgisayar oynasın diyorum. Aslında bilgisayar oynamasını istemiyorum ama iki kötü seçenek sunuyor çocuk. Ya avare avare gezecek bilmediğim ortamlara gidecek ya evde bilgisayar oynayacak. Genç delikanlı oldu. Bilgisayar da bağımlık yapıyor (Sibel Dünder, 2023).

Televizyondan öğrenilen korku kültürü, “kentte korku içerikli efsanelerin” yerleşmesine neden olur. Bir başka kaynak kişi Ayşe Yılmaz Çınar da kendi çocukluğundaki bayramları özlemle aktarır. Kaynak kişinin bayramla ilgili çok fazla anıya sahip olması geleneğin yaşatıldığının göstergesidir:

Doğma büyüme Ankaralıyım. Çocukluğum Mamak’ta geçti. Mamak’ta beş altı çocuk, kızılı erkekli elimizde poşetlerle mahallemizden beş altı mahalle ileriye giderdik yürüme mesafesinde yarım saat 40 dakika yürüme mesafesi giderdik, gayet güvenliydi. Korkmazdık. Sokaklar çocuk kaynıyordu. Maddi durumu iyi olan evler, mendil verirdi, bazı kadınlar kına gecelerinde verilen kuruyemiş var ya ondan verirlerdi, para veren de olurdu. Bunlara daha çok giderdik. O zaman en fazla 11, 12 yaşlarındaydık. 13 yaşından itibaren, genç kız olunca gitmedik. Bir eve gitmiştik bahçeli villalı. Biz gecekondu oturuyorduk, şimdinin parasıyla 10 lira vermişlerdi. Bu bizim hoşumuza gitti. Çocuk akli işte, arkadaşım dedi ki ‘Kıyafetlerimizi değiştirelim para veren eve tekrar gidelim.’ Yok dedim, ama sonra kabul ettim, kıyafetlerimizi değiştirip tekrar gittik o eve, adam tanıdı tabi bizi kıyafetlerimizden. Siz az önce gelmediniz mi dedi ama yine de adam para verdi, güldü. Bir keresinde de şeker toplarken köpek kovalamıştı. Bazı evler misket de verirdi. Bir keresinde arkadaşımızın şeker poşeti yırtıldı, yokuş aşağı yuvarlandı. Şekerleri topladık, poşetin altını

bağladık. Bir de eskiden şimdiki poşetler yoktu, annemler çorap alırdı, çorabın poşetini saklardım, onunla şeker toplardık. O poşeti bile özenle seçerdik, poşet yaklaşık bir kilo şeker alırdı. Eve gelirdik, topladığımız şekerleri bırakırdık ama annemiz o şekerleri de gelen başka çocuklara verirdi. Sıfıra sıfır yani. Kalabalık büyüklü küçüklü erkekler 14, 15 yaşına kadar gezerdi. Bizi yabancılarla ve tek başımıza göndermezlerdi, kalabalık gezdiğimiz için korkmazdık (Ayşe Yılmaz Çınar, 2023).

Yılmaz Çınar, kendi çocukluğundaki bayramları köy ve şehir anularından hareketle örneklendirir ve köydeki bayramların daha eğlenceli geçtiğini, köylerde evin içine dahi girilebilmekteyken şehirlerde evin avlusuna dahi girilemediğini vurgular. Bu edimin altında yatan etkenin güven kavramına yüklenen anlamdan kaynaklandığı söylenebilir:

Ankara'nın Kalecik ilçesi Gököy de çok anım var. Köydeki bayramlarda her gelen çocuğa sofrta kurulurdu. O kesilen kurban etinden illaki yedirilirdi. Çocuğun eline şeker, mendil, çerez verilirdi. Bir lokma da olsa yedirilirdi, o kapıdan kuru kuru şeker verip göndereyim olmazdı. Sofra kalkmazdı yerden. Sade çatal kaşık değişirdi; sofrada et, pilav, sarma ve baklava olurdu. Köydeki bayramlarda evlerin içine girilirdi mutlaka ama kentte evin içine girilmez, hiç girmedik. Şehirde bir defasında adamın biri "Ne bayramı ya?" deyip yüzümüze kapıyı kapattı. Arkadaşın biri "Kapının önündeki ayakkabıları çatıya atalım mı?" dedi, muhtemel misafirlerin ayakkabılarıydı. Hepsini çatıya attık, bayram çetesi gibiydik. Adam "Şekerim yok" dese bir şey yapmayacaktık, moralimizi bozduğu için bunu yaptık. Şeker alma adabı var mesela. Görgüsüz çocuklar kapıya giderlerse şekerlikten birden fazla şeker alır ama biz birer tane alırdık. Bazıları mesela şeker güzelse "Şu da evdeki kardeşime, şu da aşağıdaki kardeşime, abla iki tane daha alayım mı?" diyen olurdu, bir şey denmezdi. Şimdi gelen yok giden yok, gelse de versek (Ayşe Yılmaz Çınar, 2023).

Bayram özelinde anlatılan anıların mekân olarak köy, gecekondu, mahalle, apartman etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır. Yılmaz Çınar da çocuklarına bayramlaşma konusunda "güvensizlik" ile ilgili sınırlama getirdiğini ifade eder:

Büyüdüm, evlendim apartmana taşındım, annemler gecekonduya kaldı. İki kızım var. Ben kızlarımı şeker toplamaya gönderdim ama güvenip bildiğim yere. Asla bilmediğim yerlere göndermem çocuklarımı. Çocuklarıma bulduğum apartmanda binayı dolanın kızım derim, şimdi sadece kendi binamıza, komşularımıza izin veriyorum o da bildiğimiz komşular olduğu için. Bina dışına çıkıp şeker toplama yok. Biz çocukken dokuz mahalle öteye gidiyorduk ama şimdi çocuklarımızı apartman dışına çıkartmıyoruz. Bizim binamızdakiler, küçük olanlar hâlâ gelir bina dışından pek gelen olmuyor. Bizim Türkler değil de Suriyeliler geliyor şeker toplamaya şimdi. Mesela biz çocukken babam beş kilo şeker alırdı sırf çocuklara dağıtılsın diye. Dışardakilere ucuz eve gelen misafirlere lokum, iyisinden çikolata alırdı. Şimdi yarım kilo şeker alıyorum; eve gelene de kapıya gelene de yetiyor. Çocukken beş kilo şeker gidiyordu üstüne bizim aldıklarımız da gidiyordu. Biz sırf eğlencesine topluyorduk. Topladığımız parayla bakkaldan içecek, çekirdek alırdık; geze geze yorulurduk, dinlenip yerdik. Ailemiz bayram zamanı dışında başka mahallelere gitmemize izin vermezdi ama bayramda güven olurdu, gönderirlerdi. O zaman kafe yok, eğlence parkı yok, bizim için tek fırsat gezme aktivitesi bayramlaşma. İster şeker versin ister vermesinler önemli değil. Bayramlarda tatile gitme yoktu eskisi gibi. Tatil demek cuma okul kapanınca köye gitmek demek, un yapmak nohut yapmak bulgur yapmak demek, kış hazırlığı yapmak demektir. Şimdi dışarıda aileden uzak çekirdek ailenle vakit geçirmek demek. Bizi annemler tembihlerdi eve gelip de "Su için, kola için diyen olursa gitmeyin, avluya bile girmeyin" diye. Bahçenin kapısının içine, avluya girmezdik kaç kişi gezersek gezelim. Çocukken gerçeklik payı var mı bilmiyorum bizi korkutmak için mi korumak için mi anlatırlardı bazı olaylar anlatırlardı. Biz o zaman tecavüzü bilmezdik de içini kesmişler de organını almışlar derlerdi. Bir çocuk şeker toplamaya gitmiş, organlarını çalmışlar. Ailemiz, "Birbirinizden ayrılmayın, eve çağırırsalar çok para verseler de eve girmeyin" derdi. "Aman benim şurada ilacım var verir misin gibi yaşlı biri de dese eve girmeyin diye tembihlerdi" Ben de çocuklarımı tembihledim. Herkese hemen güvenmeyin, karşıdan karşıya geçerken diyelim bir yaşlıya yardım edeceksin, kalabalık ortamlarda yardım edin diye uyarırım. O dönem şeker de kıymetliydi, yokluk vardı. Şimdi insanlar "Ay onlar ne, geride kaldı o âdetler sanki evimde şeker yok, şeker alamadım. Benim evimde en iyisinden var, gerici âdet" deyip çocuklarını göndermiyorlar. Ama ben, çocuklarım benim yaşadıklarımı yaşasın istiyorum. Onun şekerinde değilim, o sevinci yaşasın. Artık sokak it kopuk dolu. Küçük çocuklara tecavüz ediyorlar. Müge Anlı'da görüyoruz hep. Gelenek görenek koymadı hiç. Öyle bir hâl geldik ki bırak yabancıyı öz amcaya, teyzeye güvenemeyecek duruma geldik. Biz çocukken hep sokaklardaydık. Çamurdan ev yapardık. Bizim o dönemlerde

çöplerimiz bile temizdi. Jiletleri bile çöpe atmazdık, çöplerimizde sadece meyve kabukları, soba külleri olurdu. Annem, çocuklar çöpü karıştırır diye jilet bile atmazdı sobada yakardı. Biz çocukken sokak kültürü vardı. Birbirimizin meyve bahçelerinde meyve çalmak en büyük kötülüğümüzü ki arkadaşımın bahçesinden birlikte meyve toplardık. Apartmana geçtikten sonra çocukların oyun alanı yok oldu, çocuklar ağaç dikmeyi bilmiyor, kazmayı bilmiyor, parkta sallan sallan gel o kadar. Parkta sallanırken biri çocuğuna baksa ‘sapık mısın?’ dersin. Kentte hayvanlara da çocuklara da yer yok. Şimdi sokaklar bomboş. Dokuztaş oynayan, ip atlayan, seksek ya da bilye oynayan yok. Bizim kolumuzun bir yarası iyileşmeden biri çıkardı, bizim çocuklarımız yaralanmadan büyüdüler. Şimdi salata yaparken tırnakları kesilse ağlıyorlar, narin yetişiyorlar. Çocuklarımız sokaklara atardım, yaralanınca vücutlarının iyileşeceğini bilsinler. Şimdi üzülüyorum çocuklara, hiçbir şey yaşamadan yıldıza bakmadan, güneşin doğuşunu seyretmeden büyüyorlar. Biz çocukken herkesin annesi, çocuğu sokaktaydı. Yağmurun rüzgârın, kışın gelişini tenimize değe değe öğreniyorduk şimdi havanın durumunu hava durumu haberlerinden öğreniyorlar. Büyük kızım dört yaşına kadar gecekonduda büyüdü durup durup o anıları anlatıyor. Sokakta çocuğun kendini savunması var; sözle elle savunması kendini koruması var, şimdi herkes annesinin arkasına saklanıyor. Şimdi iki çocuk ne konuşuyor, sen anne baba olarak devreye girme. Bilerek toprağa bırakıp kola kapaklarını biriktir ilik oyna derdim. Bilerek yaptım yoksa hiçbir anıları olmayacaktı. Kızım ona çocukken anlattığım efsanelerin onu korumadığını, aksine korktuğunu söylüyor. Kötülük yapmak isteyen her yerden ulaşır diyor. O hikâyeler, iletişim kurmayı, sosyalleşmeyi engellediğini düşünüyor. Anneler, çocuklarını koruduğunu düşünüyor ama çocuklar korkuyor. Eskiden de kadın cinayetleri yok muydu? Biz güvenli zannediyorduk. Şimdi televizyonlarda herkes her şeyi duyduğu için güvensizlik var. Bilmeyince kafan rahat eder, bilince huzursuz olursun o şekilde (Ayşe Yılmaz Çınar, 2023).

Konu her ne kadar esasında sosyokültürel bir mesele olarak görülse de yerel yönetimler başta olmak üzere şehir bölge plancılarının sokakları ve konutları, geleneksel çocuk oyunları başta olmak üzere geleneğin aktarılması konusunda kurgulamadığı sonucuna varılabilir. Gecekondu kültürü yatay mimariyken apartman kültürü dikey mimarinin ürünüdür. Bu durum kültürün aktarılmasında ister istemez yaşanan mekândan bağımsız düşünülemediğini gösterir. Sokağa yüklenen anlamın, eğlenme kültürünün, tatil anlayışının değişmesi, yokluk kavramı gibi birçok etmen geleneksel bayramların kutlanmasının sekteye uğramasına neden olarak gösterilmiştir. Geçmişte Ramazan ve Kurban bayramlarında özellikle şehirlerden köylere doğru bir akış söz konusuysa günümüzde kısmen bu durum devam etse de insanlar tatil mekânlarında vakit geçirmeyi de tercih etmektedir. Ankara’da yaşayıp çocukluğunda köye gittiğini vurgulayan Sümeyra Yaman, kültürel değişimi örneklendirir:

Ankara’da doğdum, bayramlarda daha çok Rize’ye giderdik, bayramlarımız Rize’de köyde geçti. Çok güzeldi, ailemizin aldığı kıyafetlerimiz başucumuzda uyurduk. Sabah bütün çocuklar, kuzenler birleşerek toplanır gezerdik, bütün köyü gezerdik, şeker toplardık. Yaşlıların elini öperdik. Lazca “Hayırlı bayramlar” derdik yani “bayramınız mübarek olsun” derdik. Çocukken bütün köyü tanırdık, bütün köy de bizi tanıdığı için sorun yoktu, güven ortamı vardı. Mesela tanımayan biri bana kimin kızıysın dese ben de lakabımızı yani Rukenoğlu Şaban’ın dediğim zaman herkes tanırdı. Şekerlerimizi sayar, hepsini yerdik. Çocukluğumda dişlerimin çürümesi ondan. Kimse korkutmazdı bizi, yol ağzı denen yer vardı, iki ağacın arasına kocaman salıncak kurarlardı yaşı büyük olanlar sallanırdı. Onları izlemek bile eğlenceli gelirdi. Seksek oynardık, top oynardık. Kendi dedelerimiz sadece para verirdi. Gençler bir evde toplanırdı geleneksel kamçı denen oyun oynarlardı bayramlarda. Zaten gurbetteki herkes bayramda köye geliyordu. Bayram köyde gurbettekilerin görüşme zamanı demektir, şimdiki yaz tatili gibi. Şimdi köydeki bayramlar da değişti. Herkes bütün gençler en yaşlıdan başlayarak ziyaret eder ama kapıdan bayramlaşma var. Akşamları toplanma falan yok artık. Köyde şeker toplama devam ediyor, orada yaşayanlar devam ediyor. Kızımla köye gittiğimde kızım kimseyi tanımıyor diye kimseyle bayramlaşmaya göndermiyorum. Ben bir yere gittiysem benimle geliyor, başka çocuklarla da göndermedim, gözümün görmediği alana çıkarmadım. Çünkü bizim oralar da turizme açıldı her yerde bungalov evler var. Yabancı çıkıyor. Köylerde bile güvenli değil artık, buradan şehirden daha iyi ama yine güvenmiyorum. Ankara’da evlendim bir kızım bir oğlum var. Bayramın birinci günü eşim çalışmıyorsa kayınbabama gideriz, bayramlaşırız sonra herkes annesine gider ya da mezarlığa giden olur. Sonrasında anneme gideriz. Benim binamda komşuluk ilişkim iyi. Ankara’da Pamuklar Yenimahalle’de yani Şentepe’nin altında oturuyoruz. Geçen bayram Ramazan Bayramı’nda doktor komşum zarfın içine para koyup çocuklarıma verdi, hoşuma gitti. Şeker dışında isim-

lerini zarfa yazmış. Apartmanıma güveniyorum. Bina dışına göndermem, akrabalar dışına göndermem. Müge Anlı gibi televizyonda ayyuka çıkmış insanlar, daha da tedbirli olmaya sevk ediyor, korkutuyor insanları. Önceden kapalıydı, televizyon sosyal medya yoktu. Birçok şey yaşanıyordu ama duymuyorduk insanları ya da susmayı tercih ediyorlardı şimdi kimseye güven yok, kendi öz akrabasına bile şimdi güven olmuyor. Sonuçta çocuk bu, bir şekerle oyuncakla kandırabilirler. Sürekli çocuğuma “Beni annen gönderdi derlerse sakın inanma” diyorum. “Ya teyzen ya da anneannen gelir seni okuldan almaya, bizim dışımızda kimse gelmez” diyorum, korku yaşadığım için değil onun güvende hissetmesini istediğim için. Mesela parka indireceğim zaman akıllı saati var, bulunduğu mekânı kontrol ediyorum, parkın dışına çıktığında alarm gelir (Sümeyra Yaman, 2023).

Yaman, korku kültürünün artık köylerde de oluştuğunu ifade eder. Turizm faaliyetlerinin köylerdeki geleneksel kutlamaları olumsuz etkilediği anlaşılmaktadır. Şehir ortamında sadece “kendi apartmanları” ile bayramlaşma imkânı sunulan çocuklar, kontrollü bayramlaşabilmektedirler. Ayrıca Müge Anlı’nın programının da korku kültürünün yerleşmesinde etken olduğu söylenebilir. Bir başka kaynak kişi Mehmet Suat Çakır da yine benzer şekilde köyün serbestliği ve güvenliği kadar şehrin sınırlılığı ve güvensizliğine dikkat çeker:

Çocukluğum Ankara’da geçti. Yenimahalle’de Çamlıca semtinde otuyorduk. Ramazan ve Kurban bayramlarında mahallede herkes birbirine gider bayramlaşırdı. 1996-2000 yılları. Arkadaşlarla toplanırdık. İlkokul bitene kadar gittik. 7,8 arkadaş toplanırdık, en fazla bir mahalle öteye gidecek şekilde tanıdığımız tanımadığımız kapıları çalarak herkesin bayramlarını kutlardık, şeker, harçlık ne verirlerse alırdık. Şimdi yine Yenimahalle’de yaşıyorum. İki oğlum var biri yedi biri dört yaşında. Şehirde apartman dışında mahalleye yollamıyorum. Yollamayı da düşünmüyorum. Köye gittiğimizde serbestler. İstedikleri eve girip çıkabiliyorlar ama şehirde öyle değil. Ben çocukluğumda bilmediğim evlere bayramlaşmaya gittim ama şimdi kimin ne olduğu belli değil. Şimdi her şey olabilir, çocuğu kaçırabilirler, zarar verebilirler. Kapımın ziline neden bastın diyebilirler. En basiti geçenlerde çocukları parktan aldım eve götürüyordum, ufak oğlumu kucağımda taşıyordum. Diğer oğlumla amca oğlu Ali 10 metre önümden gidiyorlardı. Akşam saatiydi. Otobüs durağında duran 15, 16 yaşlarındaki iki genç beni fark etmediler, çocuklara laf attılar. Bizimkiler şaşırды, beklemiyorlardı, korktular. Geriye doğru bana baktılar. Ben yanaşınca gençler beni fark etti. Hayırdır gençler dedim. Bir şey diyemediler. Sokakta tinercisi, kötü alışkanlıkları olan insanlar zarar verebilir. Küçükken organları çalınan çocukları çok duydum. Parklarda kandırılıyor. Maç yapacağız arka mahallede eksikimiz var gelir misin? diye kandırıp çocukları kaçırdıklarına dair duymuştum. Köyde herkes herkesi tanıyor. Yabancı biri olsa herkes bilir. Çocukluğumda annem kimseden bir şey almayacaksınız derdi. Yersen seni bayılırlar diye. Tramvaya neden olmadı bende, bilakis daha temkinli olmam gerektiğini öğrendim (Mehmet Suat Çakır, 2023).

Kaynak kişi efsanelerin temkinli olma işlevine sahip olduğunu vurgularken bunun tramvaya neden olmadığını ifade eder. Bu durum efsanelerin korkularak koruma işlevine sahip olduğunu ortaya koyar.

Sonuç

Kentleşme olgusunun beraberinde getirdiği birçok sorundan biri gelenek ve göreneklerin kente uyumlanmasında ortaya çıkmaktadır. Dinî bayramlardan Ramazan ve Kurban bayramlarının şehirlerde kutlanmasının sekteye uğramasında birçok etken vardır. Sadece mekânın değişimi değil zamana yüklenen anlamın değişimi de söz konusudur. Köy, yapısı gereği herkesin herkesi tanıdığı ya da tanıdığını düşündüğü mekân olarak tasavvur edildiği için mekânın güvenli olduğu algısı mevcutken kent yapısı herkesin herkesi tanımasının mümkün olmadığı bir mekân olduğu için güvensizdir. Bu durum, ebeveynlerin çocukları konusunda başka insanlara güvenmemesine, tedbirli davranmasına ve daha korumacı bir yaklaşım sergilemesine, ister istemez köy ve kent mekânında ritüellerin değişmesine yol açmaktadır.

Çalışmada televizyon ve internet gibi teknolojik gelişmelerden önce de korku içerikli efsanelerin ebeveynler tarafından çocuklarına anlatıldığı, fakat iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle bu korku anlatılarının daha çabuk yayıldığı ve kanıksandığı görülmektedir. Çocuklarla ilgili bayram ritüellerinin şehirlerde sekteye uğramasında ailelerin sözlü kültür ortamı ya da medyadan duydukları anlatıların etkili olduğu belirlenmiştir. Görüşme yapılan kaynak kişiler, kendilerinin daha güvenli ortamda büyü-

düklerini söylemekle birlikte esasında kendi çocuklukları döneminde de kötü olayların yaşandığını fakat günümüzdeki kadar bilinmediği için güven sorununun bu denli merkeze alınmadığını dile getirirler.

Şehir ortamının ve yaşayışının sonucu ortaya çıkan şehir efsaneleri, gerçek olduğuna inanılan anlattırlardır. Ramazan ve Kurban Bayramlarında çocukların rollerinin değişmesinde şehir efsanelerinin etkili olduğu belirlenmiştir. Sokağın tehlikeli olduğu gerçeği çocukların “kaçırılma”, “taciz”, “öldürülme” riskini medyaya da yansıyan örneklerle pekiştirmekte ve efsanelerin yayılmasına neden olmaktadır.

Şehirlerde bayramlaşma geleneğinin yaşatılmamasında temel sorun güvenlik olduğu anlaşılmaktadır. Köylerde olduğu gibi “bayram yeri” kavramının şehirlerde oluşturulması sürdürülebilirliğe katkı sağlayacaktır. Ayrıca Oğuz (2002)’un “Bayram Dede” mitini kentlerde canlandırmak da geleneğin aktarılmasına vesile olacaktır. İster istemez kalabalık ve güvensiz kentler, yeni efsaneler ortaya çıkarması kuvvetle muhtemeldir. Yapılması gereken geleneklerin sekteye uğramasını engellemek için kurumlara rası kültürel politikaları geliştirmektir.

Çocuklara anlatılan efsanelerin onları koruduğu mu korkuttuğu sorusu yalnız halk bilimcilerin incelemesi değil aynı zamanda psikologlar tarafından da ele alınması gereken bir meseledir. Bu anlatıların çocukların özgüvenini, iletişim kurma becerilerini ve sosyalleşmelerini olumsuz yönde etkileyip etkilemedikleri ya da tramvaya neden olup olmadığını yanıtlayabilmek ancak psikologların yapacağı araştırmalar neticesinde ortaya konulabilir. Halk bilimi açısından ise bu efsanelerin korkutarak koruma işlevine sahip olduğu söylenebilir. Alan araştırmasında örneklendirilen Müge Anlı’nın sabah programı, nasıl ki efsanelerin yayılmasını sağlıyor ve insanlarda korku kültürünün yerleşmesine neden oluyorsa yine televizyon programları sayesinde bayramlaşma geleneği kentlerde yeniden canlandırılabilir. Kentlerde çocukların sokaklarda eskisi gibi oynayamaması ya da bayramlaşamaması kültürel belleğin sürekliliğinde ve ulus inşasında önemli bir sorundur. Aileler başta olmak üzere muhtarlar, belediyeler, örgün-yaygın ve sargın eğitim kurumları, Emniyet Müdürlüğü, şehir bölge plancıları, medya yapımçı ve programcıları, kültür araştırmacıları ve halk bilimcilerin bir araya geleceği ortak akıl toplantıları neticesinde kentlerde çocukların neden eskisi gibi bayramlaşmadıkları sorunu masaya yatırılabilir, çözüm önerileri üretilebilir ve en önemlisi uygulama modelleri geliştirilip hayata geçirilebilir. Çözüm anahtarının tek bir kurumda olmadığı gerçeği kabullenilip iş ve fikir birliği içinde sokakların çocukların oynaması için yeniden tasarımı ve güvenliği sağlanmalıdır. Böylece çocukların sadece bilgisayar ve telefon başında vakit geçirmeleri engellenmiş olacaktır. Ayrıca çocukların hareketsizlikten dolayı küçük yaşta obezite gibi beden sağlığı sorunuyla karşılaşmaları dışında sosyalleşememe ve duygularını paylaşamama gibi psikolojik sorunları da ortadan kalkmasını sağlayacaktır.

Kaynaklar

- Aksoy, Elif. (2003). “Kent Efsanelerine Konu Bir At: Veliefendi’nin Kralı Mirhat”, *Millî Folklor*, 8/59: 5-9.
- Aksoy, Sheridan, Aslıhan. (2007). “Kentte Mitsel Korku: “Fısıltı” Depremleri”, *Millî Folklor*, 10/75: 126-133.
- Artun, Erman. (2013). *Türk Halkbilimi*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Boratav, Pertev Naili. (2015a). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili. (2015b). *100 Soruda Türk Folkloru*. Ankara: BilgeSu Yayınları
- Çakır, Emine. (2023a). *Simidimde Susamsın (Gastromilliyetçilik, Yumuşak Güç, Bellek, Ankara Simidi)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çakır, Emine. (2023b). “Kent Efsanesi Olarak Tebdili Kıyafet: Vali Recep Yazıcıoğlu”. *Tebdil-i Kıyafet Kitabı*. (ed. Emine Gürsoy Naskali). Çanakkale: Pradigma Yayınları.
- Çalış Minkan, Ferya. (2020). *Çağdaş Kent Kurgusunda Geleneksel Ritüel Kurban*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çelik, Şükran. (2005). *Van İlinde Organ Hırsızlıkları Hakkında Anlatılar*. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. Van.
- Çobanoğlu, Özkul. (2003). “Türk Folklorunda Kaybolan Otostopçu Hayalet Kız Efsanesi”, *Türkbilig*, 26: 41-55.
- Degh, Linda. (2005). “Günümüz Bağlamında Efsane Üzerine Teorik Bir Düşünme ve Efsanenin Tanımı”. (çev. S. Gürçayır). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (hızl. M. Ö. Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayınları.

- Dönmez Fedakar, Pınar. (2006). "Köyden Kentte Kültürel Değişim Sürecinde Efsaneler ve Şehir Efsaneleri", *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. (hızl. M. Öcal Oğuz ve Tuba Saltık Özkan). Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını.
- Duman, Mustafa. (2020). "Yarasa Çorbası: Koronavirüs Hakkında Modern Çağın Mitleri ve Şehir Efsaneleri". *Millî Folklor*, 16/127: 59-71.
- Dursun, Aysun. (2020). "Efsanelerin İşlevlerinden Biri Olarak Tedbir". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 13/32: 1278-1296.
- Elçin, Şükrü. (2013). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gürçayır, Selcan. (2005). "Kent Efsaneleri Zaman Elbisesi Giymiş Anlatılar Mıdır?", *Millî Folklor*, 9/67: 33-39.
- Korkmaz, G. Ezgi. (2003). "Kent Efsanelerinin Mimarı: Koca Sinan", *Millî Folklor*, 8/59: 23-26.
- Kurnaz, Cemal. (2018). *Bir Köy Vardı*. Ankara: Berikan Yayınları.
- Luthi, Max. (2006). "Masalın Efsane, Menkabe, Mit, Fabl ve Fıkra Gibi Türlerden Farkı". (çev. S. Sönmez). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. (hızl. M. Ö. Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Mullen, Patrick B. (2018). "Halk İnancı ve Efsane İlişkisi". (çev. Ahmet Tacetdin Hallaç). *Folklor/edebiyat*, 24/96: 211-220.
- Oğuz, M. Öcal. (2002). "Mit Yoksullaşması ve "Bayram Dede" Miti", *Millî Folklor*, 7/53: 5-9.
- Oğuz, M. Öcal. (2007). "Folklor ve Kültürel Mekân", *Millî Folklor*, 10/76: 30-32.
- Oğuz, M. Öcal. (2010). *Türkiye'de 2010 Yılında Yaşayan Ramazan ve Kurban Bayramı Geleneksel Kutlamaları*. (hızl. M. Öcal Oğuz vd.) Ankara: THBMER Gazi Üniversitesi Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Ölçer Özünel, Evrim. (2020). *Eşiktekiler Gecekondu Folklorunda İnsan-Zaman-Mekân*. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Önal, Mehmet Naci. (2021). "Efsanelerin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1: 70-94.
- Özdemir, Ahmet (yty). *Folklor Penceresi*. İstanbul: Veli Yayınları.
- Özdemir, Nebi. (2005). *Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, Saim. (2004a). *101 Anadolu Efsanesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, Saim. (2004b). *101 Türk Efsanesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sarpkaya, Seçkin. (2014). "Türkiye Sahası Efsanelerinde Özel Adlı Kötü Ruhlar". *Korku Kitabı*. (ed. Emine Gürsoy Naskali). İstanbul: Kitabevi, 251-279.
- Tekin, Gözde. (2018). "Modern Kentin Nostaljik İmgesi: Yeni Nesil Mahalleler". *Millî Folklor*, 15/119: 100-113.
- Uluğtekin, M. Gül. (2003). "Kent Folklorunun İçinden: Bir ODTÜ Efsanesi". *Millî Folklor*, 8/59: 27-30.

İnternet Kaynakları

- URL 1: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/kayseride-3-cocugu-olduren-zanli-pismanim-17399590> (21.09. 2023).
- URL 2: <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/fotogaleri/agrida-kacirilan-cocuk-bulundu-12472> (21.09. 2023).

Sözlü Kaynak Kişiler

- Ayşe Yılmaz Çınar; Ankara Kalecik 1980 doğumlu, lise mezunu, ev hanımı, Ankara'da yaşıyor, 20.09.2023.
- Mehmet Suat Çakır; Trabzon Sürmene 1989 doğumlu, üniversite mezunu, derici. Ankara'da yaşıyor, 19. 09.2023.
- Nuriye Çakır; Trabzon Sürmene 1956 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Ankara'da yaşıyor, 22.08.2023.
- Sibel Dündar; Ankara Çankaya Abidinpaşa 1980 doğumlu, çocuk gelişim mezunu, müdür. 21.09.2023.
- Sümevra Yaman; Ankara Yenimahalle 1981 doğumlu, üniversite mezunu, ev hanımı, Ankara'da yaşıyor, 20.09.2023.

KENTTE MEKÂNIN KÜLTÜREL ANLAMI: İZMİR TARİHÎ KEMERALTI ÇARŞISI

Nükte Sevim DİRDİÇOK*

*“İnsanlar mekânlara, mekânlar insanlara içerik ve kimlik kazandırır.
Mekânlarda gelenekler bileşkesi kültürler yaratılırken
kültürler de mekânlara içerik ve özgünlük kazandırırılar.
Her birey ve toplum kendi kültürel mekânını yaratmakta,
yarattığı bu mekânda da kültürlenmekte ve kimlik kazanmaktadır.”*
(Özdemir 2012b: 231).

Giriş

Sadece bir yer olmayıp mekân formunda görülen kent, insanın kültürel üretim ve aktarım alanlarından biridir. Kentin farklılık ve çeşitlilikleri bir arada bulunduran yapısı, kültürü yok eden bir konumdaymış gibi algılanmasına yol açsa da kent ve kentin her bir unsuru, kendine özgü yaratımlar ve aktarımlara sahiptir. Her bir mekânın farklı özellikler taşıması, her biriyle ilgili ayrı inceleme ve değerlendirme yapmayı gerektirir. Türkiye’deki tüm kentlerin birbirinden ayrı özellikler göstermesi de kent hakkında yapılan genellemeleri, sadece bir genelleme derecesinde bırakır; ötesine taşıyamaz.

Kentte bulunan mekânlar, sadece fiziki anlamları ile var olmazlar. Kentli bireyin onlara yüklediği anlam, o mekânlarla ilgili deneyimleri, hatıraları ve mekânı konumlandırmaları, bu mekânların kültürel bir unsur olarak ele alınmasını gerektirir. Özellikle kent imgesi hâline gelmiş olan mekânlar işlevsel özellikleri ile bu gerekliliği destekler.

Genellikle kent merkezlerinde bulunan ve kentin odak noktası olarak görülen tarihî çarşılar da kentin kültürel yapısını ifade eden ve taşıdıkları kültürel anlamlar bakımından zengin olan yapılardır. Hem tarihî hem de kültürel olarak buldukları şehirlere imaj, kimlik ve kültür kazandıran çarşılar, bu yönleriyle ticaret merkezi olmalarının çok ötesinde çeşitli fonksiyonlara sahip mekânlardır. Bunlardan biri de İzmir için önemli bir kültürel yapı ve bölge olan İzmir Tarihî Kemeraltı Çarşısı’dır. Çarşı tarihsel geçmişi, hizmet süresi, yayıldığı alanın büyüklüğü gibi pek çok özelliğiyle dikkat çekici olmasının yanı sıra kentte ifade ettiği kültürel anlamları ile de ön plana çıkar.

Kent, Mekân ve Kültür

Folklorun kentle uyumlu bir bakış açısı geliştirmemiş olması, kentin söz konusu bilimin inceleme alanına dâhil edilmemesi veya çok geç sayılabilecek bir tarihte araştırılmaya başlanmasına neden olur. Kentin bir bütün olarak ele alınmaması, onun sorunlu bir mekân olarak görülmesine yol açtığı gibi kav-

* Dr. Öğr. Üyesi. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye. nukte.derdicok@izu.edu.tr ORCID: 0000-0002-3020-3226.

ramsal olarak bir temele oturtulması noktasını da eksik bırakır. Halk bilimcinin ayırdına varması gereken en önemli nokta, kentin farklı kültür gruplarının birlikteliğinin temsili olması ve dolayısıyla kente ait kültürel öğelerin de çoklu katmanlara sahip olma ihtimalinin bulunmasıdır. Kentin her bir mekânsal yapısı bir temsil alanı olarak ele alındığında bu alanların insan iletişim ve etkileşimi ile inşa edilmiş olduğu görülür ki insan etkileşiminin olduğu alanlarda kültürel unsurlardan bahsetmemek mümkün değildir.

Laba'ya göre kentin her bir alanı kültürel bir sahne olarak kabul edilebilir. Bu kültürel sahneler kendi yapılarına özgü birtakım davranış kalıpları geliştirir ki bunların gelenekler ve görenekler olarak yorumlanması mümkündür. Heterojen yapı, toplumsal değişim, iş bölümünün karmaşıklığı, geçici ve zayıf insan ilişkileri ile ilişkilendirilen şehir, alt kültür gruplarının fazlalığı ve çeşitliliği, geleneksel olmayan unsurlar, kitle iletişim araçları ve popüler kültürün etkisiyle folklorun dışına itilse de aslında tüm unsurların folklor çatısı altında değerlendirilmesi gerektiğini ifade eden Laba, folkorsuz hiçbir kimsenin olamayacağını, folklorun temel bir insani davranış ve ifade biçimi olduğunu vurgular (1979: 158-169). Bu yaklaşıma göre zaman ve mekân fark etmeksizin insan, folklorik unsurları üretmeye ve aktarmaya devam eder. Zira folklor, gündelik hayattan kopuk bir yapı değil; aksine gündelik hayatla iç içe geçmiş ve onu şekillendiren bir unsurdur. Dolayısıyla kentli bireylerin de bu yaklaşımdan uzak oldukları düşünülemez. Kentlerin büyüklüğü ve karmaşıklığı kafa karıştırıcı olsa da bu karmaşıklık, üretime ve aktarıma devam eder.

Toplumsal olarak mesafe yaratmaya neden olan büyüklüğün, insan ilişkilerini şekillendiren yoğunluk ve heterojenlik anlamlarına geldiğinin ifade edildiği (Özdemir 2011: 68) kent, bu özellikleri ile kırsal alanlardan ayrıştırılır. Bu ayrımın kültürel yansımaları ise mesafenin, yoğunluğun ve karmaşanın kültürü yok ettiği yönündeki anlayışlarda kendini gösterir.

Folklorun kent ortamıyla kesişmediği ve kentin sınırlarına dâhil edilmediği anlayışlara karşıt olarak verilebilecek örneklerden belki de en somut olanı kent merkezlerindeki kamusal mekânlardır. İnsanın mekân üzerindeki etkisi tartışılmazdır. Aynı şekilde mekânın da insanı etkilediği söylenebilir. Böylesi bir ikili ilişki, insanın yaşadığı değişimlerin mekâna da yansımalarına yol açar. Dolayısıyla kentli bireyin çevresi ve özellikleri kentsel mekânları şekillendirir.

Gündelik yaşam, yaşanılan yer olarak kentsel mekânlarda sürdürülür. Kentleşme ile birlikte bu mekânların temsil gücü de artar. Kentteki mekânlar ya da temsil alanları kentin kültürel dokusunu da ortaya koyar. Bu tarz mekânlar yapıları gereği toplumun veya grupların bir arada bulunduğu ve birlikte her tür üretimi gerçekleştirebildiği alanlardır. Zira kent mekânları donmuş ve sabit alanlar değil; canlı, dinamik ve etkileşime açık yapılardır. Dolayısıyla kent ortamlarında kültürel üretim de dâhil olmak üzere üretim biçimlerinin olmadığı düşünülemez. Bir diğer yönüyle de kent, içinde yaşayanlarla var olduğu için demografik yapının kimlik, karakter özellikleri ile kültürel dokusu mekâna yansır ve mekânı şekillendirir (Aytaç 2007: 200). Dahası mekân, içinde yaşayanları kültürel anlamda şekillendirebilir de. Mekân ve insan arasındaki böyle bir ikili ilişki, kültürel üretimin de varlığını pekiştirir. Tabii ki bu üretimin içeriği tartışmaya açıktır. Kentsel mekânlar söz konusu olduğunda bu mekânların kültürel dokuyu yok ettiğine dair birtakım görüşler olsa da kentin kültürel yapıyı tamamen yok ettiğini söylemek doğru olmayacaktır.

Kentte yaşayan her bir bireyin kentin belirli alanlarıyla bir münasebeti olmuştur. Kurulan bu münasebet, o mekânlara belirli anlamlar ve hatıralar yüklenmesini ve bunun sonucunda da söz konusu mekânla ilgili bir imge oluşmasını beraberinde getirir (Lynch 2016: 1). Kentteki bu imge yapılar/mekânlar ise kent kimliğinin ve kent kültürünün oluşmasını sağlar. Başka bir ifadeyle bu tarz mekânlar, kenti diğer kentlerden ve imgeleşmiş mekânı da diğer yerlerden ayıran özelliklere sahip olması sebebiyle o kente ve mekâna özgü bir kültürel yapı ortaya koyar. Ortaya koyduğu bu kültürel yapı da aynı zamanda mekânın imge hâline gelmesine katkıda bulunur. Dolayısıyla kenti, insandan ve insanı da kültürden bağımsız olarak düşünemeyeceğimiz bir yapıda kentli bireyin birtakım anlam ve hatıralar yükleyip imge hâline getirdiği kentsel mekânları kültürel yapıdan ayrı olarak ele almak mümkün değildir.

Mekân, sadece fiziksellelikle ilgili değildir; fiziki olarak kısa süreli veya uzun vadeli orada yaşamının, orayı tecrübe etmenin yanı sıra duygularla hissedip algılanan ve dolayısıyla deneyimlenen bir yerdir. Diğer bir ifadeyle bir yer, kimlik kazandığı an mekân olabilir. Aidiyet duygusu, içinde bulunulan bağlam, zaman, yaşam biçimi, bireysel ve kolektif bellek, eylemler gibi pek çok etmen, mekânsal bir algı oluşturur. Birey, mekân ile etkileşim kurduğu an, o yer mekân hâlini alır. Dolayısıyla bireyin dünyasında meydana gelen her bir değişim, bireyin etkileşimde olduğu mekân(lar)ın biçimini ve özelliklerini de değiştirir. Bu da mekânın insanın kültürel ve toplumsal bir üretimi olmasından kaynaklanır. Bireyin yaşadığı, sosyalleştiği, çalıştığı mekân(lar), içinde yetiştiği/bulunduğu kültürün etmenlerine göre şekillenir. Diğer bir deyişle herhangi bir mekân, içinde yaşayan, sosyalleşen, çalışan insan(lar)ın karakterlerini, hayat görüşlerini, gelenek ve göreneklerini yansıtır (Turgay 2022: 3-21). O hâlde herhangi bir mekânı insandan ve dolayısıyla da kültürel dinamiklerden ayrı olarak düşünmek mümkün değildir. Bu durum, kentsel mekânlar için de geçerlidir. İnsanın olduğu her alan, kendine özgü kültürel yapıları beraberinde getirir.

Kent tek tip bir alan olmayıp farklılık veya çeşitlilik üzerine inşa edilir. Bu yönüyle kentler, Aytaç'ın ifadesiyle "toplumsal gruplaşmalar, kültürel çeşitlilik, çoklu kimlikler, farklı sosyaliteler ve yaşam stillerinin köken bulduğu verimli bir havzadırlar." (2007: 202). Aytaç'ın ifadesindeki "kültürel çeşitlilik", "çoklu kimlikler", "farklı sosyaliteler" ve "farklı yaşam stilleri" tamlamaları son derece önemlidir. Kentle alakalı kültürel çözümlenmelere dair birer ipucu niteliğinde olan bu ifadeler, aynı zamanda ilgili çalışmalar için birer anahtar kelimedir. Dolayısıyla kentin heterojen yapısı, kent ortamında yapılacak kültürel çalışmaları zorladığı için araştırmacının da işini kolaylaştırmaz. Ancak kentin bütüncül ve karmaşık yapısının ilgili yorumlamaları zorlaştırması, bu tarz araştırmalar yapmaya engel değildir.

Kent alanının özellikleri, kültürel yapılara ve oluşumlara göre şekillenir. Bu noktada kentin ne olduğu sorusunun da kültürel olarak tek bir cevabı yoktur. Zira Türkiye'de kent adını alan bölgeler, birbirinden oldukça farklı dinamikler üzerine kurulur. Lefebvre'nin ifade ettiği üzere;

Bu küresel süreç (sanayileşme ve/veya kentleşme) ilerlerken, büyük şehir parçalanarak ne olduğu belli olmayan çıkıntılar doğurmaktadır: banliyöler, toplu konutlar veya sanayi kompleksleri, kentleşmiş kasabalardan pek de farkı olmayan uydu kentler. Küçük ve orta büyüklükteki kentler, metropollerden bağımsızlaşır veya onların yarı-sömürgeleri haline gelirler. (2017: 10).

Bunun sonucunda da kent dediğimiz alanla neyin kastedildiği daha da karmaşık hâle gelir. Özellikle de mekânla ilgili kültürel yapıların çözümlenmesi pek çok sorunu beraberinde getirir. Diğer bir deyişle kent alanlarının bu karmaşık ve farklılıklar içeren yapısı, kentin üretimi olan kültürel öğelerin tespitini oldukça zorlaştırır. Hatta bu durum, kentin kültürü öldürdüğüne dair bakış açıları geliştirilmesine neden olur.

Kentin kendine özgü kültürel üretimlerinden bir tanesi olan çarşılar, kentin kültürel üretimi devam ettirdiği ve kültürel aktarım için alan yarattığı mekânlar olarak kentin folklor yapısı için verilebilecek en güzel örneklerdendir. Geçmişten günümüze taşınmış tarihî çarşılar, hem ticari bir merkez ve alışverişin yapıldığı alan hem de sosyalleşme mekânı olma özelliklerinden dolayı şehirlerin odak noktasında bulunur. İnsanın sadece alışveriş ihtiyacına değil; ibadet, sohbet, boş zaman değerlendirme, sosyalleşme gibi ihtiyaçlarına da cevap vermek amacıyla yapılan cami, han, çeşme, hamam, kahvehane, otel gibi yapılarıyla da ön plana çıkan ve işlevsel özelliklerini kaybetmeyen tarihî çarşılar, kentin önemli kültür unsurlarından ve mekânlarından biri konumundadır.

Kültürel Bir Mekân Olarak İzmir Tarihî Kemeraltı Çarşısı

"Tarih dolu bir akvaryumda gibi duyumsarım Kemeraltı'nda kendimi. O nedenle geçmişe yolculuk gibi gelir Kemeraltı gezilerim. Sokaklarda yitmeyi, bilmediğim sokaklara dalmayı, eski yapıların gizemli tanıklıklarını yaşamak isterim." (Karakuş 2011: 38).

Kentteki kafe, park, alışveriş alanları, restoran gibi ortak faaliyetlerin ve sosyal ilişki ağlarının bulunduğu mekânlar, kent içerisinde gündelik yaşam pratiklerinin ve gündelik yaşam kültürünün her gün

yeniden inşa edilmesi anlamına gelir. Söz konusu mekânlar aidiyet ve kimlik oluşumunun bir parçası olmaları nedeniyle kişinin eğlenmek, zevk almak, boş zamanını değerlendirmek dışında sosyal aidiyet kurmak amacıyla da bu mekânlarda bulunduğu görülür. Dahası bu mekânlar, farklı kültürel dokuların birbirleriyle karşılaşmaları için uygun alan sağladığından melez kültürel biçimlerin ortaya çıkmasına da imkân tanır. Bu sebeple de söz konusu kent mekânları, “değişik kimlik kurucu potansiyelleriyle kenti ve kentliyi yeniden kurarlar.” (Aytaç 2007: 202-222).

Çarşı da yukarıda bahsedilen tarzda kentsel mekânlardan ve hatta çok daha fazlasını sunan alanlardan biridir. Çarşı sadece bir tüketim alanı değil; kültürel bir mekândır. Farklı kültürel yapılarla karakterize olması beklenen kentlerdeki bu çeşitliliği yansıtan mekânlardan biri olarak tarihî çarşılar, ekonomik anlamlarının çok ötesinde ele alınması gereken alanlardandır. Zira Aytaç’ın da ifade ettiği gibi “kent mekânları üzerinden o kentin ortak yaşam kültürünün gizlerini yakalamak, kolektif deneyimlerinin izini sürmek, gündelik yaşamın imgesel boyutlarına dair veriler toplamak olası gözükür.” (2007: 223). O hâlde çarşı gibi kentsel mekânlar, kentin kültürel anlamlarının görülebildiği alanlardır. Özellikle de tarihî olarak geçmişe, çeşitli işlevlere ve anlamlara sahip olan kentsel mekânlar, o kente dair geçmişten günümüze bir bütün oluşturan kültürel dokuyu yansıtan birer ayna görevini görür. Tarihî çarşılar da genellikle kentlerin merkezlerinde yer alan konumları, işlevsel özellikleri, tarihî geçmişleri, insan algısındaki konumlandırılmaları ile kent kültürünün önemli bir parçasını oluşturur.

Farklı uygarlıklara ev sahipliği yapan ve 8500 yıllık geçmişiyle çeşitli gelenek ve görenekleri buluşturan İzmir, tarih boyunca Doğu Akdeniz’in en önemli liman kentlerinden biri olmuştur. Bu özelliğinden dolayı İzmir, ticari alışverişin yanı sıra sosyal ve kültürel etkileşimin de etkili olduğu bir mekândır. Şehrin söz konusu etkileşime tanıklık eden alanlarının başında gelen Kemeraltı Çarşısı, tarih boyunca hem ticari hem de kültürel olarak odak noktası olmuştur. Bu odak noktası, Mezarlıkbaşı semtinden Konak Meydanı’na ve Tarihî Agora’dan Basmane Garı’na kadar iki bölgeden oluşarak geniş bir alana yayılır (Savaşır 2020: 60). Tarihsel açıdan değerlendirdiğimizde İzmir’in sık sık el değiştirmesi, pek çok farklı ulusun egemenliğini yaşaması ve bu süreçlerde çarşının ticaret hayatına devam etmesi onun özgün bir kültürel yaşam alanı oluşturmasını sağlamıştır.

Geniş bir alana yayılmış olan Kemeraltı’nın altı farklı bölgeden oluştuğu ifade edilir. Orta ve alt sosyoekonomik grupların alışveriş yaptıkları geleneksel çarşı; Konak Meydanı ve çevresindeki idari yapılarla bütünleşmiş bölge; iş merkezine dönüşen, yüksek katlı binaların bulunduğu Fevzipaşa Bulvarı ve çevresi; üretimin devam ettiği Agora ve Fevzipaşa Bulvarı arasında kalan bölgeyle Doğumevi’nin doğusundaki konut alanları ile geleneksel çarşı arasında kalan bölge; ayakkabıcıların taşınması ile atıl kalan bölge; alt sosyoekonomik grupların yoğunlaştığı tarihî konut alanı, Kemeraltı’nın farklı yapısal özellikler gösteren bölgeleridir (Zeybek Çetin 2012: 63-64). Alanın genişliği, bahsedilen şekilde bölümlenmesine; bölümlenmesi de çarşı bölgesinin farklı karakteristik özellikler kazanmasına neden olur. Bu bölümlenme neticesinde farklı özelliklerin bir arada bulunması çarşının kentin bir minyatürü olarak ele alınabilmesini sağlar. Kent, büyüklüğü ve karmaşıklığı barındıran yapısı ile bütüncül bir alan oluştururken çarşı da tıpkı içinde bulunduğu şehir gibi farklı bölümlerinde oluşan çeşitliliği bir arada bulundurur. Bunun sonucunda da çarşı, kentin kültürel dokusunun en güzel örneklerinden birini teşkil eder.

Yaklaşık 2500 yıllık bir geçmişe sahip olan İzmir Tarihî Kemeraltı Çarşısı, kentsel sit alanı ilan edilen bölgesi ile 270 hektarlık; ticaret bölgesi ve çarşısının ana merkezinin yakınındaki konut alanı ile 55 hektarlık alana yayılmış olması bakımından dünyanın en büyük açık hava çarşılarından biridir. Aynı zamanda çarşı, Nisan 2020’de UNESCO Dünya Geçici Miras Listesi içerisine de dâhil olmuştur (Yalçın 2022: 3). Bahsedilen önem ve özellikleri ile İzmir Tarihî Kemeraltı Çarşısı, kentsel mekânların kültürel anlamlarının ne kadar çeşitli olabileceğinin göstergelerinden biridir.

İzmir Tarihî Kemeraltı Çarşısı, hem farklı dönemlerde faaliyet göstermiş olup günümüzde faal olmayan hem de günümüzde işlerliğini koruyan kültür kurumları, fotoğrafçılar, basın-yayın hayatının çeşitli kurum ve çıktıları, sahaflar, eğitim kurumları, camiler, mescitler, su yapıları, hanlar, resmî yapılar, sinagoglar, kiliseler, oteller, kuş evleri, yeme-içme mekânları, kahvehaneler ve dükkânları, yayıldığı alan

içerisinde barındırması sebebiyle kültürel açıdan pek çok farklı sosyal gruba hitap eden bir çarşıdır. Aynı zamanda çarşı, aşağıda belirtilen tüm özellikleriyle, kentin kültürel üretim ve aktarım mekânlarından biri olarak değerlendirilebilir.

1. Çarşının yayıldığı bölge sınırları içerisinde kalan İzmir Millî Kütüphane, İzmir Devlet Opera ve Balesi (eski Millî Sinema – Elhamra Sineması), İzmir Arkeoloji Müzesi, İzmir Etnografya Müzesi, İzmir Devlet Çocuk Müzesi, İzmir İsmet İnönü Evi Müzesi, İzmir Devlet Senfoni Orkestrası, Sinebar Sineması, Yeni Sinema, Millî Kütüphane Sineması, Tan Sineması, Şan Sineması, Sema Sineması, Çınar Sineması, Konak Sineması, Güneş Sineması, Kestelli Doğan Açık hava Sineması, Ferah Tiyatrosu, Sefa Tiyatrosu, Palavra Kulübü, Türkiye İş Bankası İzmir İş Sanat Galerisi, Çetin Emeç Sanat Galerisi, İzmir Devlet Klâsik Türk Müziği Korosu, İzmir Filâtelistler Derneği, Konak Filâtelistler Derneği, İzmir Nümizmatik Derneği binaları kentin ve çarşı bölgesinin kültürel hayatı için kilit mekânlardır (Taşkıran 2008: 101-122). Bu mekânların bir kısmı günümüzde işler hâlde değildir ancak aktif oldukları dönemden getirdikleri kültürel bellek ile hem şehrin hem de çarşının oluşturduğu kültürel dokuyu günümüze taşırken çarşının sadece ekonomik işlevinden bahsetmenin mümkün olmadığını da gösterir.



Fotoğraf 1: Millî Kütüphane Binası girişi.¹

¹ Bu yazıda yer alan tüm fotoğraflar Nükte Sevim Derdiçok'a aittir.

Kemeraltı Çarşısı'nın ve bölgenin kültürel bellek aktarıcısı olma işlevini pekiştiren bir diğer unsur ise bölge sınırları içerisinde kalan ve hem günümüzde olmayan hem de Cumhuriyet döneminde hizmet vermeye başlayıp hâlen bu hizmeti sürdüren fotoğrafçılardır. Yolbedesten, Foto Cemâl, Hamza Rüstem, Foto Işık, Foto Balım, Foto Can, Ege Fotoğrafçılık isimli fotoğrafçılar işler oldukları dönemde halkın ihtiyacına cevap veren mekânlar olmuştur (Taşkiran 2008: 123-125).

2. Kimliği oluşturan ve sosyalleşme sırasında ismimiz gibi telaffuz edilen unsurlardan biri olan mesleğin icra edildiği bir mekân; yani "ekmek teknesi" olması, çarşının en belirgin özelliklerinden biridir. Özellikle mesleği ve çarşı içerisindeki dükkânı, iki-üç kuşak öncesinden devralan esnaflar, çocuk yaştan itibaren çarşı içerisinde yetişir, gözlemler, çalışır, çarşı geleneğini ve çarşılı olma kültürünü aktarmaya devam eder.

Nesiller boyunca devam eden iş sahası, çarşıyla ilgili bir aidiyet duygusu geliştirir. Babadan kalma dükkânı işleten veya babadan öğrendiği işi devam ettiren biri için çarşı, sadece iş alanı değil; aynı zamanda kendisini ait hissettiği ve duygusal bağ kurduğu bir mekân hâline gelir. Aynı zamanda büyük alışveriş merkezlerinin yaygın olmadığı dönemlerde çarşıdan alışveriş yapmaya alışmış kişiler için de Kemeraltı, bir aidiyet mekânıdır. Sürekli aynı yerden alışveriş yapmanın getirdiği tanışıklık, ahbablık, kurulan ilişkiler, satılan ürünlerle ilgili sürekli müşterinin diğerlerine göre daha fazla bilgiye sahip olması gibi hususlar, bu aidiyet hissini pekiştirir. Bu kişiler için de çarşı ile duygusal bağ kurmak mümkündür. Dolayısıyla ister satıcı ister alıcı olsun, çarşıya ait hisseden kişiler açısından mekân bir ticarethane olmanın ötesine geçer.

3. Çarşı, içerisinde fazla sayıda dükkân ve dolayısıyla esnafın bulunması, ürün çeşitliliği ve konumu sebebiyle çok sayıda müşteriye hitap eden bir alışveriş merkezi durumundadır. Günümüzde alışveriş merkezlerinin artması ve alışverişin internet ortamı üzerinden yapılabilmesi, geleneksel tüketim kültürünün ticarî gücünü kırmış olsa da Kemeraltı Çarşısı hâlâ alışveriş için gidilen ve sıkça ziyaret edilen bir mekândır. Çarşının sadece alışveriş odaklı değil; amaçsızca gezinmek için de ziyaret edilmesi, aslında mekândaki ticarî döngüyü destekler niteliktedir. Herhangi bir şey alma planı olmadan çarşıya gelen biri, dükkânlardaki ürün çeşitliliği sebebiyle almayı planlamadığı bir ürünü alarak çarşıdan ayrılabilir. Aynı zamanda sadece ürün çeşitliliği değil; fiyatların da diğer alışveriş noktalarına göre daha uygun olması, alışveriş için Kemeraltı'nın tercih edilmesini sağlar. Bu durum, özellikle çarşıya gitme alışkanlığı olan biri için "Çarşıya bir bakayım." fikri ile çarşının ziyaret edilmesine imkân yaratır.

Değişen dünya düzeni ile popüler hâle gelen AVM'ler ve e-ticaret uygulamaları, tarihî çarşıları olumsuz yönde etkilese de çarşılar hâlâ varlığını devam ettirir. Bu sürekliliğinin nedenleri arasında özellikle aile işletmesi olan ve birkaç kuşaktır aynı işi devam ettiren esnafın müşteriye sağladığı güven, duygusal sahiplik, bilinirlik, ürün çeşitliliği, veresiye usulü, minik hediyeler, müşteri ile kurulan sıcak ilişkiler, ürünü görerek/ürüne dokunarak alışveriş yapmak isteyen müşteri, e-ticaret bilgisine sahip olmayan müşterilerin varlığı gibi etkenler sayılabilir (Taşkesen ve Karabulut Temel 2022: 812-823). Sayıca arttırılabilecek bu etkenler, tarihî çarşıların ticaret merkezi olarak devamlılığını sağlarken aynı zamanda kültürel bir merkezi de ayakta tutması sebebiyle kent kültürüne hizmet eder.

4. İzmir Millî Kütüphane, İzmir Devlet Opera ve Balesi (Millî Sinema- Elhamra Sineması), İzmir Arkeoloji Müzesi, İzmir Etnografya Müzesi, İzmir Devlet Çocuk Müzesi, İzmir İsmet İnönü Evi Müzesi, İzmir Devlet Senfoni Orkestrası, Tan Sineması (eski), Şan Sineması (eski), Sema Sineması (eski), Çınar Sineması (eski), Konak Sineması (eski), yazlık sinemalar, tiyatrolar, Palavra Kulübü, Türkiye İş Bankası İzmir İş Sanat Galerisi, Çetin Emeç Sanat Galerisi, İzmir Devlet Klasik Türk Müziği Korosu, İzmir Filatelistler Derneği, Konak Filatelistler Derneği, İzmir Nüvizmatik Derneği gibi kültür kurumlarının konum olarak çarşı sınırları içerisinde ya da çarşıya yakın mesafelerde bulunması ve bu kurumları ziyaret edeceklerin yolunun çarşıdan geçmesi, mekânın işler olmasını sağlar.



Fotoğraf 2: Konak Meydanı.

Çarşının hem fiziki konum hem de algısal olarak şehrin merkezinde yer alması ve konumlandırılması, onun kolay ulaşımına olanak sağladığı gibi kent kimliğini yansıtmaya ve pekiştirme potansiyelini de destekler. Bu özelliğiyle çarşının ticaret, kültür ve buluşma merkezi olması kaçınılmazdır.

5. Osmanlı'dan günümüze İzmir kültür hayatına yön veren yayınları basan matbaalar ve kitapevleri, Kemeraltı ve çevresinde popülerdir. 90'lı yıllarda merkezi değişen matbaalar ve kitapevleri, dönemin İzmirli yazar, şair ve gazetecilerinin Kemeraltı Çarşısı'nda buluşmasını ve çarşının kültür, edebiyat, sanat sohbetlerinin yapıldığı bir merkez hâline gelmesini sağlamıştır. 90'lı yıllara kadar çeşitli kitap, gazete ve dergi gibi yayınların basımında rol oynayan bu matbaalar, günümüzde davetiye ve benzerlerini basan matbaalara yerlerini bırakmıştır. "Dünya evi"ne girecek çiftlerin titizlikle seçim yaptığı unsurlardan biri olan davetiye seçimi ve basımı için yine Kemeraltı'nı bir merkez olarak algıladıkları görülür. Kitapevleri ise, sayıları azalmasına rağmen hâlâ varlığını sürdürür. Özellikle ikinci el ve nadir bulunan kitap meraklıları için çarşı, bir cazibe merkezi olmaya devam eder.

Geçmiş dönemlerde faaliyet gösteren Hâfız Nuri Efendi Matbaası, Terakki Matbaası, Marifet Matbaası, Meşher Matbaası, Suhulet Matbaası, Cumhuriyet Matbaası, Meserret Matbaası, Sigora Matbaası, Esperansa Matbaası, Abajoli Matbaası, Bilgi Matbaası, Hâfız Ali (İzmir) Matbaası, Nafiz Mustafa (Delen) Matbaası, Nefâset Matbaası, Russo Kardeşlerin matbaaları, Meşrutiyet Matbaası, Jak Levi ve Leon Tacarliya Matbaası, Nazmi Sadık Matbaası, Öğrenci Basımevi, Karınca Matbaası, İstiklâl Matbaası, Aydın Vilâyet Matbaası ve Gazetesi, Hizmet Matbaası ve Gazetesi, Ahenk Matbaası ve Gazetesi, İzmir Matbaası ve Gazetesi, Anadolu (İttihat) Matbaası ve Anadolu (İttihat) Gazetesi, Sadâ-yı Hak Matbaası ve Gazetesi, Halkın Sesi Matbaası ve Gazetesi, Şark Matbaası ve Gazetesi, Çapkın Gazetesi ve Matbaası, Ahâli Matbaası ve Gazetesi, Hür Efe Matbaası ve Gazetesi, Radyo Gazetesi ve Matbaası, Yanık Yurt, Le Levant Gazetesi, Efe Gazetesi, Pregonero Gazetesi, Zeybek Gazetesi, Köylü Gazetesi, Yeni Asır Gazetesi, Vatan ve Millet İçin Hürriyet, Sağdıç Gazetesi, Şark Gazetesi, Musâvat Gazetesi, Türk İli Gazetesi, Yeni Gün, Memleket Gazetesi, İzmir (Demokrat İzmir) Gazetesi, Akın Gazetesi, Hareket Gazetesi, Türk Sesi, Kemeraltı Gazetesi, Sabah Postası Gazetesi, Atlet Gazetesi, Ege Ekspres Gazetesi, Demokrat Akdeniz Gazetesi, Nevruz Dergisi, Feyz Risalesi, İzmir Mekteb-i İdadi Risalesi, Yıldız, İzmir Dergisi, Fen ve Sanat (Sanayi), Sportmen, Kovan (Fikir Sanat Olay) Dergisi, İmbat (Eğitim Kültür Sanat) Dergisi, Dönemeç,

Tepekule Tarih Yerel Tarih Araştırmaları Dergisi, Kemeraltı Dergisi, Ege Karadeniz Kültür Dergisi, İmece, Bizim Köy, Genç Kız, Sinema Dünyası, Şule-i Edep, Muktebes, Tan, Halka Doğru, Sıhhi Cidâl, Çocuk Yıldızı Dergisi, Dokuz Eylül, Ege Sanat, Uyanış, Harman ve Mavi Derinlik isimli dergiler ile Osmanlı döneminde faaliyet gösteren Sahhaf Nuri Efendi (Hâfız Nuri Efendi), Hoca Hâfız Ahmet Sabri Efendi ve İzmir (Hürriyet Kütüphanesi) Kitabhanesi, Hâfız Ahmet Talât Efendi'nin kitabevi, Hizmet Kitaphanesi, İstanbul Kütüphanesi, Platon Magnis'in kitapçısı, Osmanlı Kütüphanesi, Vatan Kütüphanesi, Maârif Kütüphanesi, Şark Kütüphanesi, Türk Kütüphanesi, İzmir Kütüphanesi, Yavuz (Kütüphanesi) Kitabevi, Mektepli (Kütüphanesi) Kitabevi, Selânik Kütüphanesi, Keşişyan Biraderler Kitabevi, Sudi Kütüphanesi, Altın Kalem Kütüphanesi; Cumhuriyet döneminde faaliyet gösteren Türk Pazarı Kitabevi, Rüben Katan Kitaphânesi, Kovan Kitabevi, Ege (Altay) Kitabevi, Tağa Kitabevi, Gutenberg Yayınları, Balkan Kitabevi, Türkmen Kitabevi, Şengörler Kitabevi, Cerrahoğlu Kitabevi, Arı Kitabevi, Yenigün Kitabevi; 1960-1980 yılları arasında faal olan Aydın Kitabevi, Gündüz Kitabevi, İnter Books, Esen Kitap ve Kırtasiye Evi, İleri Kitabevi, Konak Kitabevi, Sergi Kitabevi, Altay (Dağıtım) Kitabevi, Levent Müzik Evi; 1980 sonrası faaliyet gösteren Dost Kitabevi, Temmuz Kitabevleri, Küm (Kültür Ürünleri Merkezi), Aykan Kitabevi, Kabile Kitabevi, İzmir Kitaplığı, Duvar Kitabevi, Devrim Kitabevi, Kemer (Kitabevi) Kitaplığı, Barış, Doğuş ve Özgün Kitabevleri, Ercan Kitabevi, Çağ (Dağıtım) Kitabevi, Z Kitabevi, İskenderiye Kitaplığı, Sistem Kitabevi, Arda Kitabevi, Arda's Kitabevi, Kitap Park, Anadolu (Dağıtım) Kitabevi, Özgür Eğitim Yayınları, Kayı Kitap, Evrensel Kitabevi, Duvar, Çaba Kitabevi, Bilim Kitabevi, Okul Kitabevi, İzmir Güven Kitabevi, Elif Kitabevi gibi basın yayın organları, Kemeraltı'nın geçmiş dönem kültür hayatı için önemli izler oluşturur. Ayrıca Tepekule Kitaplığı ve Tepekule Kitaplığı Yayınları, Sahaf Kitabevi, Hisarönü Sahafiye, Taylan Antik Kitabevi gibi sahaflar da çarşının basın yayın hayatını devam ettiren mekânlar olarak Kemeraltı'nın önemli birer parçası hâlindeydi (Taşkiran 2008: 129-169).

6. Çarşı, "toplayan ve bir araya getiren" cami ve mescidler bakımından da oldukça zengindir. Çarşı sınırları içerisinde bulunan Hisar (Molla Yakup Bey) Camisi, Şadırvan (Niflizâde-Bıyıklıoğlu) Camisi, Kestanepazarı Camisi, Başdurak (Başoturak-Hacı Hüseyin) Camisi, Kemeraltı (Yusuf Çavuşzade Ahmet Ağa) Camisi, Konak (İngiliz Ayşe-Yalı-Hükümet) Camisi, Salepçioğlu Camisi, Hacı (Hoca) Mahmud Camisi, Ali Ağa Camisi, Damlacık Camisi, Hacı Mehmet Camisi, Odunkapı Camisi, Esnaf Şeyhi Camisi, Fatih Camisi, Natırzâde Camisi, Altıparmak Camisi, Irgat Pazarı Camisi, Kaplan Paşa Camisi, Kâtipoğlu (Ahmet Reşit Efendi) Camisi, Kahraman Mescidi, Karaman Mescidi, Arnavut Mescidi, Arap Hanı Mescidi, Mısırlızâde Mescidi, Tahtalı Mescid, Kestellizâde Mescidi, Kılıcı (Akçalı) Mescidi gibi cami ve mescitler, ibadet amacıyla gelenler için çarşının bir buluşma ve toplanma yeri olmasına yol açmıştır. Aynı zamanda, İzmir'de yaşayan Musevilerin ziyaret ettiği Etz Hayim (Kaal De Ariva) Sinagogu, Şalom (Aydinlis-Aydınlılar-Kaal De Abacho-Kaal De Abaço) Sinagogu, Hevra (Talmud Tora) Sinagogu, Bikur Holim Sinagogu, Sinyora (Seniora-Giveret) Sinagogu, Algazi (Kaal De Ariva) Sinagogu, Portugal (Portekiz-Neve Şalom) Sinagogu, Bet İlel Sinagogu, Foresteros (Ora Hayim) Sinagogu, Hahambaşılık (Konsilyo); Hıristiyanların ziyaret ettiği Agios İoannis Teologos Kilisesi gibi kiliseler de (Taşkiran 2008: 185-329) tarihsel süreç içerisinde çarşıda bulunan yapılar arasında yer alır ve çarşının farklı kültürel yapıları bir araya getiren bir buluşma noktası olmasında rol oynar.



Fotoğraf 3: Konak Cami (Yalı Cami).

7. Sadece temel bir ihtiyaç değil; aynı zamanda üretime ve aktarıma sürekli olarak olanak sağlayan yeme-içme, kültürel bir alan oluşturur. Kemeraltı Çarşısı da yeme-içme kültürünün tüm alışkanlıkları ve gelenekleri ile sergilendiği bir mekândır. Çarşı içerisinde bulunan ve tarihi geçmiş, hikâyesi, kalitesi sebebiyle çarşının markası hâline gelmiş köfteciler, balıkçılar, kebabçılar, tatlıcılar, börekçiler, şerbetçiler, kahveciler, meyhaneler ve turşucular, çarşının yeme-içme gibi önemli bir kültürel unsurun beslendiği alan olmasında rol oynar. Bu mekânlar hem çarşıdaki esnafın gittiği hem de çarşıda işi olmamasına rağmen sırf yemeği sebebiyle insanların yakın veya uzak mesafelerden gelerek yemek yedikleri yerlerdir.

Hem tarihsel süreçte hem de günümüzde çarşı içerisinde bulunan ve markalaşmış pek çok mekân yer alır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında işler olan Ankara Palas Oteli Lokantası, Dedezâdelere (Büyük Ferah Lokantası), Trablusgarp Lokantası, Merkez Anadolu Lokantası, Tripoli Restaurant, Süleyman Lokantası, Şükran Lokantası, Yeni Şükran Lokantası, Şölen Lokantası, Şükrü Lokantası, Zuhâl Lokantası, Zaman Lokantası, Ekmekçi başı Lokantası, Bodrum Palas Lokantası, Anadolu Restaurant, Meşhur Tandırcı Hüseyin Efendi ve Mahdumları, Yeni yol Lokantası, Güven Lokantası, Basın Kulüp Lokantası dönemin önemli mekânları arasında sayılır. Sonraki dönemlerde ise Bodrum (Palas) Meyhanesi, İnhisarlar Meyhanesi, Yusef Arslan'ın Meyhanesi, Doğu Karadeniz Restaurant Ayhan Çamlı (Ferit Baba)'nın Yeri, Yalova Restaurant, Agora Meyhanesi gibi meyhaneler; Selânik Lokantası, Bizim Lokantası, Doğan Lokantası, Kısmet Lokantası (Urlalı Hasan Usta), Cemâl'in Yeri, Lezzet Lokantası, Süleyman Usta Et Lokantası, Kızlarağası Lokantası, Tabaklar, Balık Pişiricisi Veli Usta, Recep'in Yeri, Ömür Balık Restaurant, Meşhur Balık Pişiricisi, Smyrna Balık Pişiricisi, Numan Pide Salonu, Doyuran Manisa Kebap Salonu, Can Döner, Meşhur İnegöl Köftecisi, Bergama Köfte Salonu, Köfteci Rasim, Nuri Usta Kule Tandır, Komagene, Güven Lokantası, Meşhur Hisarönü Söğüşçüsü ve Meşhur Söğüşçü Gafur, Baycığit gibi lokantalar; Tarihi Kemeraltı Börekçisi, Osman Usta Antalya Börekçisi, Merdane, Horozcu Necati, Tuzlucu Hasan, Poğaçacı Erdoğan gibi börekçiler; Ksenaki Yorgi Çatal Sakal ve Mahdumları, Şekercibaşı (Bursalı) Ali Galip, Ali Galip (Al-Ga) Şeker ve Lokum Fabrikası, Vardaroğlu Şekerleme, Kemâl Kutucu, Latif Helvacılık, Altan Manisalı, Rıza Aksüt, Mennan, Özsüt, Trakya Mandırası (Yoğurtçu Hasan), Hasan Usta, Etiman Pastahânesi, Patisserie Efes, Hisarönü Şambalıcısı, Elma Şekerci (Ziya) Cemâl, Mesirci Abdullah, İnci Çikleti gibi pastahâneler, tatlıcılar, şekerciler ve helvacılar; Şerbetçi Kadri Unutulmaz, Konak Şerbetçisi,

Şerbetçi Mustafa, Şerbetçi Hayri, Meşhur Şerbetçi Yılmaz Altunkeser, Meşhur Kemeraltı Turşuları gibi şerbetçi ve turşucular, Kemeraltı'nın yeme-içme kültürünü şekillendiren tarihî mekânlar olarak kayıtlara geçer. Bunlar dışında Osmanlı döneminde en gözde olanı Ekmekçibaşı Kıraathanesi olan pek çok kahvehanenin de çarşı içerisinde yer aldığı ifade edilir. Cumhuriyet döneminde Hacı Ali Paşa Kahvesi, Ragıppaşa Kıraathanesi, Meserret Kahvesi ve Şükran Kahvesi, bu kültür yapısını devam ettiren mekânlar olarak sayılabilir. Kahvehaneler, sohbetlerin yapıldığı, kitaplıkların bulunduğu mekânlar olması sebebiyle önemli birer kültür merkezi olarak görülür. Günümüze gelindiğindeyse kahvelerin kafelere dönüştüğü dikkati çeker. Kafeler dışında çarşı içerisinde kahve kültürünü devam ettiren birçok mekânın 2000'li yıllardan itibaren fincanda pişen kahve uygulamasını yaymaya başlamaları ile söz konusu yapı farklı bir boyut kazanır (Taşkiran 2008: 345-376).



Fotoğraf 4: Fincanda pişen Türk kahvesi ile ünlü bir mekân.

8. 18. ve 19. yüzyıllarda İzmir'in ticaret merkezlerinden biri hâline gelmesi ile konaklama ve depolama amacıyla yapılan hanların pek çoğu Kemeraltı Çarşı içerisinde yer almaktadır. Kızlarağası (Hacı Beşir Ağa) Hanı, Çakaloğlu Hanı, Mirkelâmoğlu Hanı, Çatalkaya Hanı (İzmir Vakıflar Bölge Müdürlüğü) gibi günümüzde de bilinen ve kullanılan hanlar (Taşkiran 2008: 269-281), Kemeraltı'nda yeme, içme, dinlenme ve alışveriş açısından önemini sürdürür; özellikle kültür ve turizm açısından çarşının dikkat çekici yapılarından olmaya devam eder.



Fotoğraf 5: Günümüzde depo olarak kullanılan bir han.

Özellikle Kızlarağası Hanı kentin imgelerinden biri hâline gelmiştir. İzmir’de tek Osmanlı dönemi hanı olması özelliğini taşıyan Kızlarağası, inşa edildiği dönemde tüccar ve yüklü develerin konakladığı bir mekânken günümüzde hem bir ticaret hem de bir kültür merkezi konumundadır. Bu yönüyle zamanı temsil eden döngüsel bir mekândır. 1993 yılında restore edilmesiyle günümüzde imgeleşmiş bir yapı hâline dönüşen han, 18. yüzyıldan itibaren farklı şekillerde de olsa işlevselliğini korur.



Fotoğraf 6: Kızlarağası Hanı.

Hanın asıl işleviyle kullanıldığı dönemlerde üst katında konaklama için odalar, alt katında ise dükkanlar, tüccarlar ve hizmetkârların odaları ile dükkânlar bulunur. Günümüzde bu odalar, bakır, gümüş, doğal taş, deri takı ve el sanatları atölyelerine dönüşmüş durumdadır. Bu özelliği ile hanın hem inşa edildiği dönemde hem de günümüzde kolektif bir tüketim ve aynı zamanda kolektif bir üretim merkezi olduğu söylenebilir. Ayrıca Kızlarağası Hanı, bir buluşma noktası olma özelliği ile kent imgelemine ve kolektif belleği oluşturur. Han, içerisindeki dükkânlarda çalışan biri için ekmek teknesi; turistik amaçla hanı ziyaret edenler için iyi vakit geçirme alanı; kentli birey içinse bir buluşma noktası anlamına gelir. Tüm bu anlamlarıyla han, insan etkileşiminin etkili olduğu bir mekândır. Bir ticaret merkezi olma özelliğinin üstüne çıkarak buluşma merkezi olmasıyla birlikte Kızlarağası Hanı, toplumsal ilişkilerin merkezi durumunda görülür. Hanın içerisinde yer alan kumda veya fincanda Türk kahvesi pişiren kahveciler, sokak müzisyenleri, Osmanlı şambalicileri, dönerciler, kebabçılar, minyatür atölyeleri, antikacıları ile Kızlarağası, İzmir'in farklılıkları ve çeşitlilikleri birleştiren üslubunu yansıtır (Yemenicioğlu 2022: 2-7).



Fotoğraf 7: Kızlarağası Hanı'ndan Hisar Camii'ne bir bakış.

9. Osmanlı'dan günümüze suyun öneminin somut göstergelerinden olan çeşme, sebili, şadırvan ve hamam örneklerinin görüldüğü alanlardan biri de Kemeraltı Çarşısı'dır. Zamanında hayır sahibi kişiler tarafından yaptırılan; günümüzde önemini yitirmesine rağmen dönemin kültürel hayatını ve gündelik yaşamını bize anlatan Gaffarzâde Sebili, Kâtipoğlu (Ahmet Reşit Efendi) Sebili, Kemeraltı (Sinanzâde) Sebili, Çankırılıoğlu Sebili ve Çeşmesi, Şükran Oteli Sebili; Ali Paşa Şadırvanı, Hisar (Molla Yakup Bey) Camisi Şadırvanları, Kestanepazarı Camisi Şadırvanı, Şadırvan (Niflizâde) Camisi Şadırvanı, Başdurak (Başoturak) Camisi Şadırvanı; Hüseyin Ağa (Hamal) Çeşmesi, Berberzâde Mehmet Efendi Çeşmesi, Jph Dalmas & Cie Marseille Çeşmesi, Yaban Çeşme, Mustafa Efendi Çeşmesi, İsmet Gür Çeşmesi, Karaosmanoğlu Çeşmesi, Yoğurtçu Ahmet Çeşmesi, Şamlı Derviş Efendi ve Ayşe Hanım Çeşmesi, Erdal Sezen Çeşmesi, Hasan İkbâl Çeşmesi, Bilginoğlu Çeşmesi, Mehmet Kılınak Çeşmesi, İntaş Çeşmesi, Savacı Çeşmesi gibi su yapıları ve İstanköy Hamamı, Çivici Hamamı, Salepçioğlu Aile Hamamı, Yeşildirek (Yeşildirekli) Hamamı, Çukur Hamam, Veysel Hamamı, Beyler Hamamı, Ferah Hamamı, Başdurak Hamamı, Çukur Hamam gibi hamamları (Taşkiran 2008: 231-266) ile de çarşı, tarih boyunca buluşma, toplanma ve temizlenme noktası olmuştur.

10. Erginlenme dönemi olarak da ele alabileceğimiz doğum, evlenme, sünnet ve ölüm şeklinde sıraladığımız geçiş ritüelleri için Kemeraltı, ziyaretin kaçınılmaz olduğu bir çarşıdır. Doğum, kına, nişan, düğün ve sünnet için her ihtiyacın karşılanabileceği çarşıda konuyla ilgili pek çok dükkân ve fazla sayıda seçenek mevcuttur. Gelinlik, damatlık, bindallı, sünnet kıyafeti, abiyeler, çeyizlik, bohçalar, kına malzemeleri, davetiyeler, nikâh şekerleri ve düğünün daha pek çok aşamasında yer alan unsurların satın alımı için Kemeraltı Çarşısı, müşterilerine sayısız imkân sunan bir mekândır.



Fotoğraf 8: Çarşıda yer alan ve kına malzemeleri satan bir dükkân.

11. Çarşı, yerli ve yabancı turistlerin şehirden geçip giderken uğradıkları vazgeçilmez bir duraktır. Çarşı içerisinde, şehirden küçük bir hatıra götürmek isteyen turistlerin kentle ilgili veya çeşitli ilgi çekici hediyelik eşyaları bulabilecekleri pek çok dükkân ve han mevcuttur. Aynı zamanda, çarşının bulunduğu konum ve tarihî mimarisi, yöresel lezzetleri tatma imkânı veren lokanta, restoran ve kafeleri, yemek yerken veya kahve içerken Türk sanat müziği veya halk müziğini dinleten müzisyenleri, pek çok ihtiyaca cevap veren dükkânları, geçmişî günümüze taşıyan su yapıları, hanları ile turistlerin uğramadan geçmeyecekleri bir mekân konumundadır.

Kültürel unsurlar, kentsel imgelerin oluşmasına yol açar. Bir ülke veya kente kimlik kazandıran ve kültürel belleğe ait olan unsurlar, o yeri ziyarete gelenler tarafından da deneyimlenmek istenir (Özdemir 2012a: 114). Kentin coğrafi, ekonomik ve tarihî olarak imge hâline gelmiş unsurları, o şehri diğerlerinden ayıran ve ziyaretçiler tarafından ilk planda deneyimlenmek istenen veya deneyimlenmesi planlanan/amaçlanan alanlardır. Kemeraltı Çarşısı da İzmir için imgeleşmiş bir mekân olma özelliğine sahiptir.

Çarşı ve bulunduğu bölge, pek çok gezi programı içerisinde de yerli ve yabancı turistler için bir durak noktası olması açısından kültürel turizm unsuru olarak da değerlendirilebilir. Bir kültürle ilgili mimari çeşitlilik, lisan, inanç merkezleri, sanatsal faaliyetler, yerel el sanatları, sportif ve boş zaman faaliyetleri, yerel içkiler ve yiyecekler, temalı etkinlikler ve gezi programları, endüstri ve ticaret, festivaller ve özel olaylar, miras çekicilikleri, tarihsel olaylar ve ünlü insanlar gibi unsurlar kültürel turizm kaynaklarını oluşturur (Çulha 2008: 1834). İzmir Tarihî Kemeraltı Çarşısı ve yayıldığı alan, çeşitli buluşmalar, gezmek, kahve içmek gibi sportif ve boş zaman etkinlikleri; çarşı içerisinde bulunan el sanatları ustalarının atölyelerinin aktif olarak öğrenci/çırak yetiştirmesi gibi işlevleriyle yerel el sanatları; tiyatro ve sanat galerileri açısından sanatsal faaliyetler; hanlar, resmî kurum binaları, çeşmeler ile mimari çeşitlilik; cami, kilise ve sinagoglar açısından inanç merkezleri; çeşmeler, hanlar, otelleri ile miras çekicilikleri; endüstri ve ticaret gibi pek çok kaynak bakımından zengin bir kentsel mekândır. Dolayısıyla çarşı alanı, şehre gelen turistler için önemli bir nokta olarak görülür. Kentin demografik ve kültürel yapısı açısından heterojenliğini sahneleyen bu mekân, ziyaretçilerine tarihî olanı ve günceli bir arada görme imkânı sunar.

Bir ülkenin kültürel sermayesi olarak görülen kültürel değerler, turizm açısından cami, han, hamam, türbe, su kemeri, tescilli yapı ve sokak, anıtsal ağaç, çeşme, kervansaray, saat kulesi gibi tarihî eserler; ar-

keolojik eserler; tarihî dinî merkezler; etnografya müzesi, arkeoloji müzesi gibi müzeler; festivaller; özel günler; yöresel el sanatları ve Türk folkloru şeklinde sınıflandırılmıştır (Meydan Uygur ve Baykan 2007: 35). Kemeraltı Çarşısı ve çarşının bulunduğu bölge, bu sınıflandırmadaki tüm alt başlıkları bünyesinde toplamış bir mekân olma özelliği taşır. Dolayısıyla çarşı, sadece turizm açısından değil; kültürel, sosyal ve toplumsal olarak taşıdığı değer ve üstlendiği işlevler bakımından kent folklorunun en önemli temsil alanlarından birini oluşturur.

12. Aynı mekânda (çarşıda) bir araya gelen insan grupları, ortak bir yerde bulunmaları, meslekleri, gündelik hayatları, amaçları ve bunlar doğrultusunda oluşturdukları kültürel öğeler ve paylaşım alanları sayesinde geleneksel bir yapı oluşturur. Bu geleneksel yapı da çarşı etrafında kolektif ve sosyal bir kimlik oluşmasını sağlar. Oluşan bu sosyal kimlik, aynı zamanda kent kimliğinin bir parçası olması dolayısıyla da farklı bakış açıları ve disiplinler tarafından ele alınması gereken bir konudur.

Bir kentin kimliği; doğal ve yapay çevreden kaynaklanan kimlik elemanları, bu elemanların mekânsal öğeleri, tarihi, kültürel değerleri ve düzeyi, mimarisi, sosyal yapısı, coğrafyası, içinde yaşamış uygarlıkları, yerel gelenekleri, yaşam biçimi, şu anda yaşayan insanları, ilk yerleşimden bugüne kadar geçirdiği evreleri, topoğrafyası, bitki örtüsü, iklimi, jeopolitik konumu, ekonomik yapısı, barındırdığı canlı türleri, geçirdiği işgaller, savaşlar, depremler ile şekillenmekte; bu etkenler ile değişmekte ve kendine has özellikler kazanmaktadır. (Güngördü 2020: 2-3)

Kent kimliğini oluşturan bu etmenlerden çoğunu bünyesinde barındıran kent mekânlarından biri de tarihî çarşılardır. Diğer bir deyişle tarihî çarşılar, çeşitli özellikleriyle kent kimliğini kazandıran pek çok unsur için birer temsil alanıdır.

Kemeraltı Çarşısı, hem bir çarşı olması bakımından bütüncül olarak hem de içerisinde barındırdığı pek çok tarihî yapı, kültür varlıkları, dükkânlar, alışveriş-ticaret-kültür ve buluşma merkezi olma gibi özellikleri ile İzmir kent kimliğinin önemli bir parçasıdır. Kentin yaşadığı demografik ve toplumsal bir takım değişimler her mekânı etkilediği gibi Kemeraltı Çarşısı'nı dönüştürmüş olsa da işlevsel olarak tüm yönleriyle çarşı, kentin ve kentlinin kimlik yapısı üzerindeki etkisini sürdürür. Eğitim kurumları, dinî yapılar, oteller, hanlar, çeşmeler, basın yayın hayatının önemli kurumları, resmî yapılar, dükkânlar, lokantalar, kahveciler, seyyar satıcılar, kütüphaneler; yani Kemeraltı'nın her bir mikro yapısı, şehir için çarşının kültürel anlamını ifade ederken aynı zamanda kent kimliğinin oluşumunda da etkin rol oynar. Özellikle tarihî dönemlerde aktif olan oteller, kahvehaneler, gazeteler gibi kültürel hayatı oluşturan unsurlarının varlığı, çarşının sadece alışveriş için değil; sosyal ve kültürel yaşamı şekillendirmek için de ziyaret edilmesi demektir. Bu da geçmişin günümüze taşınabildiği kadarıyla çarşının işlevselliğini sürdürmesi anlamına gelir.

13. İzmir'in eğitim ve kültür yaşamı açısından fonksiyonel olan eğitim kurumlarının da Kemeraltı bölgesinde örnekleri olduğu görülür. Osmanlı döneminde Ahmed Ağa Medresesi, Ahmed Said Efendi Medresesi, Ahmet Reşit Efendi (Katıpzâde) Medresesi, Ayşe Hanım Medresesi (Yalı Medresesi), Fatma Hatun Medresesi, Kemeraltı Camisi (Yusuf Çavuşzâde Ahmed Ağa) Medresesi, Natırzâde Camisi (Naturzâde) Medresesi, Kapdan Paşa (Hacı Ali Paşa) Medresesi, Mahkeme Medresesi, Müftü Camisi (Müftüzâde) Medresesi, Salepçizâde Hacı Ahmet Efendi Medresesi, Şeyh Hacı Mustafa Efendi (Üsküdarlı) Medresesi, Hamidiye Mektebi, Natırzâde Mektebi, Terakki İnâs Mektebi, İzmir İnâs Rüştüye Mektebi, İzmir (Sultânisi – Erkek Lisesi – Atatürk Lisesi) İdâdi Mektebi, İzmir İkinci İdâdi Mektebi, İzmir Darülmüâllimin Mektebi, İzmir Jandarma Mektebi, Tilkizâde Ahmet Sait Efendi Çıracık Mektebi, Aydın Hacı Ali Çıracık Mektebi, Terakki Mektebi, Menbâ-yı Füyuzat Mektebi, Yusuf Rıza (Darül İrfan) Mektebi, Bedrekâ-yı İrfan Mektebi, Hadikâ-yı Maarif (Merkez İttihat Terakki) Mektebi, Şark Mektebi, Ravzâ-yı İrfan İnâs Mektebi, İzmir Terzi Mektebi; Cumhuriyet döneminde Aras Kız İptidai Mektebi, Sakarya Kız Mektebi, Dumlupınar Okulu, İstiklâl Erkek Numune Mektebi (İstiklâl İlkokulu), Sakarya İlkokulu, Kestelli Kız Ortaokulu, Şerife Eczacıbaşı İlkokulu, Kestelli Ortaokulu, Kestelli Şerife Eczacıbaşı İlköğretim Okulu, Konak İmam Hatip Lisesi, Konak Halk Eğitim Merkezi, Hasan Sağlam Öğretmenevi ve Akşam Sanat Okulu, Salepçioğlu Camisi Dersanesi, Dumlupınar Mektebi Dersanesi, Sakarya Mektebi

Dersanesi, Damlacık Kahvehânesi Dersanesi, Kültür Lisesi, Akşam Ticaret Lisesi, Özel Ege Koleji, Özel Ticaret Koleji gibi eğitim kurumları, faal oldukları dönemde şehrin ve çarşı bölgesinin kültürel mekânları olarak kabul edilir (Taşkiran 2008: 171-183).

14. Kemeraltı Çarşısı bölgesinde bulunan resmî yapılar ve çeşitli anıtlar da mekânın kültürel boyutlarından birini ortaya koyar. Sarı Kışla, Memleket (Gurebâ-i Muslimin-Ekrem Hayri Üstündağ) Hastanesi, Hükümet (Kâtipoğlu-Voyvoda) Konağı, Saat Kulesi, İzmir İktisat Kongresi Binası, Aydın Vilâyeti Hapishânesi, Eski Belediye Binası ile kimi günümüzde de varlığını koruyan kimi ise günümüze ulaşmamış İlk Kurşun Anıtı, Süleyman Ferit Eczacıbaşı Anıtı, Nadir Nadi Abaloğlu Büstü, Zafer Takı, İktisat Kongresi Anıtı gibi anıtsal yapılar (Taşkiran 2008: 283-301) söz konusu bölgede tarih içerisinde mevcut olan unsurlardır.

15. Çarşı bölgesi 1926, 1950 ve 1968 tarihli rehberlerde yer alan bilgilere göre pek çok otele de ev sahipliği yapar. Askeri Otel, Evliyazâde Oteli, Güzel İzmir Oteli, Hacı Ali Paşa Oteli, Hacı Sadullah Oteli, Ekmekçi başı Oteli, Hacı Hasan (Yeni Şükran), Selâmet Oteli, Meserret Oteli, Gaffarzâde Oteli, Kemahlı (Kemahlı İbrahim Bey) Oteli, Zevk-i Selim Misafirhanesi, Asya Oteli, Ardahan Oteli, Mesud Oteli, Karabina Oteli, Cihan Oteli, Halk Oteli, Sümer Oteli, Yıldız Oteli, Beyşehir Oteli, Ferah Pansiyonu, Şerif Paşa İstanbul Oteli, Karadeniz Sebat (Üçüncü Beyler), Anadolu Oteli, Sümer Oteli isimli konaklama yerleri, 1980 tarihinden itibaren işlerliğini kaybetmiştir. Bu oteller içerisinde yakın zamana kadar varlığını sürdürebilmiş tek otel Yeni Şükran (Hacı Hasan) Oteli'dir (Taşkiran 2008: 331-332).

16. Kemeraltı Çarşısı, şehir markalaşması için de önemli bir unsurdur. Belli bir imajın sağlanmasıyla markalaşan şehirler, hava, plajlar, bitki ve hayvan çeşitliliği gibi doğal kaynakları; yollar, limanlar, hava alanları, sağlık hizmetleri gibi genel altyapı; otel, restoran, turizm merkezleri gibi turizm altyapısı; alış-veriş, tema parkları, eğlence ve spor aktiviteleri, su parkları gibi eğlence yerleri; müzeler, tarihî binalar, anıtlar, festivaller, el sanatları unsurları, konserler gibi kültür, tarih ve sanat; ekonomik kalkınma, güvenlik, siyasi istikrar gibi siyasi ve ekonomik faktörler; manzara güzelliği, kentlerin çekiciliği, ilçelerin çekiciliği, trafik, kirlilik, nüfus gibi doğal çevre; moda, ünlü yerler, aile için yerler gibi kentin atmosferi, herhangi bir şehrin turizm odaklı olacak şekilde şehir imajını oluşturan unsurlar olarak sıralanır. Bu unsurlardan en fazla ön plana çıkanları şehrin markalaşması için kullanılır. Diğer bir deyişle ön plana çıkan unsurlar, şehri konumlandırarak bir imaj yaratılmasına ve dolayısıyla da şehrin bir marka hâline gelmesine olanak sağlar (Cönk vd. 2022: 64-65).

Kemeraltı Çarşısı da şehrin turizm altyapısı, eğlence yeri, kültür, tarih ve sanat alanı ve kentin atmosferi gibi markalaşmayı sağlayan etmenler açısından işlevsel konumdadır. Şehrin öne çıkan bu özelliklerine tarihî yapısı; içerisinde bulunan cami, sinagog gibi dinî yapıları; han, kahvehane, yeme-içme mekânları gibi sosyalleşme alanları; müzeler, sanat galerileri, kütüphane, tiyatro binaları gibi çeşitli yapıları ve insan etkileşimi ile katkı sağlayan çarşı, önemli bir imaj ögesi olarak görülebilir.

17. Çarşı, el sanatları ustaları ve atölyelerini barındırması ile önemli bir kültür merkezi konumdadır. Çini, minyatür, tezhip sanatı gibi geleneksel el sanatlarının İzmir temsilcilerini ve sanatkârların cıvık yetiştirdikleri ve üretim yaptıkları atölyelerini karşı içinde bulmanın mümkün olması, çarşayı bu anlamda da bir cazibesi noktası yapar.



Fotoğraf 9: Kemeraltı Çarşısı'nda atölyesi (İzmir Çini) bulunan çini sanatçısı Ebru Camkiran.

El sanatları ustalarının atölyelerinin çarşı içinde bulunması, bu atölyeleri ziyaret edenler için yollarının çarşıya düşmesi demektir. Aynı şekilde çarşıya alışveriş yapmak veya çeşitli amaçlarla gelenler için ise kültürel anlamda deneyimlenebilecek yeni bir alan açılmış olur. Böylece çarşı gibi tarihî bir mekânın, geleneksel el sanatları unsurlarının üretimi ve aktarımına ev sahipliği yapması sağlanır.

Tüm bu özellikleri ve işlevleri ile İzmir Tarihî Kemeraltı Çarşısı, kent merkezindeki bir mekânın kültürel anlamlarını anlatan en kapsamlı örneklerden birini oluşturur. Bu yönüyle kent folkloru açısından da önemli bir sahne veya temsil alanı hâline gelir.

Sonuç ve Değerlendirme

Folklorun üretim ve aktarım ortamlarından biri olan kentlerin çeşitli mekânları, düzenleri, kentli bireyin yaşam biçimi, etkileşimi gibi çeşitli unsurlar, her mekânda olduğu gibi kent ortamında da kültürel anlamlar ve uygulamalarla karşılaşılmasını sağlar. Bu durum, kültür-mekân ve insan arasındaki ilişkinin kaçınılmazlığını da gözler önüne serer. Burada mekân kavramının herhangi bir sınırı olmadığından bahsedilmesi gerekir. Diğer bir deyişle kırsal veya kentsel fark etmeksizin ve içeriğinde değişimler olacak şekilde mekân, insan ile ilişkili olduğu sürece kültür açısından da bir temsil alanı oluşturmaya devam edecektir. Dolayısıyla diğer mekânlar gibi kent ortamı da folklorun temsil alanlarından biri olmuştur ve olacaktır.

Kültürel açıdan ele alındığında şehirlerin güçlü temsil alanlarından biri olarak genellikle kent merkezlerinde konumlanan tarihî çarşılar örnek olarak gösterilebilir. Tarihî çarşılar, hem geçmişi ve ona ait unsurları hem de günceli ve ona ait unsurları barındırmaları açısından önemli hafıza mekânları olmalarının yanı sıra alışveriş merkezi, turist çekim noktası, buluşma noktası, toplumsal etkileşim merkezi ve kültür merkezi olma işlevlerini de taşır. Buradan hareketle çarşıları sadece ekonomik açıdan ele almak yetersiz bir bakış açısı olarak kalır. Dolayısıyla tarihî çarşılar, kültürel açıdan da ele alınması gereken kent mekânlarıdır.

Çalışmanın inceleme alanını ve örneklemini oluşturan İzmir Tarihî Kemeraltı Çarşısı da bu mekânlardan biridir. Pek çok işlevi bir arada yürüten çarşı, hem şehrin imge alanlarından hem de bahsedilen farklı kültürel anlamları ile İzmir'in kent folklorunun temsil alanlarından biri olarak görülebilir.

Kentin demografik açıdan heterojen yapısının yansımalarının görülebileceği çarşı, kentin bir minyatürü olarak değerlendirilebilir. Özellikle de tarihî olmasından dolayı geçmişten getirdiği birikim, kullanımlar, anılar ve bunlara bağlı olarak üretilip aktarılan anlatımlar çerçevesinde İzmir için en kapsamlı kent folkloru temsillerinden biri olarak kabul edilebilir. Bu kabul, çarşının tüm işlevleri ile bütüncül ve ilişkili olarak ele alınmalıdır.

İzmir şehrinin tarihsel olarak tüm birikimini yansıtan Kemeraltı Çarşısı, bu birikim sayesinde günümüzde bile işlerliğini ve işlevlerini korur. Bahsedilen kültürel anlamlarının çoğaltılmasının mümkün olduğu Kemeraltı, kimlik, kültür, tarih, ekonomi ve pek çok alana hizmetiyle kent folklorunun bir parçasıdır. Kemeraltı Çarşısı bir hafıza mekânı olması bakımından folklor için önemli bir temsil alanı oluşturur. Bu temsil, kent ortamındaki halk bilgisi ürünlerinin tamamı olarak ele alınmanın mümkün olduğu kent folklorunu ortaya koyar. Kentsel bir mekânın farklı kültürel anlamlar ile beslenerek mekân olarak kenti seçen folklorik yapıya işlev ve anlamları ile hizmet etmesi noktasında Kemeraltı Çarşısı en güzel örneklerden birini sunar.

Kendine özgü birtakım özellikler taşıyan her bir kent, kültürel yapısı ile bu özellikleri yaşatır. Diğer kentler gibi bu tip özellikler taşıyan İzmir şehri de Kemeraltı Çarşısı gibi kültürel anlamlar ile dolu yapılarıyla yaşamaya ve kente ait kültürel yapıları yaşatmaya devam eder. Bu sebeple çarşıya yüklenen her bir anlam ve bu anlamlar sayesinde oluşmuş işlevsel özellikler (veya çarşının işlevleri sayesinde oluşmuş kültürel anlamlar) çarşının devamlılığına imkân tanır. Söz konusu devamlılık ise kentin yaşatılmasına olanak sağlar. Bu açıdan farklı kültürel özelliklere sahip olan çarşı, İzmir özelinde kente dair halk bilgisi ürünlerinin (bu ürünleri bilgi birikimi ve çıktılarını kapsayacak şekilde bütüncül olarak düşünmek gerekir) temsil alanlarından biri olarak kent folklorunun önemli bir parçasını oluşturur. Diğer bir deyişle her daim kalabalık olan söz konusu mekân, insan etkileşiminin ve dolayısıyla da kültürün kent ortamında yaşatıldığının göstergelerinden biri konumundadır.

Kaynaklar

- Aytaç, Ömer. (2007). "Kent Mekânlarının Sosyo-Kültürel Coğrafyası". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17/2: 199-226.
- Cönk, Elif vd. (2022). "Şehir Markalaşmasında Çarşıların Rolü: Afyonkarahisar 'Uzun Çarşı' Örneği". *Namık Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu Dergisi*, 4/2: 63-71.
- Çulha, Osman. (2008). "Kültür Turizmi Kapsamında Destekleyici Turistik Ürün Olarak Deve Güreşi Festivalleri Üzerine Bir Alan Çalışması". *Journal of Yaşar University*, 3/12: 1827-1852.
- Güngördü, Zehra. (2020). "Kent Kimliğinin Değişim Sürecini Geleneksel Çarşılar Üzerinden Düşünmek: Antakya-Uzun Çarşı Örneği". *Sketch Journal of City and Regional Planning*, 2/1: 1-23.
- Karakuş, Hidayet. (2011). *İzmir'in Kalbi Kemeraltı*. İstanbul: Heyamola Yayınları.
- Laba, Martin. (1979). "Urban Folklore: A Behavioral Approach". *Western Folklore*, 38/3: 158-169.
- Lefebvre, Henri. (2017). *Kentsel Devrim*. (çev. Selim Sezer). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lynch, Kevin. (2016). *Kent İmgesi*. (çev. İrem Başaran). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Meydan Uygur, Selma ve Baykan, Eda. (2007). "Kültür Turizmi ve Turizmin Kültürel Varlıklar Üzerindeki Etkileri". *Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2: 30-49.
- Özdemir, Nebi. (2012a). "Kültürel İmge Araştırmaları". *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi -Seçki-*Ankara: Hacettepe Yayıncılık, 105-122.
- Özdemir, Nebi. (2012b). "Kültür Turizmi". *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi -Seçki-*. Ankara: Hacettepe Yayınları, 219-242.
- Özdemir, Ürün Anıl. (2011). "Kültür Bağlamında Kent ve Mekânsal Örgütlenme". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 2: 62-76.
- Savaşır, Gökçeççek. (2020). "İzmir Kemeraltı Kültürünü Haritalamak". *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, 23: 59-73.
- Taşkesen, Şükran ve Karabulut Temel, Elif. (2022). "E-Ticaret Çağında Yerel Esnafın Devamlılığını Sağlama Yolları: 'Bolu Yukarı Çarşı' Örneği". *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 22/2: 810-825.
- Taşkıran, Hakan Kâzım. (2008). *Kemeraltı'nın İzmir'i Tarih, Kültür ve Gezi Rehberi*. İzmir: Tepekule Kitaplığı Yayınları.
- Turgay, Orkunt. (2022). "Değişken Bir Unsurlar Olarak Kültürün Mekân Kavramını Dönüştürmesi: Metalaşan Mekânlar". *Kültür ve Mekân Araştırmaları*. (ed. Elvan Ada ve Orkunt Turgay). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1-27.
- Yalçın, Enes. (2022). *Kent Kimliği İzmir Tarihi Kemeraltı Çarşısı*. Konya: Atlas Akademi.
- Yemenicioğlu, Ayla. (2022). "Kronolojik Kentin Ürettiği Bir Kolektif Bellek: İzmir Kızlarağası Hanı". *Near East University International Journal of Art, Culture & Communication*, 4/1: 1-17.
- Zeybek Çetin, Rabia. (2012). *Tarihi Kent Merkezlerinde Yeniden Canlandırma Politikaları Üzerine Değerlendirme, İzmir Kemeraltı Örneği*. Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. İzmir.

MİZAH KURAMLARI AÇISINDAN KENTLEŞME SORUNLARININ KARİKATÜRLERDEKİ GÖRÜNÜMÜ

Tolga DURSUN*

Giriş

İnsanlık var olduğundan beri “kent”, “kır”, “şehir”, “köy” ve benzeri kavramlar belli çevreler tarafından tartışılmıştır. Medeniyetlerin ilk oluşum mekânları kabul edilen yerlerde düşünürler farklı perspektiflerden “kent” ve “kır” olgusu hakkında geçmiş dönemlere atıfta bulunarak fikir yürütmüşlerdir. Mekânın kır ya da kent olmasından ziyade, dilsel yetinin gelişmesiyle birlikte insanların sözlü kültür vasıtasıyla “halk bilimsel bellek” oluşturması önemlidir. İnsanlığın ilk yaşam yerlerinin kır/köy olduğu kabul edilmektedir. Daha sonraki süreçlerde insanlar sosyal ve ekonomik sebepler başta olmak üzere farklı nedenlerle kente göç etmeye başlamıştır. Halk bilimsel çalışma ve üretimin ilk olarak kırdan meydana geldiği daha sonra kente aktarıldığı iddia edilebilir. Teknolojinin olmadığı zamanlarda bireyler; hoşça vakit geçirmek, bilgi edinmek, sosyalleşmek, eleştirmek, eğlenmek ve benzeri amaçlar için sözlü kültürün malzemelerini kültürel bir kod hâline getirip hem “anı” yaşamış hem de kuşaklara aktarmıştır. Söz konusu üretimlerden birisi de mizahtır. Karikatür ise mizahın bir tarzı, başka bir deyişle bir üslubudur. Kır toplumunda karikatürlerden önce anlatmaya dayalı türlerdeki mizah, insanların dikkatini çekmiştir. Fıkra ise türler içerisinde mizahı bünyesinde barındıran bir fenomen olarak görülmektedir. Giriş, gelişme ve sonuç bölümünden oluşan bu tür, küçük bir tiyatro¹ metni özelliği göstermektedir. Toplum, söz varlığı ve göstergeler vasıtasıyla herhangi bir konudaki mesajı karşı tarafa ileterek mizahın gücünü kullanır. Kitle iletişim araçlarının gelişmesiyle başka bir deyişle teknolojik ilerlemeler sonucunda halk bilimsel pratik ve uygulamalar da mekân değişikliğine gitmiştir. Sanayi devrimi ile birlikte genellikle ekonomik sebeplerden dolayı kırdan kente göçler başlamıştır. Mekânın değişmesi folklorik üretimlere engel olmamıştır. Toplumsal yapıyı meydana getiren halk, kırdan oluşturduğu fıkraları kentte çizgilerle karikatüre dönüştürmüştür. Çizgili ve görsel göstergeler, dilsel öğeler vasıtasıyla yapılan “sanatın” adı ise karikatürdür. Karikatürler vasıtasıyla toplumun aksayan yönleri eleştirel bir üslup ile verilmiştir. Toplumsal tutum ve davranışlara dikkat etmeyen kişiler gülünçlüğe mahkûm edilmiştir. Çalışmada mizah kurumları vasıtasıyla kırdan kente göç ile birlikte ortaya çıkan olguların çizgiye yansımaları ve kentleşmenin getirdiği birtakım problemler irdelenecektir. Kent kavramı hakkında teorik bilgiler verildikten sonra karikatürlerin mizah kuramlarına uygunluğu/uygunsuzluğu tartışılacaktır. Çalışmanın kitap bölümü formatında olmasından dolayı Penguen’in² 2002-2006 yılları arasında yayımlanan, konunun “bağlamını” ortaya koyacak belli sayıda karikatür seçilip şerh edilecektir.

* Dr. Öğr. Üyesi. Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Halk Bilim Bölümü, Kars/Türkiye. tolga.dursun@kafkas.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3866-676X.

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Yıldırım, Dursun. (2016). *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

² 2002 ile 2017 tarihlerin arasında yayımlanmış mizah dergisidir.

Kent

İnsanın yaşadığı mekân söz konusu olduğunda genel olarak iki kavram öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki kırsal, ikincisi ise kenttir. Nüfusun artması ile birlikte kırsal geçim kaynaklarının azalması sonucunda göçler başlamıştır. İnsanların yerleştiği yeni yerleşim yerinin adı ise kent olmuştur. Kentleşmenin kariyerlerdeki görünümünü ele almadan önce kent tanımı, imgesi, kırsaldan kente göçün sebeplerini kısaca tartışılacaktır.

Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan Türkçe Sözlük'te (2009: 1138), kent sözcüğü "şehir" olarak tanımlanırken; kent üzerine müstakil bir eseri olan Lewis Mumford (2023: 13), kavramla ilgili farklı sorular sorar. Kentin ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı ve işlevinin ne olduğu bu sorulardan bazılarıdır. Kentin tek bir tanımının olmadığı, tek bir benzetmenin düünden bu güne kadar gelen süreçte kenti anlatamayaacağı sonucunu çıkarır. Öte yandan Mumford, "Kentin kökenleri karanlıktadır, geçmişinin büyük bir kısmı yeniden ortaya çıkarılmayacak şekilde gömülü veya silik durumdadır ve gelecekte nasıl bir hâl alacağını kestirmek son derece zordur" şeklindeki görüşünden anlaşılacağı üzere kenti tanımlamak zor bir meseledir.

Kent kavramı, disiplinlerarası çerçevede farklı alanların çalışma konusu olmuştur. Sosyoloji ise kent imge/olgusunu açıklamak için uğraş veren başat bir alandır. Dünya çapında akademik çalışmaları bulunan sosyologlar önceki çalışmalara atıfta bulunarak "kent"i tanımlamaya çalışmıştır. Tek bir bakış açısı ile tanım yapmak zor bir mesele hâlini almıştır. Sosyologlardan bazıları kenti ekonomik çerçevede tanımlamaya çalışırken bir kısmı ise sosyal ve kültürel bir bağlamda ifade etmeye çalışmıştır.

Henri Lefebvre (2023: 7), "kent" ile kastedilenin bir "şehir" ya da "devlet" olduğunu ifade ederken; Mark Abrahamson ise (2023: 14-15), kent tanımlarının, sosyolojik ve idari perspektifte irdelendiğinde kentlerin çıkış tarihinin eski olduğunu vurgular. Ayrıca bir yerin "kent" olarak tanımlanmasında nüfusun önemine vurgu yapar ve bir yerin kent olarak kabul edilmesinde nüfus sayısının ülkeden ülkeye değiştiğini de ifade eder. Görüldüğü üzere sosyologlar kentin çıkış tarihi ve bir yerin kent olarak isimlendirilmesinde gerekli etmenler konusunda farklı yaklaşımlar sergilemektedir. Max Weber ise (2022: 93-94), kent tanımını yaparken ekonomik görüşler ortaya koyar. Weber'e göre kent, "sakinlerin tarımdan daha çok alışveriş ve ticaretle uğraştığı bir yerleşim yeridir." Düşünürlerin çoğu bir yerin kent olarak adlandırılması için mekânın kapalı bir yerleşim yerinin sayıca fazla konuttan oluşması gerektiğini vurgulamışlardır.

Sosyologlar ve kent üzerine çalışan akademisyenler nüfusu kalabalık olan yerlerin kent olarak tanımlanabileceği görüşünde birleşmelerine rağmen aksi görüşler de bulunmaktadır. Anthony Giddens (2013: 14), tüm dünyayı etkileyen Sanayi Devrimi'ne atıfta bulunarak kentleşmiş toplumlarda nüfusun kırsaldan daha az olduğunu ifade eder. Sanayi Devrimi ile birlikte ekonomik meseleler, kentin bir odak merkezi hâlini almasını sağladığı genel kabul edilen bir durumdur. Bu yıllarda sanayileşmenin yeni başlamış olması, kırsaldaki geçim kaynaklarının insanları tatmin etmesi kırsaldaki nüfusun fazla olduğuna kanıt sunabilir. İlerleyen yıllarda sanayileşmenin hızlanması ile kentler popülerite yakalayarak insanları her anlamda göçe zorlamıştır. Kırsaldan-kent göç halk tahayyülünde imgesel bir anlam kazanarak "kent" daha çok konuşulmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. "İstanbul'un taşı toprağı altındır" sözü de bu çerçevede ortaya çıkmıştır.

Durkheim (2019: 41), kırsaldan kente göçün oluşum sebeplerini şu sözlerle ifade etmektedir: "Eğer bir yerdeki nüfus köylere dağılmak yerine kentlerde yoğunlaşıyorsa bunun nedeni, bireylere bu yoğunlaşmayı empoze eden kolektif bir itkinin bir düşünce akımının var olmasıdır." "Kolektif bir itki" kırsaldan kente göçün gerçekleşme şeklidir. Kentte daha rahat bir yaşam standardı algısının toplumsal belleklerde bir istek oluşturması ve göç edenlerin tatillerde köylere refah içerisinde dönmesi söz konusu "itkiyi" meydana getirmektedir. Öte yandan sanayi ile birlikte teknolojik imkânların gelişmesiyle yaşam standartları da yükselmiştir. Sağlık hizmetlerinin artmasıyla doğurganlık oranları da artmıştır. Nüfusun çoğalması ile birlikte insanların geçim kaynakları olan tarım arazileri varisler arasında bölünerek kırsaldaki

geçim kaynakları sekteye uğramıştır. Sanayi Devrimi ile “kapitalizm” gerçekliği ve etkisi daha da artmıştır. Giddens (2013: 98), kırdan kente göçün hızlı bir şekilde artmasında kapitalizmin rolünü şu şekilde ifade eder: “Kapitalizm öncesi toplumlarda kent devletin gücünün ve onun üretim ve ticaret faaliyetlerinin sınırlı bir kısmının merkeziydi, nüfusun büyük çoğunluğu tarımsal işlerle uğraşıyordu. Kapitalizmin ortaya çıkışı ve sanayi kapitalizmi biçiminde pekişmesi nüfusun kırsaldan kentsel çevreye büyük çapta hareketini gerektirdi.”

Kapitalist uygulamaların hâkim olduğu devletlerde, “şirketler” kârın çoğunluğunu ellerinde tutar. Sanayileşme ile birlikte fabrikalarda çalışacak eleman gerekliliği ortaya çıkmıştır. İşçi açığının kapatılması için köylerde yaşayan insanlara müracaat edildi. Köydeki yaşam koşullarının giderek kötüye gittiğin gören kır insanı, kapitalizmin rüzgârına kapılarak kentlere göç etmek zorunda kaldı.

Dünyadaki kırdan kente göç hareketi benzer bir şekilde Türkiye’de de gerçekleşmiştir. Yusuf Adıgüzel ve Nursen Tekgöz (2020: 303), Türkiye’deki iç göçün kentleşme ile paralel ilerlediğini ve 1980’lerin ortalarında ülkede şehirleşme oranının %50’nin üzerine çıktığını söyler. Ayrıca 2020 yılına gelindiğinde şehirleşme oranının %90’a ulaştığını da ilave ederler. Kentleşme ile birlikte kır ve kentte sosyo-ekonomik, kültürel, siyasi, demografik değişiklikler oluşmuştur.

Sıralanan başlıklardan olan “kültürel ve folklorik” değişiklikler, kolektif zihinlerin oluşturduğu karikatüre malzeme sunan sözlü yaratmalardır. İlk yerleşim yeleri olması sebebiyle köy/kır, sosyal iletişim ve üretimin başladığı yerlerdir. Folklor malzemesinin ortaya çıkması için “halka” ihtiyaç vardır fakat bu topluluğun geniş kitleler olması şart değildir. Bu çerçevede Alan Dundes’in (2006: 16), “Halk terimi en azından ortak bir faktörü paylaşan herhangi bir insan grubu.../... teorik olarak en az iki kişiden oluşmak zorundadır” biçimindeki tanımından da anlaşılacağı üzere kültürün, halk bilimsel ürünleri oluşturması için kalabalıklara ihtiyacı yoktur.

Halk bilimciler, kent kavramının olmadığı zamanlarda derleme faaliyetlerini köylerde sürdürmüştür. Köylerde derlenen malzemeler belli bir tasniftten geçirilip yayımlanmış, bir kısmı ise farklı kuramlar ışığında yorumlanmıştır. Mumford’un (2023: 41), “Köy, bugün her ne kadar kentleşmeye yenik düşmenin eşiğindeyse de çok eskilere dayanan halk geleneklerini binlerce yıl ayakta tutmuş...” şeklindeki açıklaması ile kente taşınan geleneklerin membanın kır/köy olduğu görülmektedir. Bu yüzden halk bilimi çalışmalarının gelişip ilerlemesinde köy/kır önemli bir köşe taşı görevi görmektedir. İlerleyen zamanlarda halk bilgisi ürünlerini üreten kolektif zihinlerin kente taşınması belleğin de göçüne neden olmuştur. Köydeki folklorik anlatım ve uygulamalar mekân değişikliğine gitmiştir. Kültür ürünlerinin mekân değiştirmesiyle birlikte önce çatışma, sonra ise adaptasyon süreci başlamıştır.

Öcal Oğuz (2001: 46-47), halk bilimcilerin imgesel anlamda kent ve kıra bakışları ve kent folklorunun ortaya çıkışı hakkında şunları ileri sürmüştür:

... kimi halkbilimciler tarafından “kent”, “duru pınarlardan akıp gelen ulusal kültürleri yok eden bir yozlaşma sürecinin ürünü ve sonucu”, buna karşılık “kır” ve “köy” ise bu olumsuz sürece direnmenin simgesi gibi yorumlandı.../...Yüzyılımızda köylü nüfusun hızla eriyerek kentlileşmesi, halkbilimciler tarafından önceleri alanın daraldığı şekilde yorumlanmış, daha sonraları ise “kent folkloru” kavramı üretilerek ve bu yönde çalışmalar yapılarak, halkbilimi disiplinine yeni bir açılım ve ivme kazandırılmıştır.

Oğuz’un açıklamalarından da anlaşılacağı üzere sözlü kültür çalışmaları kent kavramının ortaya çıkmasıyla mekân değişikliğine uğramıştır. Folklorun zengin örneklerini sunan köy/kır insanı, sözlü belleğini kente taşımış öte yandan mekân değişikliğinin dezavantajlarını avantaja çevirerek kültürel kodların gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlamıştır. Halk bilimciler bu tarihten itibaren kırdaki derlemelerin yönüne kente çevirmiştir. Kentte sosyal ve kültürel anlamda farklı zenginliklere sahip insanların bir araya gelerek etkileşime girmesi folklorik üretime zenginlik katmıştır. Karanlı ve Çukurovalı bir âşığın İstanbul’da buluşup geleneği devam ettirme çabaları yöre kültürünün kente taşınmasına katkı sunmuştur. Âşıklar üzerinden verilen örnek meslek folkloru kapsamında diğer sanatçılar ve zanaatkârlar için de geçerlidir. Kemal Haşim Karpat da (2003: 79-80), köyden kente göç ile birlikte halk kültürünün kaynaşarak zenginleştiğini şu sözlerle savunur:

Gecekondu yerleşimindeki kırsal göçmen kendi köy kültürünü sürdürüyor görünürken, aynı zamanda kendini değiştirmekte ve kent kültürüne uyarlamaktadır.../... İstanbul ve Türkiye'nin diğer büyük kentleri yerel ve bölgesel türkülerin söylendiği şenliklerle ve bölgesel mutfak ve yemeklerin reklamını yapan restoranlarla doludur. Bugün folklor ve kırsal kültür radyo ve televizyon aracılığıyla yavaş, fakat emin bir şekilde ulusal Türk kültürüne doğru yol almaktadır.

Müzik bağlamında verilen kültürel alışveriş örneği aynı zamanda sözlü kültür, edebiyat, tiyatro, sinema, halk mutfağı, meslek, halk oyunları, yeme-içme, zanaatkârlık için de söylenebilir. Kent folkloru kapsamında incelenmeye ve yorumlanmaya değer kültürel malzemenin kırdan taşındığına dair güçlü kanıtların olduğu iddia edilebilir. Kırdan kente göç edenler sosyal yaşantısını kurduktan sonra belli başlı mekânlarda belleğinde tuttuğu yöresine ait folklorik öğeleri toplumsal yaşam içerisinde aktararak hem adaptasyon sürecini verimli geçirmiş hem de psikolojik bir rahatlama sağlamıştır. Bu şekilde hareket eden bireyler kentin bir parçası olduğu olgusunu benimsetmeye çalışmıştır.

Mehmet Tayanç (2021: 9), Kent İmgesi ve Kent Kimliği adlı eserinde "Mekânı mekân yapan ve ona ruh kazandıran insanın kendisidir. Yani ne insanın mekânsız ne de mekânın insansız anlam kazanması mümkün değildir" biçiminde bilgi vermektedir. Görüşten de anlaşılacağı üzere bir yerin kır ya da kent olmasından ziyade o yerde yaşayan insanı odağa almak gereklidir. O mekânı yurt edinen insanlar kültürel miras, tarihî değerler, imgesel öğeler söz varlığı, göstergeler ve metaforlar aracılığıyla geleneği yaşatmaya çalışır. Başka bir deyişle farklı yörelerden gelen insanlar halk bilimsel miras ve imgelerini mekân fark etmeksizin yaşatıp gelecek kuşaklara aktarma imkânı yakalar. Kentte yaşayanlar kültürel kodlardaki mirası, kente aktarabileceği gibi kentteki yaşamdan da etkilenerek tutum ve davranışlarında değişikliğe gidebilir.

Sürekli göç alması sebebiyle kentin dinamik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Küreselleşme ile birlikte bazı uygulamaların metalaştığı da iddialar arasındadır. "Ekmek kavgası" her türlü olgunun üzerine çıkarak köylerin boşalmasına sebebiyet vermiştir. Şehirdeki bir işçinin köydeki bir çiftçiden daha çok gelir sağlıyor olması kentin çekiciliğini daha da artırmıştır. İstemese de köyünden göç etmek zorunda kalan "Anadolu insanı" "ruhunu beslemek" için sözlü kültür mirasını da kente adapte etmiştir. Bu kısımdan sonra çizgili anlatım olan karikatürün kent folkloru bağlamında dönüşümü mizah kuramları aracılığıyla irdelenecektir. Ayrıca kentleşme ile ortaya çıkan birtakım problemler de tartışılacaktır.

Karikatür

Karikatür mizah çeşitlerinden birisi olup söz ile birlikte çizginin kullanılmasıyla yazılı ve dijital kültür ortamında varlığını sürdürür. Toplumun aksayan yönleri, eşitsizlik, adaletsizlik ve benzeri olgular mizahi bir anlatım ile çizgiye yerleştirilerek mizahın protesto işlevi karikatürlerle gerçekleştirilir. Genel anlamda ülkenin yönetilmesinde eksik tarafları olan siyasi figürler daha çok karikatürlerin konusu olmuştur. Çizgi ile sanat³ yapan çizerler mizahın koruyuculuğu sayesinde eksiklikleri, toplumun tutum ve davranışlarına uygun bir şekilde çizerek halkın psikolojik boşalmasını sağlamıştır.

Karikatürün ortaya çıkışı Orta Çağ'ın sosyal ve kültürel yaşamında yatmaktadır. Bu dönemdeki pek çok uygulama ve ritüeller çizgili sanat ile gülnleştirilerek alaya maruz bırakılmıştır. Karikatür, Latince "carricare" kelimesinden, İtalyanca "yükleme, yük bindirme ve abartma" anlamına gelen Galyaca "karros" sözcüğünden türediği bilinmektedir. Eleştiri ve gülnçlük yaratmak için insan yüzleri ve fiziklerinin çarpıtılarak çizilmesi halkın ilgisini çekmiştir (Attardo, 2014: 103).

Türkçe Sözlük (2009: 1090), karikatürü "İnsan ve toplumla ilgili her tür olayı konu alarak abartılı bir biçimde veren, düşündürücü ve güldürücü resim" şeklinde, Turhan Selçuk (1998: 36), "Karikatür bugünkü durumuyla "çizgiyle mizah" yapma sanatıdır ve bir güzel sanattır. Her sanat eserinde bulunması

³ Gülme ve mizah ile ilgilenen, akademik çalışmalar yapan belli kesimlerde "Karikatürün bir sanat olup olmadığına" dair farklı görüşler bulunmaktadır. Turhan Selçuk (2002: 105), karikatürün bir "grafik mizah" olduğunun anlaşılması ile karikatürün bir sanat olarak ifade edilmeye başlandığını söyler. Daha sonra ise son zamanlarda karikatürün bir sanat mıdır, değil midir? Şeklindeki tartışmaların bittiğini ifade etmiştir.

gereken özellikler ondan da aranmalıdır” biçiminde, Soner Derse ise (2019: 72), “Karikatür, insanoğlunun en eski anlatım yollarından biri olan çizgi ile yapılan bir mizah türüdür” şeklinde tanımlamaktadır.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere karikatür “çizgi/grafik ile yapılan bir sanat, bir resim, üslup ve mizah türü/çeşidi” şeklinde birbirine benzer tanımlar yapılmıştır. Karikatürün benliğinde “çizgi” kavramı mihenk taşı görevi görmektedir. Karikatür denilince insan tahayyülünde çizgilerle oluşturulan “grafik, resim, fotoğraf” akla gelmektedir. Bazı karikatürlerin sadece görsel çizgilerle oluşturulurken bazıları ise yazı ile desteklenmektedir. Yazısız olanların dünya çapında yaygınlaştığı da görülmektedir. Karikatür çizerler sanatlarını icra ederken sadece “güldürü” olgusu üzerine odaklanmamışlardır. En önemli amaç toplumu oluşturan bireylerin ve ülkeyi yöneten siyasilerin hareketlerindeki tutum ve davranışları çizgiler vasıtasıyla eleştirmektir. Bu eleştiri gülünçlüğüne varabileceği gibi bilişsel düşünceyi de harekete geçirebilir. Öte yandan karikatürlerde ince bir sanat ve çizerinin hayal dünyasından bir kesit sunduğu için anlamak/algılamak ilgi/odak ve de damıtılmış bilgi birikimi gerektirebilir.

Karikatür işlevsel bir mizah çeşidi olarak doğmuştur. Sosyal ve kültürel yaşamdaki aksaklıklar, ekonomik dengesizlikler, adalet eksikliği, bireylerin toplumsal yaşamda birbirlerine karşı olan hâl ve hareketlerine dikkat etmemesi gibi nedenler karikatürü “işlevsel” hâle getirmiştir. Çizgiler vasıtasıyla toplumsal tutum ve davranışlara aykırı davranışlar “çirkin, kel, kısa, şişman, burnu uzun, zayıf, köse” çizilerek halk karşısında gülünç duruma düşürülerek cezalandırılmıştır. Karikatürün muhalif yapısı mizahın zırrı ile törpülenerek toplumsal yaşam içerisinde düzeni dengede tutan bir yapıya bürünmüştür. Burada tartışılması gereken bir meselede mizah/karikatür ilişkisidir. Karikatür, mizahın bir üslubu, çeşididir. Mizah üst çatıyı oluşturmaktadır. Bu yüzden karikatür ister güldürsün ister düşündürsün isterse de eleştirsün genellikle içerisinde bir mizahı saklar. Gülme ise söz konusu üretimler mizah alanına girdiğinde insan beynindeki “gülünçlük” algısını harekete geçirebiliyorsa başka bir deyişle bir uyumsuzluk/rahatlama/üstünlük ve benzeri durumlar ortaya çıkıyorsa o zaman gerçekleşir. Bu nedenle gülme, mizah ve karikatür birbiriyle ilintili kavramlardır.

Turhan Selçuk (2002: 108), karikatürün işlev ve amacını şu şekilde ifade etmektedir: “Karikatürün amacı; iyilikler, güzellikleri sezebilmek, görebilmek, anımsayabilmek, savunmak, bilim alanında, sanat alanında yarınki kuşaklara kalabilecek yapıtlar, güzellikler bırakabilmektir.” Sadece olumlu durumları algılamanın yanı sıra çizgilerle, olumsuz durumlar üzerinden belli mesajlar vermek de karikatürlerin amacını oluşturmaktadır. Öte yandan karikatürün bir mizah türü olması onun tek amacının “güldürü” olduğu anlamına gelmez. Mizah çeşitleri yerine göre düşündürürken yeri göre de eleştirir ve de güldürür. Karikatür gülmenin yanı sıra aksaklıkları “protesto” eden bir yönü vardır. Berna Olgunsoy ve Ceren Temiz (2008: 563), “Fıkra ve karikatür öncelikle işlev noktasında bir araya gelirler. Her ikisinin de öncelikli amacı güldürmektir” şeklinde iddialı bir görüş bildirmişlerdir. Gülme, mizah çeşitlerinde karikatür ve fıkralarda bulunmasına rağmen öncelikli, birincil amacıdır/işlevlidir biçiminde görüş bildirmek hatalı bir tespitte yol açabilir. Bu çerçevede Fatma Oran’ın (1998: 242), “Karikatür salt güldürü değildir, salt komik değildir”, Selçuk’un (1998: 107), “... çizilmiş birçok karikatürde gülme öğesi ikinci plana itilmiş, hatta kaldırılmıştır” biçimindeki görüşlerinden de anlaşılacağı üzere karikatürün ana odağının “gülme” yaygın bir görüştür. Mustafa Şekip Tunç (2019: 113-114), karikatürlerin toplumsal yaşamda etkili bir şekilde kullanılabilmesi için belli başlı “vazifeleri”ni şu şekilde yorumlar:

Karikatürün vazifesi yaradılışın hazırlamak isteyip de nedense beceremediği kusur ve biçimsizlikleri her gözün görebileceği bir hâle getirmektir. Zaten karikatürün bütün ehemmiyet ve cazibesi buradadır. Yoksa bayağı her abartma hiçbir zaman karikatür olmamıştır. Karikatürücü, akıllı ve hata yapmaz görünmek isteyen tabiatın ölçülülük becerisinden ortaya çıkmış hayatın biçimlerine yakın oldukları ölçsüzlükleri verebilen biridir. Başarılı olunmuş bir karikatürü aslıyla mukayese edince : “işte bu adamın hakiki karikatürü” dememek mümkün değildir.

Tunç’un da belirttiği üzere çizgi ile sanat yapan çizer, estetik bir kaygı ile yeteneğini birleştirerek toplumun bütün kesimlerine hitap etmelidir. Çizgiler sanatsal bir üslup düşüncesi ile ne fazla ne de eksik olmalıdır. Aşırı abartmalar kusursuz bir karikatür oluşturmaz. Tam aksine anlaşılabilirliğine ve yaygınlığına

gölge düşürür. Ayrıca çizgi ile yazının dengeli olması karikatür için önemli bir durumdur. Çizgilerin etrafına “fıkra”⁴ metni ve uzunluğunda bir yazı eklemek karikatür ile bağdaşmaz. Bazı karikatürlerin de sadece çizgi ile yapıldığını ve evrensel hitap etmeye çalıştığını da unutmamak gerekir.

Türk karikatürü I. Meşrutiyet’ten, Cumhuriyet’te ve sonraki dönemlere kadar gelişimini sürdürmüştür. Penguen, Leman, Gırgır, Hortlak, Uykusuz, Diyojen, Akbaba, Limon, Fırt gibi karikatür dergileri birçok çizer tarafından çeşitli dergi, gazete, kitap ve ansiklopedilerde basılı olarak yayımlanmıştır. Bu dergileri takip eden özel bir okur kitlesi meydana gelmiştir. Söz konusu kitle mizahi seven, takip eden ve sosyal yaşamında mizahi bir üsluba sahip olduğu tahmin edilmektedir. Takip eden kişilerin pratik bir zekâya⁵ sahip olduğu bilinmektedir. Oran’ın (1998: 244), aktardığına göre “Amerika’da zekâ testi, karikatürle yapılır.” Ezgi Metin Basat ise (2014: 2-3), karikatürlerin görsel bir metin olduğunu, onlar hakkında konuşabilmek için imgelerin anlaşılması gerektiğini ve görüntü ile yazıdaki alt/üst metinler takipçinin belleğinde yer alan imgelere göre anlam kazandığı için karikatürleri “bağlam” çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.

Bu sebepten özellikle çizgisiz karikatürleri yorumlamak özel bir bilişsel çaba ve imgelem gücü gerektirir. Özel bir kavram ile ifade edilmeye çalışılan karikatürler toplum tarafından zekâ üretimi olarak kabul edilir. Çizerin örtülü bir anlam ve göstergeler vasıtasıyla karikatür üretmesinin bir sebebi de mizahın koruyuculuğuna sığınmaktır. Etkili bir anlam derinliği yakalandığından dolayı muhalif çevrelerce işlevsel bir tarz olarak kullanılmıştır. Karikatürler resimli göstergeler olduğundan toplumsal yaşamla ilgili verilmek istenen bir mesaj anında alıcıya iletilir. Sayfalarca yazı okunmadan mesaj alınır. Böylece karikatürler küresel yaşamda zamanın darlığından şikâyet eden takipçilerini bu şekilde de memnun eder. Kitle iletişim araçlarının gelişmesi ile internetin yaygın olarak kullanılması karikatürlerde mekân değişikliğine sebep olmuştur. Gazete ve dergilerde yayımlanan karikatürler artık internet sayfalarında kendine yer bulmuştur. Bazı dergiler hâlen daha yazılı olarak basılmasına rağmen baskı maliyetlerinden dolayı sayısı azalmıştır. Kırdan kente göçün artmasıyla oluşan kentleşme sorunları karikatürlere yansımıştır. Çünkü çizgi sanatı olan karikatür, insanı odağına alarak bir üretim gerçekleştirir. Göç ile birlikte ortaya çıkan; sosyolojik, ekonomik, siyasi, tarihî, toplumsal, sosyal ve kültürel değişimler dünden bugüne karikatürlerle çizilerek gelecek nesillere taşınmıştır.

Metin Basat’a göre (2014: 5), “Karikatür araştırmaları göstermiştir ki popüler ve güncel bir metin olmalarına rağmen karikatür dergileri yayımlandıkları dönemin neredeyse bütün sosyal, siyasal ve toplumsal olaylarının mizahi bir dille tutulan kayıtları gibidir.” Öte yandan imge, sembol, metafor, göstergeler çizgili anlatıma yerleştirilerek insan/toplum kavramlarının yorumlanması amaçlanmıştır. Bu yüzden karikatür, kent ortamında kendine yeni bir yaşam alanı oluşturarak yaygınlığını ve ününü artırmıştır. Özellikle matbaalar ve yayım/yayıncılar büyük şehirlerde olması çizer gruplarını da kente çekmiştir. Malzemesini insandan alan karikatür sanatı, kırdan beslenen ve daha sonra kente göç etmek zorunda kalan insanlardan da istifade etmiştir. Karikatürlerin kentlerde yaygın olması üretiminde kırsalın rolü olmadığı anlamına gelmez. Küreselleşme ile birlikte büyük şirketlerin ortaya çıkması, emeğin karşılığının ödenmemesi ve yöneticilerin bu probleme çözüm üretmede eksik kalmaları karikatürlerin siyasi ve ekonomik çizgide daha çok üretim yapmalarına neden olmuştur. Yoksulluğun getirdiği sıkıntılar ise toplumsal yaşamda farklı problemlere yol açmıştır. Bu nedenle çizerler sosyal ve kültürel aksaklıklara neden olan konuları da özellikle karikatürlerde “protesto” perspektifinde takipçileri ile paylaşmışlardır. Bu şekilde karikatürler, düzeni sağlamak için toplumsal tutum ve davranışlara uygun davranmayan kişileri eleştiri sayesinde belli bir terazide tutmaya çalışır. Bu nedenlerden dolayı işlevsellik anlamında karikatürlere Türk kültürünün entelektüel verimleri denebilir.

⁴ Karikatürde söylenecek sözün çizgilerle anlatılması gerekir. Çizgi çizip de yanına fıkra metni koyan kişinin karikatür çizerliği ile ilgisi olamaz (Selçuk, 1998: 37).

⁵ Bazı karikatürler, alt yazıları olmaksızın anlaşılması zordur. Bu karikatürleri anlayabilmek için belli bir birikim ve zekâya ihtiyaç vardır. Bir kısmı ise tam aksine hiçbir yazıya gerek kalmadan insanlar tarafından kavranıyordu (Brummett, 2000: 56).

Gülme Kuramları

Mizah, disiplinlerarası bağlamda halk bilimi, antropoloji, reklamcılık, edebiyat, gazetecilik, psikoloji, tıp, felsefe gibi alanlarda akademik çalışma yapanların ilgi odağı olmuş araştırılıp yorumlanmaya değer bulunmuştur. Bir fenomen olarak mizah malzemeleri birçok kuram ışığında şerh edilmiştir. Kuramlar dünden bu güne bazı düşünür ve araştırmacılar tarafından “gülme” kuramı olarak adlandırılırken bir kısmı ise “mizah” kuramı demeyi uygun görmüştür. Gülme, mizah sonucunda meydana gelen bir vaziyettir. Söz konusu yöntemlerden incelenmeye değer görülen üç önemli kuram bulunmaktadır. Sırasıyla bu kuramlar “Üstünlük, Uyumsuzluk ve Rahatlama”dır. Düşünürler ortaya attıkları kuramlar ışığında insanların neye, ne zaman, niçin güldüklerini anlamaya çalışmışlardır. Her bir kuram, mizah sonucunda meydana gelen gülme durumunun farklı tarafını açıklamaya çalışmıştır. Bu yüzden herhangi bir kuramın gülme vaziyetini tam anlamıyla aydınlatığı söylenemez. Her bir kuram, gülmenin farklı taraflarını irdelemiştir. Çalışmada mizah/gülme kuramları hakkında bilgiler verildikten sonra “kent folkloru” kapsamında Penguen Dergisi’nin “2002-2006” yılları arasında yayımlanan belli sayıda karikatürdeki kent/kır imgesi mizah kuramları açısından irdelenip kentleşme ile ortaya çıkan problemler dilsel ve görsel göstergeler aracılığıyla tartışılacaktır.

Üstünlük

John Morreall’e göre (1997: 121-122), “Üstünlük Kuramı” Platon ve Aristoteles’e dayanmaktadır. Paulos (1996: 8), ise Thomas Hobbes’in kuramı sistemleştirerek disiplinize ettiğini aktarır. Ayrıca Hobbes (2007: 51-52), “gülmenin” fiziksel olarak yüz kaslarındaki değişikten kaynaklandığını söyler.

Daha sonraki araştırmacılar ise kuramın farklı yönlerine ışık tutacak açıklamalar yaparak yöntemin günümüze kadar gelmesini sağlamıştır. Kuram, karşı tarafın kusurlu bir davranış sergilemesi ve bireyin de o hareketi kendisinin yapmayacağına inanıp üstünlük güdüsü oluşturmasına dayanır. Tarihsel süreç içerisinde birçok filozof, düşünür ve yazar gülmenin üstünlük duygusundan kaynaklandığını iddia ederek kuramı savunmuşlardır. Toplumsal yaşam içerisinde insanlar birbirlerinin hareketlerini zihinsel süreç içerisinde kontrol eder. Eksik gördüğü davranışların kendisinde olmadığı ya da olmayacağı hissine kapıldığı an ise gülme meydana gelir. Örnek vermek gerekirse yolda yürüyen iki arkadaşın birisinin ayağının takılıp düşmesi diğerinin gülmesine sebep olacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken vaziyet ise yaşanan olayın sağlık sorununa sebebiyet verecek kadar büyük olmamasıdır. Eğer düşen kişi kafasını çarpar ise bu durumda beyin, durumu tehlike olarak kodlar ve gülme gerçekleşmez. Tam aksine ufak bir sıyrık ile atlatılan düşme, diğer bireyin yerine göre hafif yerine göreyse aşırı gülmesine yol açabilir. Bu çerçevede üstünlükten kaynaklı gülmeye sebep olan insani durumların olduğu aşikârdır. Bunlar arasında; beceriksizlik, yeteneksizlik ve sakarlık ön plana çıkmaktadır. Gülin Öğüt Eker (2014: 142), üstünlük duygusundan kaynaklı gülmeyi ortaya çıkaran durumları şöyle sıralamıştır:

Üstünlük Kuramı’nın temelinde, rakibi saf dışı bırakmaktan duyulan keyif, bir başkasını dezavantajlı duruma getirmenin verdiği haz, öteki konumundaki kişinin düştüğü kötü durumdan duyulan mutluluk, başkalarının talihsizliklerinden ve acılarından alınan zevk, bedensel çirkinlik veya bozuklukların kendi bedeninde olmamasından duyulan memnuniyet ile mantıksız hareket ve eylemlere gülme yer almaktadır.

Öğüt Eker’in de ifade ettiği üzere zihinlerin birbirlerine üstün gelmesi de gülmeye neden olur. Başka bir deyişle bir konu hakkında farklı yaklaşımlar öne süren kişilerden biri, söz ve hareketleri ile karşı tarafta üstünlük kurduğu zaman tebessümden başlayıp kahkahaya varan bir gülme meydana gelir.

Üstünlükten kaynaklı gülmenin oluşmasında önemli olan “üstünlük güdüsünü” psikolojik perspektifte irdelemek kuramı kavramak açısından önemlidir. Feriha Balkış Baymur (2017: 72), güdüyü açıklarken “ihtiyaç→dürtü→güdü→davranış” süreçlerinin önemini vurgular. Organizmayı davranışa sürükleyen içsel hadiselerin “güdü” olduğunu ifade eder Balkış’ın da ifade ettiği üzere organizma belli bir ihtiyacı gidermek için harekete geçer. Gülmede de kişi psikolojik rahatlama ihtiyacı duyarak bir “dürtü” geliştirerek gülmeye karşı güdülenir. Sonunda ise gülme anı meydana gelir. Bu yüzden dolayı gülmeyi

anlayabilmek için psikolojik bağlamda üstünlük güdüsünü idrak etmek gerekir. Başka bir deyişle karşı tarafa üstünlük kurmaya çalışan kişi aynı zamanda üstünlük güdüsünü de yaşamaktadır.

Üstünlük duygusundan kaynaklı gülmenin oluşmasında “güdü” faktörünün yanı sıra “zekâ” kavramının da payı büyüktür. Öğüt Eker’in (2014: 54), “Mizah, keskin bir zekânın; sıra dışı, aykırı, ani ve beklenmedik, kimi zaman eğlendirici, kimi zaman sorgulayıcı biçimde, kimi zaman da acımasızca kazandığı sessiz zaferdir” biçimindeki ifadesinden de anlaşılacağı üzere birey zekâca üstün olduğunu anladığı an gülme meydana gelir. Bu yüzden mizah çeşitleri vasıtasıyla ortaya çıkan gülme durumunu anlamak ve idrak etmek belli bir zekâ düzeyini gerektirmektedir.

Kuramı savunanlar kadar eleştiri getirinler de bulunmaktadır. Bu kişiler üstünlük duygusundan kaynaklı oluşan gülmenin karşı tarafı rencide ettiğini, aynı zamanda mizahi olmayan gülme durumlarını açıklayamadığı için tam olarak rağbet görmediğini iddia eder. Bu çerçevede Çiğdem Usta (2009: 86), “... üstünlük kuramı, insanların kendini bazen diğerlerine göre çeşitli açılardan talihli görerek alay edip güldüğü gerçeğine rağmen bütün gülmelerin özellikle de mizahi olmayan gülmelerin ardındaki nedeni sağlıklı bir biçimde açıklayamadığı için rağbet görmez” şeklinde görüş bildirirken; Willibald Ruch (2008: 39), üstünlükten kaynaklı gülmenin karşı tarafı tahrik, küçümseme, alay ve rencide içerdiğini söyler. Saldırgan mizahın gülmeyi oluşturması, ahlaki olduğu anlamına gelmediğini iddia eder.

Kurama getirilen eleştirileri irdeledikten sonra bütünlüğü sağlamak için yöntemin işlevleri hakkında bilgi vermek gerekmektedir. İşlevlerin başında üstünlük sonucu oluşan gülmenin “sağaltıcı/iyileştirici” bir etki yaratmasıdır. Morreall (1997: 161), gülmenin iyileştirici etkisini şöyle dile getirmiştir: “Gülmek bulaşıcı olmakla birlikte aynı zamanda bir kişiden bir başkasına geçtiği için kenetleyici bir etkisi de vardır. Birlikte gülmek insanları birbirine kenetler. Üstünlük kuramına inananlar, gülmenin bir grubu bir başka gruba karşı birbirine kenetlediğine işaret eder.” Yapılan çalışmalarda gülme sonucunda psikolojik bir rahatlama meydana geldiği ve stresin azaldığı görülmüştür. Salih Koç Aslan vd. (2018: 10), Amerika’da “Hastane Palyaçosu” olarak gülmenin iyileştirici etkisini akademik çerçevede gözlemlemeye çalışarak şu sonucu paylaşmıştır:

Gülmek sadece olumsuz duyguları yok etmekle kalmaz, gülme sağlığımız için de yararlıdır. Gülme terapisinde insanlara, olaylara, objelere komik olmasa da açıkça gülmeleri öğretilir. Bu mizahın zor durumlarda başa çıkma konusunda yardımcı olarak kullanılması amacıyla yapılır. Bir problemimiz olduğunda ya da zor bir anda gülebilmek yeteneği bize güç ve üstünlük duygusu verir.

Mizah/gülme toplumsal yaşam içerisinde sağaltıcı etkisiyle insanların stresten uzak bir yaşam sürmesini sağlar. Mizah tarzlarından espri, alay, ironi, fıkra, karikatür, istihza, tahkir, hiciv, nükte, şaka ve kara mizah gülmeyi oluşturur. Söz konusu üsluplardaki malzeme, kültürel yaşamda bireyler arasında kodlanarak nesillere aktarılır. Mizah kuramları da tarzlar vasıtasıyla ortaya çıkan gülme durumunu anlamaya/anlatmaya çalışır. Üstünlük Kuramı’nın gülme vaziyetini yalnız başına açıklayacak bir kuram olmadığı açıktır. Sadece gülmenin bir tarafını açıklamada işlevsel bir görev üstlenir. Kent folkloru farkındalığıyla tespit edilen karikatürler, Üstünlük Kuramı’na uygun malzeme üretmektedir. Kırdan kente göç eden insan tipolojisinin dünden bu güne sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamında “kentleşmenin” folklorik kodlara etkisi karikatürler vasıtasıyla tartışılacaktır.



Karikatür 1: Selçuk Erdem, Penguen, 2003, 5. Cilt, Sayı 61.

Kırdan kente göç ile birlikte barınma ihtiyaçları artmıştır. Bir kısmı gecekondular inşa ederek bir nebze de olsa probleme çözüm üretmeye çalışmıştır. Ortaya çıkan güçlü müteahhitler ise para kazanma arzusu ile bilinçli/bilinçsiz yapılaşmanın sorumlusu olmuştur. Depreme dayanaksız, yüksek katlı binaların inşa edilmesiyle ekolojik yaşamdan uzaklaşmıştır. Sonraki yıllarda kentleşmenin artış hızı ile birlikte birçok problem ortaya çıkmıştır. Karikatürde söz konusu sıkıntılardan birisi olan “betonlaşma” işlenmiştir. Karikatürde, görsel göstergeler ve dilbilimsel dizgeler vasıtasıyla topluma gerekli mesajlar verilmeye çalışılmıştır. Ezgi Metin Basat’ın (2014: 4), karikatürlere gizlenmiş imge ve metafor hakkındaki görüşü şöyledir: “Karikatürlerdeki komik algısının, biçimsel değişikliğin yanı sıra alt metinlerde gizlenmiş kodlarla oluştuğu söylenebilir. Bu nedenle alt metinleri anlamlandırabilmek için karikatürdeki kültürel imgeleri fark etmek, yapısı değiştirilmiş kodları bilmek son derece önemlidir.” Çizgi ile görselin birleştiği çizimleri yorumlarken bu hususu dikkate almak oldukça önemlidir.

Alt ve üst metinlerin anlaşılmasında imge/gösterge kavramlarının önemine vurgu yapan bir başka isim Mehmet Tayanç ise (2021: 37), kent bağlamında göstergelyi şöyle tanımlamaktadır: “Gösterge, kent içinde görülen, duyulan, anlamlandırılan, hissedilen, tadılan, koklanan ve dokunulan şeylerin bütünüdür. İçinde bulunduğu kenti gösteren ve kentli tarafından fark edilen sembollerin ve işaretlerin toplamıdır.” Görsele bakıldığında kent imge ve sembolleri açıkça görülmektedir. İlk göze çarpan göstergeler arasında yüksek katlı binalar gelmektedir. Daha sonra kentli bir tipi temsil eden siyah takım elbiseli, gözlüklü, hâli vakti yerinde olan bir iş adamı dikkat çekmektedir. Karşısında ise normal giyimli, bir nebze de olsa kırık temsil eden bir vatandaş vardır. Sohbet esnasında ise siyah takım elbiseli adam “makinelere karşı konulamayacağını ve dünyanın ele geçirebileceğini” söyler. Diğer kişi ise 1982 yıllarında üretilen bir bilgisayar olan “Commodore 64” üzerinden “ben sizin eski zamanlarınızı da bilirim. Şimdi adam mı oldunuz. Eşek sipası...” şeklinde cevap verir. Sonunda takım elbiseli kişi “kimseye bahsetme. B..... yiyim abi” diyerek konuşmayı bitirir.

Görüldüğü üzere normal giyimli kişi şık, siyah takım elbise giyinen adama Üstünlük Kuram’ı bağlamında yenilgiye uğratmıştır. Kentin güç odağı gibi hareket eden takım elbiseli birey “makine”, başka bir deyişle teknoloji üzerinden tehditkâr bir üslupla dünyaya sahip olacağını iddia etmiştir. Pratik bir zekâyâ sahip olduğu anlaşılan rakibi ise mizahi bir üslupla üste çıkmayı başarmıştır. Öte yandan iki kişi

arasında geçen konuşmalarda yerel ağız özellikleri ve argolu ifadeler de üstünlüğe katkı sunacak bir gülmenin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Takım elbiseli bireyin “b..... yiyim abi”, diğzerinin ise “len, eşek sıpası” ifadeleri mizahın gücünü artırmıştır. Erman Artun’un (1996: 33), “Yerel ağız özellikleri güldürücü öge olarak kullanılır” şeklindeki açıklamasından da anlaşılacağı üzere mizah çeşitlerinden birisi olan “karikatür” çizerinin dilbilimsel belleğindeki yerel söyleyiş ifadelerini barındırarak mizahın etkisini artırır. Başka bir durum ise mizahın gücünü artıran argolu ifadelerdir. Bu çerçevede Nebi Özdemir’in (2016: 716), “Yurdum insanı lafı dolaştırmadan muhatabına ulaştırmak ister. Bunu yaparken de çok kere argo ve müstehcenlikle söylemini güçlendirme yolunu seçer” biçimindeki ifadesi karikatürdeki durumu açıklamaktadır. Karikatür çizeri, çizgilerin gücünü artırmak ve takipçilerin ilgisini daha çok çekmek için “b..... yiyim abi”, “eşek sıpası” gibi argolu ve müstehcen ifadelerle bilinçli olarak yer vermiştir.

Karikatürçü, “Makinelere karşı koyamazsınız. Dünyayı ele geçireceğiz” şeklindeki söylemiyle kentleşme problemlerini de mizahi bir üslupla protesto etmektedir. Teknolojinin gelişmesi ile birlikte inşaat sektörü de farklı boyutlara ulaştı. Çok farklı güçteki iş makineleri kısa süre içerisinde büyük kent binalarının yapılmasına neden oldu. Çizerin buradaki anahtar sözcüğü, başka bir deyişle imgesi “makine” sözcüğüdür. Sözcüğün alt/üst metni okunduğunda kentleşme ile ilgili birçok yorum yapılabilir.



Karikatür 2: Erdalabi-Kamuran, Penguen, 2006, Sayı 171.

Makineler, kentlerde insan gücünün kısıtlı olduğu her türlü ağır işleri gerçekleştirmektedir. Büyük şehirlerdeki gökdelenler, alışveriş merkezleri, büyük holdingler ve rezidanslar iş makineleri vasıtasıyla inşa edilmektedir. Karikatürde görüleceği üzere birçok iş makinesi kısmen yeşil alanın fazla olduğu bir yerde çalışma yapmaktadır. İş makinelerini seyreden karı/koca ya da sevgili görünümlü iki kişi vardır. Görsel göstergelerden hareketle kadının durumdan etkilendiği ve korktuğu anlaşılmaktadır. Adam ise kadının korktuğunu anlayarak onu sakinleştirmek için “böyle görüldüğüne bakma, yakından tanışan çok seversin” şeklinde bir söylemde bulunur. Konuşmanın imgesel anlamı okunduğunda İstanbul’u temsil eden karikatürde çizer, kentleşmenin yıkıcı tarafına vurgu yapan çizgileri ustaca kullanmıştır. Kadının yüzündeki endişe ve şaşırma ifadesi de makinelerin şehrin ruhunu olumsuz anlamda etkilediği görüşüdür. Mumford (2023: 43), kentin “inşaat mühendisliğindeki büyük çaplı bir gelişimle birlikte bir icatlar patlamasının yaşanmasında” etkili olduğunu belirtir. İnşaat mühendisliğindeki gelişimin ana sebebi teknolojik ilerlemelerdir. Bu sayede güçlü iş makineleri üretilerek kentlerin mimarisi üzerinde

etkili olmuştur. Makineler kentlerde eleştirilene konu olan birçok hususun oluşmasına sebep olmuş olsa da tam aksine toplumun daha ferah yaşayabileceği şehrin inşasına da katkıda bulunmuştur. Sanayileşme ile birlikte kırdaki geçim kaynaklarının azalması insanları kentlere göç etmeye zorlamıştır. İlerleyen zamanlarda konut sorunu ortaya çıkmıştır. İlk zamanlarda insanlar kendi çabalarıyla kent görüntüsüne yakışmayan gecekondular yapılmış, daha sonra ise teknolojinin getirdiği imkânlarla apartman ve sitelere yönelmiştir.

İç göçlerle birlikte Türkiye’de, özellikle de büyük şehirlerde konut ihtiyacının artması ile birlikte çeşitli sıkıntılar yaşanmıştır. Yoksul vatandaşların gecekondular, durumu iyi olanların ise apartman dairelerinde oturduğu bilinmektedir. Sanayileşme ile birlikte büyük şehirlerde insan gücüne ihtiyaç duyulunca fabrikaların yanına ailelerin konaklayacağı evlerin yapıldığı görülür (Şatıroğlu, 2020: 275-278).



Karikatür 3: Selçuk Erdem, Penguen, 2002, 1. Cilt, Sayı 66.

Kent folkloru kapsamında kent ve köydeki sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel olgu ve olaylar karikatürlerde çizilmiştir. Folklorik olgu/olaylar üzerinden halkı anlamak için malzemeyi yorumlamak gerekir. Karikatürlere bakıldığında temel malzeme insan-insan ve insan-toplum merkezlidir. Çizimler, hayvanlar üzerinden yapılan karikatürler de bile toplum davranışı anlatılmaktadır. Karikatürde yaşlı kadın sepetteki elmalar karşılığında tavuk almak ister. Karşıdaki adam ise takas usulünün kaldırıldığını ve paranın icat edildiğini belirtir. Bunun üzerine kadın “kör olmayasıcılar bunlar benim emekli maaşımdı” şeklinde sitem eder. Karikatür, kentleşme öncesine yani çok eski zamanlara atıfta bulunan göstergelerle doludur. Bu imgelerin en önemlisi ise “takas” usulüdür. Paranın olmadığı zamanlarda insanların, ürettikleri ürünleri değiş-tokuş sistemi ile değerlendirdiği bilinmektedir. Kadının konuşmasından ve yaşadığı dönemden anlaşılacağı üzere kadının emekli maaşı “elma” ile ödenmektedir. Başka bir

deyişle paranın icat edilmediği aşikârdır. Durum böyleyken adamın elmanın yerine tavuk vermemesi kadını kızdırır. Yaşadığı durumun farkında olan ve karşıdaki adamın yalan söylediğini anlayan kadın “emekli maaşı karşılığında para alamazken sana nasıl para öderim” minvalindeki söylemi ve “kör olmayasıcılar” şeklindeki sitemi ile Üstünlük Kuram’ı çerçevesinde adamı yenilgiye uğratır. Karikatürde mizahın güçlü bir şekilde ortaya çıkmasında ve kadının üstünlük kurmasında ironi faktörü de önemlidir. Toplumsal yaşam içerisinde emekli olmuş birisinin aldığı maaş takas döneminin bir ürünü ise bununla başka bir ürün alması gerekir. Buna rağmen karşıdaki kişinin “para” istemesi ironiyi meydana getirir. Arthur Koestler’in (1964: 73), “Yerginin en etkili silahı ironi’dir. İroninin amacı üstü kapalı saçmalıkları ortaya çıkarmak amacıyla düşmanın önermelerini, değerlerini, akıl yürütme yollarını benimsemiş gibi görünerek rakibi kendi silahıyla yenmektir.” Bu açıklamadan yola çıkılarak kadının üstün çıkmak için maaşta ödenmeyen para ile nasıl tavuk alınabileceği çelişkisini ironi vasıtasıyla aktardığı söylenebilir.



Karikatür 4: Erdil Yaşaroğlu, Penguen, 2005, 11. Cilt, Sayı 135.

Karikatürde, valiz elinde kırsaldan geldiği belli olan bir kişi ve boğaza karşı cami ve binalar bulunmaktadır. Konuşmadan da anlaşılacağı üzere “karikatür kahramanı” İstanbul’a gelmiştir. Kente yerleşmenin zorlukları kişinin bilinç dışına vurduğu ve bu sebeple “yenecem seni İstanbul” şeklinde bir ifadeye bulunduğu görülmektedir. Söz konusu “ifade” kırdan kente göç edenlerin kullandığı metaforik bir söylemdir. İstanbul’a gelenler ayakları üzerinde duracağını ve başarılı olacağına inanır. İkinci ifadesi ise “yenemezsem rezil olmiim” şeklindedir. İfaden de yorumlanacağı üzere halk dilinde “yağmasan da gürlle” söyleminin vücut bulmuş hâlidir. Kişi en azından “başaracağımı haykırırım, üstün çıkamasam da rezil olmayayım” durumuna uygun hareket etmiştir. Birey, İstanbul ile imgesel bağlamda konuşmaya çalışıp kuram bağlamında üstünlük kurmak istemiştir.

Nebi Özdemir (2017: 264), bilinç dışına itilen mevzuların bir şekilde ortaya çıkararak kişilere olan iyileştirici etkisini şöyle ifade eder: “O toplumun sadece görünen değil, cinsellik gibi halı altına süpürdüklerini, kıyıya köşeye gizlediklerini, hatta bilinçaltına ittiklerini dahi gün yüzüne çıkararak eleştirir. Böylelikle bireysel ve toplumsal arınma, sağaltım ve yenilenme gerçekleşir.” Özellikle büyük şehirlere göç edenler büyük korku ve tedirginlik duyarak yuvalarından ayrılmışlardır. Göçler incelendiğinde insanların kırdan kente keyfi sebeplerle gitmediği anlaşılmaktadır. Ekmek kavgası mefhumu insanları kente çekmiştir. Büyük şehirlere göç başladığında ailelerin tanıdık kimselerinin olmaması, fakirlik, ko-

nut sorunu gibi durumlar bilinç dışını tetiklemiştir. Karikatür, bilinç dışındaki korkuların “haykırma” şeklinde psikolojik boşalmasına önemli bir örnektir. Kişi, cansız bir varlık olan “şehir” ile konuşur ve üste çıkmaya çalışır. Bu konuşmanın imgesel ve metaforik anlamları irdelendiğinde kişinin ayakta kalabilmek için iç sesi ile birlikte bir haykırışa geçerek bilinç dışını ifade ettiği görülür.

Uyumsuzluk

John Morreall’e göre (1997: 25) kuram, ilk defa Aristoteles tarafından tartışılmaya başlanmış ve “Üstünlük Kuramı” ile uyummadığı için üzerinde pek durulmamıştır. Salvatore Attardo (2014: 568), kuramın 18. yüzyılda ortaya çıktığını ve Aristoteles ile Cicero’nun kuramı geliştirmediğini, sadece “ima” ettiklerini söyler.

Uyumsuzluk Kuramı’nın en önemli destekçilerinin başında Kant ve Schopenhauer gelir. Kuram, XVII. ve XIX. yüzyıl arasında dikkate değer bir şekilde irdelenip geliştirilmiştir. Yaklaşım, uyumsuzluğun yanında psikolojik rahatlama gibi bir işlevinin olduğu iddia edilmekteydi (Morreall, 1997: 26).

Uyumsuzluk Kuramı, ortaya atılan diğer kuramların mizah/gülme durumlarına ait problemleri tam olarak çözemediği düşüncesinden dolayı ortaya atılmıştır. Kuramın ana manifestosu “bireyin aniden oluşan uyumsuz/zıt bir duruma binaen verdiği gülme” tepkisidir. Diğer yöntemler gibi Uyumsuzluk Kuramı’ı da gülmenin sadece bir kısmının aydınlatılmasını sağlamıştır.

Metin Ekici (2008: 278-279), Uyumsuzluk Kuramı için “...bu teoriler metnin veya başka bir hareketin (durumun, olayın, resmin) bazı karşıtlık özellikleri üzerine kurulmuştur” şeklinde bilgi verirken; Öğüt Eker’in ise (2014: 138), Uyumsuzluk Kuramı hakkındaki ayrıntılı tanımı şu şekildedir:

Uyumsuzluk Kuramı, mantıksal kavrama ve algılama temeline dayanmaktadır. Yeryüzünde, canlı-cansız bütün varlıklar, yaşamın başlangıcından itibaren belirli sistemlerin parçalarıdır. Bu sistemlerde yer alan her kavram/olay/ varlığın, sebebi bilinen ya da bilinmeyen özellikleri vardır. Anlatılan/yaşanan olayı dinleyen/yaşayan kişinin belleği, daha önceki birikimlerine istinaden belli bir beklenti içine girer. Belleğin standart beklentisi dışında ortaya çıkan farklı algılama ise, kişideki psikolojik mekanizmayı harekete geçirecek şaşkınlığa ve şaşkınlığın bir göstergesi olan gülmeye yol açar. Sonucu beklenenden farklı algılama, şaşkınlık neticesinde ortaya çıkan gülme, başlangıç ve sonuç arasındaki aykırılığa, uyumsuzluğa verilen bir tepkidir. Mantığın beklentisi dışında ortaya çıkan beklenmedik sonuç, karşıtlığı algılamının tepkisi olarak gülmeye yol açar. Akıl, beklenmedik/mantıksız/uyumsuz/ aykırı olarak algıladığı sürpriz sonuca gülmeye tepki gösterir.

Öğüt Eker’in kapsamlı tanımından da görüleceği üzere kuram, zıtlıklar/uyumsuzluklar sonucu ortaya çıkmaktadır. Toplumsal yaşam içerisinde günlük hayatını idame ettiren birey akıl/mantık dışı herhangi bir olay/olgu ile karşılaştığı zaman beyin mekanizması zıtlığı algılayarak gülmeye neden olur. “Kişi→uyumsuzluk→zevk hissi→gülme” biçimindeki adımların uyumsuzluk sonucu gülmeyi oluşturduğu söylenebilir. Örnek vermek gerekirse, bir futbolcunun karşı takıma hücum ederken aniden dönerek golü kendi kalesine atması, bir atletin ters yöne koşması, erkeğin etekle sokakta dolaşması gibi durumlar uyumsuzluk sonucu gülmeyi oluşturur. Öte yandan her uyumsuz durumun gülme ile sonuçlandığı ya da sonuçlanacağı anlamına gelmez. Bu minvalde Feinberg’in (2004: 105-106), “Uyumsuzluk Kuramı’nın zaafı, kahkahaya yol açmayan bir takım uyumsuzluk örneklerini izah etmedeki başarısızlığıdır” şeklindeki açıklaması kurama getirilen önemli eleştirilerdendir. Güpegündüz birçok insanın ölü bir şekilde yerde yatması uyumsuzluk/zıtlık olsa da “gülme” oluşturmaz. Bu durumda kişi sadece korku ve endişe duyar. Kurama getirilen eleştirilerin başında da her uyumsuzluk durumunun gülme vaziyetini ortaya çıkarmayacağı düşüncesi gelir.

Başka bir durum ise bireyin uyumsuzlukları fark edecek pratik zekânın yanı sıra psikolojisinin de gülme, tebessüm ve kahkahaya elverişli olması gerekmektedir. Zıtlıklar toplumsal yaşamda zihinsel süreç içerisinde aniden algılansa da bazı kişilerin aynı başarıyı gösterememesi gayet doğaldır. Willibald Ruch (2008: 36), insanların uyumsuzlukları çok rahat fark etmelerine rağmen sadece “zihnen şakacı olanların” mizah malzemesini algılayıp güldüğünü iddia eder. Öte yandan gülmenin ortaya çıkabilmesi için

uyumsuzluk/zıtlık yeterli değildir. Kişinin o günkü ruh hâli ve motivasyonu gülmenin olup/olmayacağına belirler. Durumu ağır hastası olan bir kişi ne kadar da aşırı uyumsuz göstergelerle karşılaşsın karşılaşsın gülmeyecektir.

Toplumsal yaşam içerisinde bireylerin günlük hayatlarında birbirleri ile ilgili hâl ve hareketlerinde uyumsuzluklar oluşmaktadır. Söz konusu zıtlıklardaki uygunsuz ve aykırı davranışlar mizah tarzları vasıtasıyla gülünçleştirme yoluyla halk nezdinde cezai yaptırıma tabi olur. Sadık Kemal Tural'ın (1993: 118), "Gülme, gülünç bulma, kültürün iç dinamiklerinden doğan bir sosyal denetim şeklidir" biçimindeki ifadesinde görüleceği üzere mizah/gülme sosyal dengeyi sağlamaktadır. Mizah çeşitlerinden birisi ve çalışmanın konusu olan "karikatür" kent folkloru kapsamında uyumsuzluk kuramına uygun malzeme barındırmaktadır. Kırdan kente göç ile birlikte şehirlerdeki zıtlıklar toplumsal yaşam içerisinde belleklere kaydedilmiştir. Çizgi ile sanat yapan karikatürcüler, kültürel bellekteki malzemeyi çizgilerine yansıtarak mizahın çeşitli işlevlerine katkı sunmuştur.



Karikatür 5: Erdalabi-Kamuran, Penguen, 2006-2, Sayı 171.

Kentleşme ile birlikte doğanın bozulması birçok problemi ortaya çıkarmıştır. Deprem ise yer kabuğunun oluşumu sırasındaki faylardaki hareketin sonucu ortaya çıkan bir afettir. Türkiye, fay hatları üzerinde bulunduğu için deprem riski bakımından tehlikeli bir bölgededir. Ülke insanı, günlük hayatında depremle ilgili konularda sıkça konuşur ve halk tahayyülü sözlü kültür ürünlerine yansır. Karikatür çizeri "bir ay içinde deprem olacağı söylentisi" üzerine bir konuşma başlatır. Şık giyimli, bacak bacak üzerine atıp sigara içen kişi masadaki diğer adama "bu depremde neredesiniz" şeklinde soru sorar. Uyumsuzluk Kuram'ı bağlamında ilk zıtlık burada başlamaktadır. Çünkü depremin ne zaman olacağını kimse bilemez. Bu sebepten kimsenin haberi alıp başka yere gitmesi imkânsızdır. Karşıdaki kişinin "valla nerede olalım... Yine çoluk çocuk evde takılacağız" şeklindeki sözleri uyumsuzluğun devam ettiğini göstermektedir. Depreme, olumsuz bir durum değilmiş gibi bir davranış zıtlıkları beraberinde getirir. Diğer kişi ise bunun üzerine "biz güneye gitmeyi planlıyoruz" biçiminde konuşmayı bitirir. Aslında karikatürcü, iki karakter üzerinden ülkenin fotoğrafını çekerek görsel ve dilsel göstergeler üzerinden ironik bir üslupla ülke insanının depreme karşı lakayt davranışını hicveder. Uyumsuzluk Kuramı'na uygun olan karikatür örneği "gülme"nin aksine "ağlanacak hâl" gülmenin bir tezahürü olarak yergisel çerçevede incelenebilir. Çünkü mizah çeşitleri her zaman gülme ile sonuçlanmayacağı gibi bir amaç da taşıma-

maktadır. Öğüt Eker'in (2014: 39), "Temel malzemesi dikkatsizlik, beceriksizlik, unutkanlık, dalgınlık, hareketsizlik, duygusuzluk, bilinç dışı hareket, doğallığı bozan düşünce ve davranış olan, insan-toplum arasındaki uyumsuzlukla eyleme geçirilen gülme, aslında insanları düşündürerek eksiklik ve kusurların bilincine varmalarını sağlamaktır" şeklindeki ifadesinden de şerh edileceği üzere mizah üzerinden insanlara toplumsal mesajlar verilerek toplumsal dengenin sağlanması amaçlanmaktadır. Bu çerçevede mizah/gülme olgularını idrak etmede kullanılan kuramlar problemin çözümüne katkı sunmaktadır.

Koestler (1964: 99), halk yaşamında karikatürcüye çok iş düştüğünü ve zıtlıklar yoluyla zihinleri sarsan bir yöntemle toplumsal iletilerin bu vasıta ile verildiğini ifade eder. Turhan Selçuk (1998: 107), sosyal ve kültürel yaşamda işlevsel çerçevede karikatürün "Yirminci yüzyılın en yaygın, en etkin sanat kolu" olduğunu ifade etmiştir. Kent folkloru bağlamında kırdan şehre göç ile birlikte ortaya çıkan problemler folklor kapsamına giren türler vasıtasıyla mizahla yoğrulmuş toplumsal mesajlar gerekli alıcılara iletilmiştir. İncelenen karikatürde çizer, depreme karşı uygunsuz söz ve davranışları ironi ve yergiye ilişkin katarak sanatsal çizgiler ile eleştiri mekanizmasını harekete geçirmiştir.



Karikatür 6: Burak Akkul-Kamuran, Penguen, 2006, Sayı 210.

Karikatür, yine büyük şehir olan İstanbul'daki kentsel problemlerle ilgili mevzuları irdelemektedir. Çizer, şehirdeki kanalizasyon sisteminin yeterli olmadığını vurgulamak için görsel göstergeler ve söz varlığı ile mizahın koruyuculuğunda eleştiri yapmaktadır. Sokak ortasına filikaların yerleştirilmesi, en yoğun olmayan mevsimde şehrin göle dönmesi, muhtarın ciddi bir tavırla kendisinin filikaya en son mu bineceği gibi mevzular Uyumsuzluk Kuram'ı perspektifinde irdelenmeye açıktır. Karikatür okuyucusu tebessüm ve gülmenin yanı sıra şehirdeki eksiklikleri algılama yönünde hareket eder. Soner Derse'nin (2019: 72), "Karikatür sanatında, evrensel çelişkilerin diyalektiği çizgilerle vurgulanır. Karikatürün en başat özelliği görsel bir dil ile güldürmeye ve düşündürmeye çalışmasıdır" minvalindeki yorumu önemlidir. Çünkü karikatürler toplumsal yaşam içerisinde çelişkilerin korkusuzca vurgulandığı nadide mizah tarzlarındadır. Kentleşme çerçevesinde şehirdeki insan-insan, insan-toplum çerçevesinde birçok sosyal problem ortaya çıkmaktadır. Halkın içinde birey olarak yaşayan "karikatürcü" kültürel kodlardaki beklenti/eleştiri/öneri gibi durumları çizgilerinde yansıtarak mizahın gücünü kullanır.



Karikatür 7: Erdil Yaşaroğlu, Penguen, 2003, 3. Cilt, Sayı 126.

Karikatür, iki kadın arasında geçmektedir. Birinin adı Leyla diğeri ismi ise bilinmemektedir. Çizerin, karikatürde kent imgelerini sıkça kullandığı görülmektedir. Yeni bir araba, market, tasma ile gezdirilen köpek, asfalt yol, kaldırımlar kent simgesini oluşturan göstergelerdir. Köpeğin sahibi olan kadın, diğeri marketin köpekleri almadığını söyler. Arkadaşı ise "kız şurdaki arabanın tamponuna bağla" der. Karikatürde uyumsuzluğu oluşturan öğeler sırasıyla köpek ile markete girme isteği ve köpeğin bir arabanın arkasına bağlanma düşüncesidir. Bu iki durum Uyumsuzluk Kuram'ı çerçevesinde karikatürü yorumlamaya malzeme sunmaktadır. Çünkü toplumsal yaşam içerisinde adabı muâşeret kurallarına dikkat etmek gerekir. Bazı insanların rahatsız olacağı düşüncesinden hareketle köpek ile markete girmek doğru değildir. Aynı zamanda görselde de görüleceği üzere köpek yola pislemekte ve bunu markete de yapabilir. İkinci durum ise köpek her an hareket edebilme potansiyeli olan bir aracın arkasına bağlanmak isteniyor. Zıtlıkları oluşturan durumlar irdelendiğinde bilgisizlik ve cahillik, kent kültürüne uyum sağlayamama gibi olgular göze çarpmaktadır. Tural (1990: 3), toplumsal hayat içerisinde tutum ve davranışlarına dikkat etmeyen kişilerin "gülme" ile cezalandırılması hakkında şunları dile getirmiştir.

Bilinçli yapılan hareketlerin yanında, toplumun sosyal yapısını bozmadan gerçekleşen cahillik, beceriksizlik, kurnazlık, dalgınlık, korkaklık, kibirlilik, cimrilik, gösterişçilik vb. uyumsuzluklar da metot ya da sisteme dayanmalarına rağmen insanları huzursuz edebilir. Kültürün sosyopsikolojik dinamikleri, bütünle uyum sağlamayan bu tarz aykırı davranış ve tutumları gülme yoluyla cezalandırır.

İki kadın arasında geçen olayda, karikatürcü sadece o iki kişiyi alaya almamaktadır. Çizer, karakterler üzerinden yaşam içerisinde hâl ve hareketlerine dikkat etmeyen kişileri sosyal yapıya maruz bırakarak toplumsal bilinci kuvvetlendirici bir kod aşılamaktadır. Çünkü sosyal ve kültürel hayat içerisinde yaşamını sürdüren insanoğlu alaya alınıp gülme yoluyla cezai bir yaptırım ile karşı karşıya kalmak istemez. Görselde kente uyum sağlayamayan iki kadın tip üzerinden toplumsal mesajlar verilerek ironik bir üslup ile "bilgisizlik, cahillik ve görgsüzlük" yerilir.



Karikatür 8: Serkan Altunışne, Penguen, 2004, 8. Cilt, Sayı 103.

Karikatür, sevgili veya eş olduğu anlaşılan iki tip üzerinden takipçilerin ilgisine sunulmuştur. Görsel incelendiğinde kenti temsil eden gökdelenler ve yüksek katlı binalar görülmektedir. Kent sarhoşluğuna kapılan eşler, mutlu bir şekilde yüksek bir tepeden binaları izlemektedir. Kadın, erkeğe “gökdelen” üzerinden müstehcen bir söz söylemektedir. Kadının ifadesi Uyumsuzluk Kuram’ı perspektifinde değerlendirmeye uygundur. Mutlu bir anda sarmaş dolaş oturan birilerinin gereksiz yere uygunsuz müstehcen bir söz söylemesi zıtlıkları oluşturur. Çizer, büyük olasılıkla kırdan kente göç eden çiftlerin kendini kaybedişini görsele işlemiştir. Bunu yaparken mizahi etkiyi güçlendirmek için cinselliği öne çıkarmıştır. Mizahın gücünü artırmak için cinsellik, argo ve müstehcen ifadelerin “tarz/üslup ve çeşitlerde” sıkça kullanıldığı bilinmektedir.

Nebi Özdemir (2016: 264), toplumun konuşmaktan çekindiği, bilinç dışına attığı cinsellikle ilgili durumlar yeri ve zamanı geldiğinde sözlü bir boşalım ile toplumsal, bireysel iyileştirmeye katkı sınaacağını iddia eder. Karikatürdeki kadının aniden söz konusu müstehcen ifadeyi haykırması Özdemir’in dile getirdiği psikolojik rahatlama ile ilintili olduğu söylenebilir. Soner Derse ise (2019: 73), cinselliğin karikatürün temel konularından birisi, yaşamın zevk verici bir olgusu olduğunu ve bastırılan, toplumda konuşulması ayıplanan cinsel hususların karikatürler vasıtasıyla gün yüzüne çıktığını ifade eder. İrdelenen karikatürün çizeri, cinselliğin toplumdaki kodlarına hâkim olduğu ve bu doğrultuda iki kahraman üzerinden gerekli mesajları verdiği görülür.



Karikatür 9: Fatih Solmaz, Penguen, 2005, 11. Cilt, Sayı 137.

Karikatürdeki konuşma üç kişi arasında geçmektedir. Erzincan'da boş bir devlet arazisine köylü görünümüne çiftçi iyi niyetle ağaç dikmektedir. Bunun üzerine takım elbiseli, çantalı, memur olduğu anlaşılan iki kişi ceza makbuzunu tebliğ etmek için çiftçinin yanına gelir. Cezayı uzatan birisi ironik bir şekilde "sapasağlam bir adamsın gece kondu diksene" der. Diğeri ise gülerken arkadaşının sözlerine katılır bir üslupla çiftçiyi alaya alır. Karikatür vasıtasıyla devlete faydalı olmak için ağaç diken bir "köylü" tip ile görevini suiistimal eden "memur" karşı karşıya getirilmiştir. Ağaç diktiği hâlde cezai işlem yapılan adama yasak olduğu hâlde gecekondu yapması teklif edilmesi ironik duruma örnek teşkil eder. Salvatore Attardo (2014: 103), sosyal, ekonomik, politik sıkıntıların oluşmasına neden olan kamu çalışanları karikatür vasıtasıyla halkın algısı doğrultusunda alaya alındığını belirtir. Çizer, toplumsal perspektifte karikatür aracılığıyla toplumsal düzenin bozulmasına sebep olanları başka bir deyişle rüşvet, haksızlık, yolsuzluk ile geçinenleri mizahi bir üslupla gülünç duruma düşürmüştür.

Rahatlama

Toplumsal kısıtlamaların yarattığı stres ve gerilim organizmada belli bir enerjinin birikmesine neden olur. Bu enerjinin salıverilmesi, başka bir deyişle rahatlama yoluyla serbest bırakılması gülme eylemini doğurur. Teorisyenler bu durumu Rahatlama Kuramı ile açıklamak için önceki kuramcılara atıfta bulunarak görüş bildirmişlerdir. Sigmund Freud'un geliştirdiği "Psikanalitik Kuram" söz konusu kuramın diğer bir ismidir.

Morreall'e göre (1997: 4), Shaftesbury, 1711 yılında The Freedom of Witand Humor (Nükte ve Mizahın Özgürlüğü) başlıklı çalışmasında Rahatlama Kuramı'nı ilk olarak dile getiren kişidir. Bireyler hangi sebep ile olursa olsun organizmaları baskılandığında kişi sıkıntılı bu durumdan kurtulmak için bir yol arayacak ve çözümü gülme yoluyla psikolojik boşalıda bulacaktır. Fikret Türkmen'in (1996: 50-51), kuramın tanımı ve oluşumu ile ilgili görüşleri şu şekildedir: "Tehlikeli ya da ıstırap verici herhangi bir durumun ortadan kalkmasıyla duyulan huzur, o olayın kişiye verebileceği zararın bertaraf edilmesi anlamına geldiğinden rahatlama hissi oluşturur. Bu durumda kontrol altında tutulan düşünceden, rahatsız edici durumdan ve bunların geriliminden kurtulma söz konusudur."

Toplumsal yaşamda bazı meselelerin konuşulması ayıplanmakta veya yasaklanmaktadır. Cinsellik bu konuların en başında gelmektedir. Aile içerisinde bastırılan cinsellik, organizmanın baskı altına alınmasına neden olur. Organizma hayati vazifelerini yerine getirmesi için “rahatlama” ihtiyacı duymaktadır. Sosyal yaşam içerisinde bireylerin bu problemi mizah/gülme ile çözdükleri görülmektedir. Konuşulması tabu görülen hususlar mizah tarzları vasıtasıyla toplum içinde rahatça konuşulur. Erkek ve kadınların kendi aralarında söz konusu yasak sayılan konular hakkında mizah çeşitlerinden özellikle fıkra ile psikolojik bir rahatlama yaşadığı bilinmektedir.

Sigmund Freud (1998: 178-180), *Espriler ve Bilinç Dışı ile İlişkileri* adlı eserinde, kuramın serencamına anlatan ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. Organizmada gülme için ayrılmış özel bir enerjinin olduğunu ve insanın bir haz göstergesi olarak güldüğünü ifade eder. Öte yandan tabu sayılan konular söz ile dile gelerek sinirsel enerji serbest bırakılarak gülme gerçekleşir.

Alberto Dionigi'ye göre (2012: 17) kuram, sinir sistemi ile ilgili bir olgu olup 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Şaka yoluyla bireyler konuşulması yasak olan konularda fikirlerini beyan ederek bir rahatlama sağlar. Öğüt Eker ise (2014: 23), mizah sonucu bireyin rahatlamasını sağlayan gülme ile kuram arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamıştır: “Gülmeyeyle gerginlik yerini rahatlamaya bırakır. Şaka, hafif tebessümle başlayıp kıkırdamayla devam eden ve daha sonra kahkahayla sonuçlanan bir dizi bedensel tepkiyi tetikler. Gülme esnasında salgılanması artan endorfin hormonu, kişinin kendini daha mutlu, daha iyi hissetmesini sağlar.” Sinirsel enerjinin serbest bırakılmasını daha iyi idrak edebilmek için Attardo'nun (2014: 567), “Rahatlama teorisi, kahkahanın, bir buhar kazanındaki basınç tahliye vanasının çalışmasına benzer şekilde sinir sisteminde işlev görür ve hiçbir şey için gerekli olmayan bastırılmış enerjii serbest bırakır” şeklindeki ifadesini bilmek gerekir. Yaratılış gereği insan, aynı zamanda psikolojik bir varlıktır. Bazı durumlarda stres ve gerginlik; fizyolojik, bilişsel ve duygusal rahatsızlıklara sebebiyet verebilir. Organizma kendisini sıkıntıya sokan bu durumdan kurtulmak için psikolojik rahatlamayı gülme ile gerçekleştirir. Stresten kurtulan kişi sağlıklı bir ruh hâline bürünür.

Kuram hakkında ileri sürülen görüşlere bakıldığında birbirine benzer ifade ve açıklamalar göze çarpmaktadır. Diğer kuramlardan farklı olarak bireyin sinirsel ve psikolojik durumu, bilinç dışı gibi özellikler teorisyenlerin açıklamaya çalıştığı hususlardır. Sinirsel enerjinin herhangi bir şekilde biriktiği yaygın bir görüştür. Mizah sonucu ortaya çıkan gülme ise bu enerjinin salıverilmesini kolaylaştırır. Enerji birikimini oluşturan durumlar sırasıyla cinsellik, bastırılan korkular olduğu iddia edilmektedir. Kent folkloru çerçevesinde irdelenen karikatürler, toplumun aksayan, bastırılan, tabu sayılan hususlarını işlediği görülmektedir. Kırdan kente göç eden insanların birçok sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal sorunlarla karşı karşıya gelmiştir. Söz konusu problemler organizmanın baskı altına alınması sonucunda strese yol açmaktadır. Toplumun aynası olan, çizgi ile sanat yapan karikatürist problemleri mizahi bir üslup ile dilsel ve görsel göstergeleri harmanlayarak toplumun tebessüm, kahkaha, gülme, protesto ve benzeri rahatlama işlevlerine katkı sunarak görevini yapar. Karikatürlerdeki icra sınırlı sayıdaki kahraman etrafında geçiyor gibi görünse de toplumun serencamını anlatmaktadır. Çizer, toplumun aksayan yönleri ile ilgili meseleleri seçtiği “tip” ve “kahraman” üzerinden gerekli iletileri halka ulaştırmaktadır.

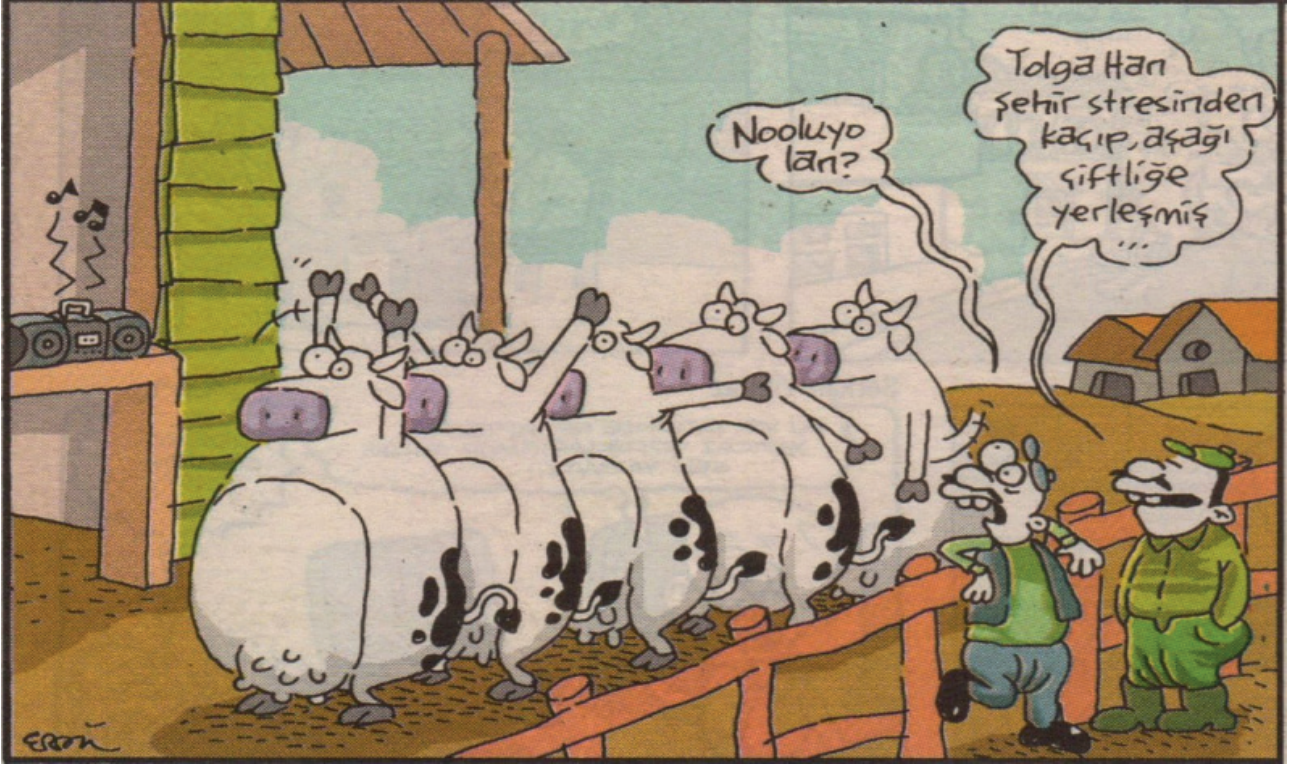


Karikatür 10: Yurdun Erdoğan, Penguen, 2004, 9. Cilt, Sayı 115.

Karikatürde kenti temsil eden göstergelerin kullanıldığı görülmektedir. İş ve İşçi Bulma Kurumu, Shell, Coca Cola, Borsa, Loto Toto, Piyango çizerin kullandığı kenti ifade eden imgelerdir. Karikatür kahramanı yaşlı, cılız ve üzgün bir kişidir. Kentteki ekonomik sorunların kendisini etkilemesi ile çıkış yolunu piyango biletinde aradığı aşıkârdır. Kişide biriken stresin yoğun olduğu ve “milli piyanonun çıkma hissi” organizmayı rahatlattığı ve karikatürün Rahatlama Kuram’ı için uygun örnek olduğu görülmektedir. Küreselleşme ile birlikte kentlerde kapitalist sistemin yaygınlaşması insanların az ücret ile çok çalışması gibi sonuçları ortaya çıkarmıştır. Çizer, kapitalist sistemini vurgulamak için karikatürde dünyanın tanınan firmalarını çizmiştir. Öte yandan karikatür kahramanı dışındaki insanlar iş bulmak için kurum önünde kalabalık oluşturduğu bir kısmının ise “loto-toto” sırasına girdiği görülmektedir.

Tayanç (2021: 15), toplumsal kırılmaların yaşanmasında kentleşme ve küreselleşme olgusunun başı çektiğini ve nüfusun kalabalıklaşması ile birlikte şehirlerin metalaştığı şeklinde; Salih Ünüvar (2020: 80), 1960 yılından sonra kent hayatı ile ilgili sorunların “küreselleşme, neoliberalizm, postmodernizm” etkisi ile giderek arttığı biçiminde; Giddens ise (2013: 113), kapitalizmin ücret ile çalışan işçiler üzerindeki etkisi hane halkının yaşam biçimlerini etkilediği anlamında görüş bildirir. Dünden bu güne küreselleşme ve kapitalizm gibi olgular toplumun geçim dünyasında baş aktör olmuştur.

Karikatürdeki “kahramanın”, “düzen ağzıma s...” şeklindeki ifadesinin gösterge bilimsel alt/üst metni okunduğunda “kapitalizm ve küreselleşme”ye vurgu yapılmaktadır. Karikatürler sayfalarca anlatılmak istenen durumu birkaç görsel gösterge ve dilsel dizgeye rahatça sıkıştırır. Kentlerdeki sanayileşme karikatürlerde sıkça irdelenmiştir. Fabrikaların açılmasıyla birlikte köyden kente göç edenler rahat bir yaşam hayali ile geldikleri şehirde hayal kırıklığına uğramıştır. Weber (2022: 131), “kentlerin geniş ekonomik fırsatları, kent sakinlerinin sömürülmelerinde ortak bir çıkar oluşturmuştur” şeklindeki açıklaması kent insanının yaşadığı problemleri algılamak için önemlidir. Çizer, karikatürde kent imgeleri üzerinden verdiği mesajla kırdan kente göç eden insanları ironik bir üslupla uyarılmaktadır. Çünkü iş bulma kurumu ve birçok dünyaca tanınan şirketin olduğu yerde birisi çözümü “milli piyango” biletinde arıyorsa durumun ironikliği ortadadır.



Karikatür 11: Erdil Yaşaroğlu, Penguen, 2005, 13. Cilt, Sayı 157.

Karikatür iki kişi ve inekler arasında geçmektedir. İneklerin sahibi şaşkın bir şekilde, ismi "Tolga Han" olan isimli ineğin kaybolduğunu görüp "Nooluyo lan?" der. Ayrıca ineklerin müzik eşliğinde oynadığı da göze çarpmaktadır. Arkadaşı ise elleri cebinde ineğin şehir stresinden kaçarak çiftliğe gittiğini söyler. Çizer, kişileştirme sanatını kullanarak hayvanlar üzerinden insanlara mesajlar vermiştir. Hayvanın bile sıkıldığı şehre insanların gıpta ile bakması eleştirilmektedir. Mehmet Çevik (2018: 13), "... Herhangi bir zümrenin temsilcilerinden hayvanlara hatta çeşitli cansız ya da soyut kavramlara varıncaya kadar herkes, kişileştirme yoluyla her şey fıkraların şahıs kadrosunda yer alabilir" biçimindeki görüşü fıkralar için söylemiş olsa da aynı durum karikatür için de geçerlidir. Çizer, mizahi kurguyu genişletmek gülmenin etkisini artırmak ve ironiyi ortaya çıkarmak için kişileştirme sanatına başvurmuştur.

Sonuç

Karikatürler toplumsal belleğin taşıyıcı kolonlarına benzetilebilir. Halk yaşamının irdelendiği çok sayıda karikatür dergisi yayımlanmıştır. Dergilerde insan hayatının serencamını gösteren ritüel ve uygulamalar "grafik/çizgi" sanatı ile işlenerek halk yaşamının bir yönü ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Çalışmada Penguen dergisinin "2002-2006" yılları arasındaki sayılar incelenmiştir. Karikatüristler çizimlerinde kent folkloru bağlamında "imge, metafor, gösterge, dizge" vasıtasıyla ve alt/üst metinlere yerleştirdiği kodlar sayesinde halkın sosyal, kültürel, ekonomik, tarihî ve siyasi durumunu açıkça yansıtmışlardır.

Karikatürlerin mizah kuramları çerçevesinde incelenmeye uygun fazlaca malzeme sunduğu tespit edilmiştir. Fakat çalışma "kent folkloru ve kentleşme" ile ilgili karikatürlere indirgenildiğinde kuramlara uygunluğun azaldığı görülmüştür. Penguen'in 2002-2006 yılları arasında yayımlanan sayılarından seçilen belli sayıdaki karikatür sırasıyla "Uyumsuzluk, Üstünlük ve Rahatlama Kuramlarına" uygun örnekler taşımaktadır. Karikatürlerde dilsel dizgelerin az olmasından dolayı kuramlara göre yorumlama yapılırken görsel gösterge ve imgeler üzerinden yorumlamalar yapılmıştır. İmge ve metaforların kişiye sunduğu belli bir anlam olmasına rağmen her görsel aynı kişiye aynı yorum imkânını vermeyeceği de tespitler arasındadır.

Görsel metinlerin sayfalarca yazıdan daha etkili bir kanıt sunduğu bilgisinden hareketle incelenen karikatürlerin kırdan kente göçü çizgiler vasıtasıyla vurguladığı görülmüştür. Birinci amacın takipçilerin gülmesi değil tam aksine gerekli toplumsal mesajın verilerek halkta bir dengeleme işlevinin yerine getirilmesidir. Başka bir deyişle karikatürler üzerinden toplumsal normlara uygun tutum ve davranış sergilemeyen kişiler “çirkin çizilen çizgilerle” gülünçleştirilerek cezai yaptırımın uygulandığı göze çarpmaktadır. Böylece karikatürler aracılığıyla kargaşa ve çatışmaya mahal vermeden toplum normlarına uygun olmayan hâl ve hareketlerin ifşa edildiği açıktır.

İncelenen karikatürlerde kentleşme ile ilgili birçok problemin ortaya çıktığı görülmektedir. Şehirdeki sıkıntıların başında “konut problemi, maaşların düşüklüğü, yeşil alanların azlığı, çok sayıda gökdelen ve binalar, eğitim olanaklarının eksikliği, siyasilerin ilgisizliği, belediyelerin yetersizliği, kültür şoku, hırsızlık, yolsuzluk, modern yöntem ve teknolojinin gelişmesi ile oluşan işsizlik, sokaklarda oluşan şiddet, gecekondulaşma” göze çarpmaktadır. İrdelenen karikatürler söz konusu sorunları seçtiği “tip”, ve “kahramanları” çizgi ile sanatlaştırarak gerekli iletileri topluma vermeye çalıştığı bulgulanmıştır. Öte yandan cesur bir şekilde mizahın zırhı aracılığıyla yöneticileri de yerdığı görülmektedir.

Karikatür, mizah çeşitlerinden birisidir. Görseller birkaç kişi üzerinden işlense de aslında kastedilen toplumdur. Çekirdeğini yaşamış vakalardan alan karikatürler “çizgide kullanılan tipler” aracılığıyla topluma “kıssadan hisse” çıkarma işlevi verilmiştir. Karikatüristin çizdiği görseller yorumlandığında “ironi, yergi, alay, tahkir, istihza” gibi mizah üslupları görülmektedir. Öte yandan karikatüristin mizahın gücünü artırmak için yerel ağız özelliklerini kullanırken aynı zamanda argo ve müstehcen ifadeler yer verdiği de gözlemlenmiştir.

Karikatürler aynı zamanda sözlü mizahın görsel mizaha dönüştüğünün kanıtı olabilir. Kültürel kodlardan beslenen çizimlerde bellekteki arşiv, çizgi vasıtasıyla belli bir amaç için kullanılmıştır. Karikatüristler çizimlerinde vermek istedikleri mesajlara, insanların yanında hayvanları da dâhil ederek kişileştirme sanatını kullanma suretiyle ironik bağlamda çizginin gücünü artırmaya çalıştığı görülmüştür. Ayrıca incelenen karikatürlerdeki görsel ve dilsel imgeler yorumlandığında çizerin hangi dönemi anlattığına dair ipuçları da ortaya çıkar.

Kaynaklar

- Abrahamson, Mark. (2023). *Kent Sosyolojisi Küresel Bir Giriş*. (çev. Tuba Kara). İstanbul: Küre Yayınları.
- Adıgüzel, Yusuf ve Tekgöz, Nursen. (2020). “Göç”. *Kent Çalışmalarına Giriş Kır, Kent ve Göç Sosyolojisi*. (ed. Murat Şentürk ve Yusuf Adıgüzel). Ankara: Nobel Yayınları, 303-351.
- Artun, Erman. (1996). *Günümüzde Adana Âşıklık Gelenegi (1966-1996) ve Âşık Feymani*. Adana: Adana Valiliği.
- Attardo, Salvatore. (2014). *Encyclopedia of Humor Studies*. California: SAGE.
- Balkış Baymur, Feriha. (2017). *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Brummett, Palmira. (2000). “Köpekler, Kadınlar, Kolera ve Sokaklardaki Diğer Tehditler: Osmanlı Meşrutiyet Basınında Karikatür Yergisi (1908-1911)”. (çev. Özcan Kabakçoğlu). *Güldiken Mizah Kültürü Dergisi*. 20: 53-72.
- Çevik, Mehmet. (2018). *Abdal Fıkraları Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Derse, Soner. (2019). *Türk Sinemasında Mizah*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Dionigi, Alberto. (2012). “Humor in Psychotherapy.” *Humor and Health Promotion*. (ed. Paola Gremigni). New York: Nova Science Publishers, 189-213.
- Dundes, Alan. (2006). “Halk Kimdir?”. (çev. Metin Ekici). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. (hızl. M. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayınları, 11-26.
- Durkheim, Emile. (2019). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ekici, Metin. (2008). “Gülme Teorileri ve Nasreddin Hoca Fıkraları.” *21. Yüzyılı Nasreddin Hoca ile Anlamak Uluslararası Sempozyum Akşehir, 8-9 Mayıs 2008 Bildiriler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 271-281.
- Feinberg, Leonard. (2014). “Mizahın Sırrı.” *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (hızl. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır Teke). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 279-289.

- Freud, Sigmund. (1998). *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*. (çev. E. Kapkın). İstanbul: Payel Yayınları.
- Giddens, Anthony. (2013). *Sosyoloji Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş*. (çev. Ülgen Yıldız Battal). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Hobbes, Thomas. (2007). *Leviathan*. (çev. S. Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karpat, Kemal Haşim. (2003). *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*. (çev. Abdulkerim Sönmez). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Koç Aslan, Saliha vd. (2018). *İyileşme ve İyileştirmede Gülümsemenin Gücü*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Koestler, Arthur. (1964). *Mizah Yaratma Eylemi*. (çev. Sevinç Kabakçioğlu ve Özcan Kabakçioğlu). İstanbul: İris Yayınları.
- Lefebvre, Henri. (2023). *Kentsel Devrim*. (çev. Selim Sezer). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Metin Basat, Ezgi. (2014). *Sözlü Kültürün Mizaha Yansıması*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi. Ankara.
- Morreall, John. (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak*. (çev. K. Aysevener ve Ş. Soyer). İstanbul: İris Yayınları.
- Mumford, Lewis. (2023). *Tarih Boyunca (Kökenleri, Geçirdiği Değişimler ve Geleceği)*. (çev. Gürol Koca ve Tamer Tosun). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Oğuz, Mehmet Öcal. (2001). "Kentlerin Oluşumu ve Gelişimi Süreçlerinde Türk Halkbilimi." *Millî Folklor*, 7/52: 46-49.
- Olgunsoy, Berna ve Temiz, Ceren. (2008). "Nasreddin Hoca'nın Günümüz Mizah Dergilerindeki Yeri Nedir?" . 21. *Yüzyılı Nasreddin Hoca ile Anlamak Uluslararası Sempozyum Akşehir, 8-9 Mayıs 2008 Bildiriler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 561-575.
- Oran, Fatma. (1998). "Fuarın Onur Konuğu Turhan Selçuk: Az Çizgide Kaçamak Yoktur." *Grafik Mizah*. (ed. Turhan Selçuk). İstanbul: İris Yayınları, 237-247.
- Öğüt Eker, Gülin. (2014). *İnsan Kültür Mizah*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özdemir, Nebi. (2016). "Mizahın Kaynağı Olarak Kalıplar ve Farklılıklar Kapsamında Toplumsal Eleştiri: "Biz Türkler" ve "Yurdum İnsanı." *Türk Edebiyatında Mizah Sempozyumu*, 13-15 Mayıs 2016. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 693-735.
- Özdemir, Nebi. (2017). *Kültür Bilimi ve Yönetimi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Paulos, John Allen. (2014). *Matematik ve Mizah*. (çev. Tuncer Doğan). Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Ruch, Willibald. (2008). "Psychology of Humor." *The Primer of Humor Research*. (ed. Victor Raskin). Berlin: Walter de Gruyter, 17-101.
- Selçuk, Turhan. (1998). *Grafik Mizah*. İstanbul: İris Yayınları.
- Selçuk, Turhan. (2002). "Gülünç Nedir." *Gülmenin Kitabı*. İstanbul: Yazı-Ses-Görüntü Yayınları, 105-113.
- Şatiroğlu, Ayşen. (2020). "Gecekondu." *Kent Çalışmalarına Giriş Kır, Kent ve Göç Sosyolojisi*. (ed. Murat Şentürk ve Yusuf Adıgüzel). Ankara: Nobel Yayınları, 273-303.
- Tayanç, Mehmet. (2021). *Kent İmgesi ve Kent Kimliği*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Tunç, Mustafa Şekip. (2019). *Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz*. Ankara: Çizgi Kitabevi.
- Tural, Sadık Kemal. (1990). "Nekre ve Nükde Kavramlarının Kültür İçindeki Yeri ve Fonksiyonları". *Fikri ve Felsefi Yönüyle Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri*, 11 Temmuz 1990. Akşehir: İl Kültür Müdürlüğü, 52-56.
- Tural, Sadık Kemal. (1993). *Edebiyat Bilimine Katkılar*. Ankara: Ecdad Yayınları.
- Türkçe Sözlük* (2009). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkmen, Fikret. (1996). "Modern Mizah Teorilerine Göre Nasreddin Hoca Fıkralarının Yorumu." *Uluslararası Nasreddin Hoca Bilgi Şöleni Sempozyum Bildirileri*, 24-26 Aralık 1996. İzmir: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 47-53.
- Usta, Çiğdem. (2009). *Mizah Dilinin Gizemi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ünüvar, Salih. (2020). "Kır." *Kent Çalışmalarına Giriş Kır, Kent ve Göç Sosyolojisi*. (ed. Murat Şentürk ve Yusuf Adıgüzel). Ankara: Nobel Yayınları, 71-117.
- Weber, Max. (2022). *Kent*. (çev. Vedat Ahsen Coşar). Ankara: Dorlion Yayınları.
- Yıldırım, Dursun. (2016). *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Karikatür Kaynakları

- Karikatür 1:** Selçuk Erdem, Penguen, 2003, 5. Cilt, Sayı 61.
Karikatür 2: Erdalabi-Kamuran, Penguen, 2006, Sayı 171.
Karikatür 3: Selçuk Erdem, Penguen, 2002, 1. Cilt, Sayı 66.
Karikatür 4: Erdil Yaşaroğlu, Penguen, 2005, 11. Cilt, Sayı 135.
Karikatür 5: Erdalabi-Kamuran, Penguen, 2006-2, Sayı 171.
Karikatür 6: Burak Akkul-Kamuran, Penguen, 2006, Sayı 210.
Karikatür 7: Erdil Yaşaroğlu, Penguen, 2003, 3. Cilt, Sayı 126.
Karikatür 8: Serkan Altuniğne, Penguen, 2004, 8. Cilt, Sayı 103.
Karikatür 9: Fatih Solmaz, Penguen, 2005, 11. Cilt, Sayı 137.
Karikatür 10: Yurdun Erdoğan, Penguen, 2004, 9. Cilt, Sayı 115.
Karikatür 11: Erdil Yaşaroğlu, Penguen, 2005, 13. Cilt, Sayı 157.

HALK İNANÇLARININ AKTARILMASINDA SOSYAL MEDYANIN ETKİSİ

Ahmet Tacetdin HALLAÇ*

Mehtap MÜÇÜK KOTAN**

Giriş

Dijital dünya ve teknoloji ekseninde doğan sosyal medya platformlarının son derece hızlı bir şekilde yükselişi, folklor araştırmaları perspektifinde önemli bir araştırma alanı oluşturmaktadır. İki önemli nokta üzerinden, folklor ve dijital çağ ile modernite ve modernizmin folklor araştırmalarındaki etkilerini anlamak veya anlamaya çalışmak bu araştırma alanını elverişli hâle getirmek için önemlidir. Bunlar, aynı zamanda folklorun karşılaştığı iki önemli geçiş noktasıdır. Modernizm, geleneksel değerleri ve iletişim biçimlerini sorgulayan bir yaklaşımı temsil ederken modernite ise bu değişikliklerin genel toplumsal dönüşümle nasıl ilişkilendirildiğini ele alır. Dolayısıyla, folklor araştırmaları açısından, modernizmin ve modernitenin folklorun evrimi üzerindeki etkilerini anlamak ve bu kavramları dijital çağın getirdiği değişikliklerle bağdaştırmak, bu alandaki çalışmaların önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

18 ila 20. yüzyıl arasındaki dönem, dünya tarihinde dikkat çekici bir periyot olarak öne çıkmaktadır. Bu dönemde sosyal, ekonomik, siyasi, dinî ve kültürel değişimler neredeyse küresel çapta yaşanmıştır. Aydınlanma hareketi ve rasyonalizm gibi düşünsel akımlar, geleneksel otoriteye karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış ve insanları bilim, akıl, özgürlük ve insan hakları gibi temel değerlere yöneltmiştir. Sanayi Devrimi ve teknolojik ilerleme, üretimi ve iletişimi kökten dönüştürmüş, ekonomik yapıları değiştirmiş ve yaşam tarzlarını etkilemiştir. Aynı dönemdeki politik hareketler, bağımsızlık mücadeleleri ve savaşlar ulusal sınırları yeniden çizmiş ve dünya siyasetini şekillendirmiştir. Ulaşım ve haberleşme teknolojilerinin gelişimi, insanların daha önce erişemediği bölgelere seyahat etmelerini ve farklı kültürlerle etkileşimde bulunmalarını kolaylaştırmıştır. Ayrıca toplumsal hareketler ve aktivizm, insan hakları, kadın hakları, işçi hakları ve ırk eşitliği gibi kitlesel değişimleri hızlandırmış ve *daha adil bir dünya* anlayışını inşa etmeye başlamıştır. Bu faktörler, Aydınlanma, laiklik, rasyonalizm, pozitivizm, Marksizm, sosyalizm, sekülerizm, ateizm, natüralizm, feminizm, nasyonalizm, sosyal evrim teorileri, modernite ve modernizm gibi fikirlerin yayılmasını hızlandırarak bu dönemin önemini daha da artırmıştır.¹

Folklorun bir bilim dalı olarak doğuşu, işte 19. yüzyıldaki bu toplumsal değişimler ve modernleşme süreçleri arasında gerçekleşmiştir. Bu yüzyıl, toplumsal değişimler ve modernleşme süreçleriyle büyük dönüşümlere sahne olmuştur ve bu dönemin içinde folklorun doğuşu oldukça dikkat çekici bir olaydır. Bu dönemde, ulusal kimlik inşası açısından önemli bir rol oynayan folklor, aynı zamanda yok olmaya

* Dr. Öğr. Üyesi. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, Sivas/Türkiye. ahmedhallac@outlook.com ORCID: 0000-0002-5569-9766.

** Öğr. Gör. Dr. Kafkas Üniversitesi TÖMER, Kars/Türkiye. mehtapmucuk@kafkas.edu.tr ORCID: 0000-0002-7315-2588.

¹ Dönemin etkilerini, modernitenin geldiği noktada sosyal yapı, cinsiyet ilişkileri, ekonomi, siyaset ve kültür gibi alanlarda nasıl bir etki yarattığını tartışan şu kaynağa bakılabilir: Evans, 2007. Modernizmin ve modern düşüncenin yükselişini ve etkilerini de ele alan şu çalışmaya bakılabilir: Johnson, 1991. Folklorun modernite ile nasıl etkileşime girdiğini ve modern dünyadaki değişimlerin folklor üzerindeki etkilerini değerlendiren çalışma için bk. Bauman, 1983.

yüz tutan yaşayan kültürün miras alınması gerektiğini vurgulamıştır. Fakat yok olmaya yüz tutan geleneksel bilginin daha önceki dönemlerde yapılan derlemelerinin aksine on dokuzuncu yüzyıl işlerin gerçekten zorlaştığı bir dönemdir (Gross, 1992: 80).² 1888 yılında ilk sayısı yayımlanan *Journal of American Folklore*, inançlar ve batıl inançların derlenmesinin gelecek nesillere miras bırakılmasının yanı sıra, toplumun *kendi iyiliği* için hayati bir öneme sahip olduğunu dile getirmiştir. Bu derginin yayınları, *modern dünyanın tekdüzeliği içinde kaybolmaya yüz tutacak* olan bu kültürel mirasın korunması gerektiği fikrini pekiştirmiştir (1888:6).

Bu beyanlar aslında folklorun doğasında önemli bir dönüm noktasıydı. Ancak, bu dönemdeki zihinsel ve kültürel değişimler, folklorun geleceğini karmaşıklaştırdı. Pozitivizm ve rasyonalizmin yükselişi, bilimsel düşünceyi öne çıkardı ve geleneksel halk inançlarını bilim-dışı olarak gösterdi (Çobanoğlu, 2015: 38). Bu, folklorun modern bilimlerdeki yerinin sorgulanabilir hâle gelmesine ve modernizmin aydınlanma ve bilimsel düşünceyle çatışmasına yol açtı. Dolayısıyla, geleneksel folklor, modern dünyanın hızla değişen dinamikleri karşısında bazen göz ardı edildi veya sadece nostaljik bir bakış açısıyla ele alındı. Bu süreç, folklorun doğuşunun karmaşıklığını ve o dönemin çelişkilerini yansıtmaktadır.³ Bir yanda, geçmişin ve geleneklerin korunması için duyulan güçlü bir arzu vardı, ancak diğer yanda modernizmin getirdiği bilimsel ve rasyonel düşünceyle başa çıkmak gerekiyordu. Bu, folklorun nasıl bir süreçte şekillendiğini anlamamıza ve kültürel mirasın nasıl korunduğunu kavramamıza yardımcı olmaktadır.

19.yy'da folkloristlerin yanı sıra sosyal bilimciler, geleneği/kültürel mirası kurtarmada tarihselci (historism) ve gelenekselci (traditionalism)⁴ olarak iki yol izliyordular. Çünkü Aydınlanma filozoflarının gelenek ve "gelenekselcilik karşıtlığı" açıklı ve ampirizm ya da rasyonalizm gibi diğer entelektüel hareketlerde olduğu gibi sadece örtük değildi. "Geleneksel" olarak etiketlediği her şeye karşı kendisinden önceki tüm hareketlerden daha aktif bir düşmanlık, daha açık bir saldırganlık sergilemiştir." Böyle bir sürecin etkileri devam ederken (Gross'un ifadesiyle) "kurtarma operasyonları" başlamıştı ve tarihselcilerle yalnızca "kaybolmakta olan geleneklerin en küçük olgusal detaylarını tamamen yok olmadan önce yeniden toplama görevi değil, aynı zamanda gelecek nesiller için geleneklerin hissini ve dokusunu koruma görevi de verilmişti." Ancak onların anlayışına göre zaman "geri dönderilemez"dir ve bundan dolayı "tarihselciliğin bir zamanlar geleneğin gerçek deneyimini salt bilgiye dönüştürmekten başka seçeneği yoktu" (Gross, 1992: 80). Gelenekselciler ise geleneğin tekrarlanabilir olduğunu düşünüyorlardı fakat bu ideolojinin yöntemleri ve anlayışları sert ve zorlayıcıdır.⁵

Gelenek, tarihsel mirası muhafaza etmenin yanı sıra sürekli bir değişimi içinde barındıran dinamik bir kavramdır. Toplumların geçmişi ve kökenlerini yansıtarak varlığını sürdüren gelenekler, bu süreçte içsel veya dışsal etkenlerin etkisi altında farklı yorumlar, uygulamalar ve anlamlar kazanabilirler. Bu, geleneklerin sabit ve değiştirilemez olmadığını, aksine toplumsal değişimin bir sonucu olarak evrildiğini göstermektedir. Gelenekler, toplumların kimliklerini ve değerlerini yansıtanın yanı sıra, tarih boyunca yaşadıkları değişimlere uyum sağlama yeteneği sayesinde canlı bir fenomen olarak varlığını sürdürmek-

² Aydınlanma döneminin filozofları için geleceğin inşası, "toplumsal iyileştirme" anlamını taşıyordu ve bu da onların anlayışına göre geleneğin bütünüyle ortadan kaldırılmasıyla mümkündü (Gross, 1992: 35). 17.yy'dan 18.yy'a geçişi "Ne bundan daha büyük bir tezat, ne de daha süratli bir intikal görülmüştür." cümlesiyle ifade eden Hazzard (1973: VII), iki dönem arasındaki farkın gelenek, manevi hayata bağlılık ile bunların zıddı olarak belirdiğine dikkat çekmiştir.

³ Hunter (2020) çalışmasında İngiltere'deki Aydınlanma döneminin, bilim ve rasyonel düşüncenin yükselişi ile geleneksel batıl inançların gerilemesine yol açtığını ve bu çatışmanın dönemin önemli bir özelliği olduğunu vurgulamaktadır. Aydınlanma, bilimsel yöntemlerin ve rasyonel düşüncenin benimsenmesiyle birlikte geleneksel batıl inançları sorgulamış ve azaltmıştır. Bu, modern bilim ve düşünce ile geleneksel inançlar arasındaki çatışmanın bir örneğidir.

⁴ René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon'un temsil ettiği Tradisyonizm ekolüyle karıştırılmamalıdır. Jaroslav Pelikan, gelenek ile gelenekçiliği şu ifadelerle tanımlamıştır: Gelenek ölümlerin yaşayan inancıdır; gelenekçilik ise yaşayanların ölü inancıdır (Carey, 1989: 57).

⁵ Traditionalizm, bir ideoloji olarak, mevcut durumu reddeden ve alternatif bir yaşam biçimi için geçmiş geleneklere bakan bir yaklaşımdır. Ancak, bu bakış açısı romantik veya kaçkın değil, militan ve eylemci bir tutum içerir. Traditionalizm, geçmişi zorla yeniden getirmeye çalışır, yani geçmişi tekrar canlandırmak ister. Bu yaklaşım, geçmişteki geleneklerin, modernitenin yerini alması gerektiği inancına dayanır (Gross, 1992: 78). Traditionalistler, geçmiş geleneklerin, basit, daha iyi ve ahlaki olarak daha sağlıklı bir dünyayı temsil ettiğini savunurlar. Ancak, bu yaklaşımın Nazi Partisi gibi ideolojilere etki ettiği ve romantizmin etkisi altında olduğu dönemler olmuştur. Nazi Partisi, Alman köylülerini romantik bir şekilde idealize etti ve onları kırsal yaşamın sembolleri olarak gösterdi. Ayrıca "Volksgemeinschaft" kavramını kullanarak ırksal birlik oluşturmaya çalıştı. Daha fazla bilgi için bkz. Welch, 2004.

tedirler.⁶ Gelenek, statik olmayan bir kavramdır ve yeniden yorumlama, dönüşüm ve değişimle yeni biçimlere, anlamlara ve bağlamlara olanak tanır. Değişim, gelenekle bütünleşmiş doğal bir süreçtir ve gelenek hem tekrarlayan hem de dönüşen bir dinamik olarak görülmelidir. Bu kavramın çoklu anlamlılığı değişim bağlamında çeşitli yorumları ve anlayışları içerir. Gelenek, öz-eleştiri aracılığıyla yeniden bağlamlandırılabilir ve yeniden yorumlanabilir, bu da sürekli evrimin ve estetik kimliklerin, değerlerin ve anlamların oluşumuna yol açar. Geçmiş metinlerle şimdiki metinlerin kesişimi, önceki metinlerin seslerinin mevcut metinde bulunabileceği bir eğilim yaratır ve bu da birden fazla ses ve anlam içeren melez metinlere yol açar. Netice itibarıyla gelenek, sabit ve değişmez bir varlık olmaktan ziyade, sürekli yeniden yorumlama, dönüşüm ve yeni anlamların ve bağlamların dâhil edilmesini içeren dinamik ve gelişen bir süreçtir (Ben-Amos, 1984; Piliang, 2008).⁷

Folklorun karşılaştığı ikinci zorlu ve karmaşık dönem ise dijital çağdır. Sözlü, yazılı ve performans nakillerinin yerini yeni enstrümanların aldığı bu yeni dönem, folklor araştırmalarında yeni bakış açılarını ve yeni tanımlamaları zorunlu hâle getirmiştir. Başka bir ifadeyle, folklorun yeni araştırma sahası teknoloji çağındaki dijital platformlardır. Yeni saha hem araştırma olanaklarını artırmıştır hem de halk bilimcilerin çözmesi gereken yeni soru ve sorunların keşfedilmesini sağlamıştır. Dundes (2005: 406), folklorun internet yoluyla modern dünyada daha canlı bir şekilde varlık gösterdiğini öne sürerek dijital ağın folklorun lehine bir gelişme olduğunu savunur. Kirshenblatt-Gimblett (2014: 102-104) ise elektronik iletişim ve dijital medyanın, folklor analizi üzerinde önemli etkilere sahip olduğunu ve bu etkilerin ise geleneksel kültürel üretimin yeni koşullarını yaratacağını, dolayısıyla folklor araştırmalarında geleneksel anlayışlar konusunda bir karışıklık olacağını öne sürmektedir. Özdemir (2008: 271, 305), âşıklık geleneği örneği üzerinden gelişen teknolojinin artı ve eksilerini zikrederek özgünlük, doğaçlama gibi geleneğin önemli unsurlarının değişime uğradığına dikkat çekmiştir. Öte yandan dijitalin tüketiciye sunduğu hazır modeller sayesinde ifadelerde özgünlüğün silikleşmesine de vurgu yaparak olumsuz etkiyi izah eder. Aslında pek çok halk bilimci dijital medyanın folklor alanı için fırsatlar ve zorluklar getirdiğini vurgulamıştır.⁸ Son yıllarda yapılan çalışmalar ise bu alanın halk bilimi için son derece verimli olduğunu göstermiştir.

Dijital Medya, Sosyal Medya

Sosyal medya, internet üzerindeki iletişim platformları olarak tanımlanabilir. Bu platformlar, kullanıcıların çeşitli içerikler oluşturmalarına, bu içerikleri paylaşmalarına ve diğer kullanıcıların ürettikleri içerikleri tüketmelerine olanak tanır. Temel olarak, sosyal medya kullanıcılarına kendi metin ve çoklu ortam mesajlarını oluşturma, düzenleme ve paylaşma yeteneği sunar. Sosyal medyanın işlevleri arasında kişisel profiller oluşturma ve yönetme, arkadaşlarınızla veya takipçilerinizle bağlantı kurma, içerikleri beğenme ve paylaşma, yorumlar yapma ve mesajlar gönderme gibi özellikler bulunur. Bu platformlar, kullanıcıların çevrimiçi kimliklerini oluşturmalarına ve bu kimlikler aracılığıyla diğer insanlarla etkileşimde bulunmalarına imkân tanır. Aynı zamanda farklı konularda tartışmalara katılmak, özel veya kamusal gruplara katılmak ve belirli ilgi alanlarında içerikleri takip etmek gibi aktiviteleri de destekler. Sosyal medyanın popüler örnekleri arasında Facebook, Instagram, Twitter, LinkedIn, Pinterest, YouTube ve Snapchat bulunur. Her bir platformun kendine özgü özellikleri ve kullanım amaçları vardır.

⁶ Geleneği bir kaynak (resource) ve işlem (process) olarak ele alarak geleneğin dinamik yönüne dikkat çeken bakış açısı için bkz. Cashman, vd., 2011.

⁷ Bununla beraber insanların yaşadıkları deneyimleri, küçük veya büyük gruba karşı aktardığı söylem veya performansları, sunum ve ritüelleri "gelenekselleştirme" (traditionalization) eğilimi göstermesi, geleneğin dinamik yönüne katkıda bulunan önemli bir unsurdur. Hymes (1975: 353)'e göre "Gelenekselleştirmek" evrensel bir ihtiyaç gibi görünmektedir. Bununla beraber gelenekselleştirme motivasyonları her zaman bir geleneğe bağlılık, nostaljik özlem, âdet gibi kültürel dokuyla tümleşik olmayı hedeflemez. Mesela, bir araştırmaya göre Kuzey Kafkasya bölgesinde, dinî ve geleneksel adetlere dayalı toprak ilişkilerinin resmî olarak yeniden düzenlenmesi, sadece geleneklere geri dönmek isteği değil, aynı zamanda ekonomik nedenlerle de tetiklenmektedir (Kazenin, 2015). Benzer şekilde bir ressam veya performans sanatçısı, beğeni toplamak için aynı motivasyona başvurabilir. Bazen ise Berman (2013)'ün önerdiği şekilde "gelenek icadı" olarak ortaya çıkabilir.

⁸ Bu bağlamda Dorst (1990)'ün makalesi önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Makale, dijital teknolojilerin folkloristlerin çalışmalarına ve yerel kültüre olan olası etkilerini öne çıkararak, bu teknolojilerin daha derin sonuçlarını göz önünde bulundurmanın önemini vurgulamaktadır.

Örneğin, Facebook genellikle kişisel ilişkileri sürdürmek ve ağ oluşturmak için kullanılırken Instagram ve Youtube daha çok görsel içerik paylaşımına odaklanır. Sosyal medya, bireylerin çevrimiçi varlıklarını yönetmelerine ve diğer insanlarla bağlantı kurmalarına yardımcı olan güçlü bir iletişim aracıdır. Aynı zamanda haberlerin, eğlence içeriklerinin ve bilginin hızlı bir şekilde yayılmasına olanak tanır. Bu nedenle, sosyal medya platformları günümüzde kültürel, kişisel ve ticari etkileşimlerin önemli bir parçası hâline gelmiştir.⁹

Dijital medya ile sosyal medya arasındaki temel fark, iletişim türlerinin doğasında bulunmaktadır. Dijital medya, genellikle tek yönlü bir iletişimi ifade eder. Bu, bilginin bir kaynaktan alıcıya aktarıldığı ve genellikle bu içeriği etkileme veya değiştirme yeteneğinin sınırlı olduğu bir iletişim şeklidir. Dijital medya platformları, resmî kaynaklar veya kurumlar tarafından üretilen içerikleri nihai kullanıcılara ulaştırır. Bu tür iletişim örnekleri televizyon yayınları, radyo programları, web siteleri ve dijital reklamcılık gibi platformlarda bulunabilir. Öte yandan, sosyal medya iki taraflı bir iletişimi teşvik eder. Kullanıcılar, kendi içeriklerini oluşturma, paylaşma ve diğer kullanıcılarla etkileşime girme yeteneğine sahiptirler. Sosyal medya platformları, kullanıcılara bir ses verir ve içeriği şekillendirme veya etkileme fırsatı sunar. Bu: Facebook, Instagram, Twitter, LinkedIn ve benzeri uygulamalar aracılığıyla gerçekleşir. Kullanıcılar metinler, fotoğraflar, videolar ve ses kayıtları gibi içerikleri hem kendi çevreleriyle hem de genel kamuya açık olarak paylaşabilirler. Dijital medya genellikle bilgi iletimine odaklanırken sosyal medya daha fazla etkileşim ve kişisel içerik paylaşımına odaklanır. Bu iki iletişim türü arasındaki temel fark, iletişim akışının yöntemi ve kullanıcıların içerikle etkileşimi üzerindeki kontrol seviyelerinde yatar.¹⁰

İnternetle birlikte gelişen dijital iletişim enstrümanları, taşınabilir ve ulaşılabilir olmasının getirdiği kolaylıkla folklor öğelerini dağıtım ve yayılım ağına dâhil ederek geleneği daha önce görülmemiş bir konauma getirmiştir. Elbette her şey kültür unsurlarının yayılması, sürdürülmesi ve yaşatılmasını yansıtan olumlu gelişmelerden ibaret değildir; yeni alan yeni ivmelerle yeni sorunları da beraberinde getirmiştir. Dijital medya, tek taraflı bir aktarım enstrümanı olarak öncelikle televizyon ve radyo ile kültürel öğeleri gerek olduğu gibi gerekse kurgusal yollarla kitlelere ulaştırırken internet, genişleyen mecrasıyla ve özellikle de sosyal medyanın hızla toplumsal kabul görmesiyle bireylerin tek tek katılımcı olabilme imkânını doğuran simülatif bir alan meydana getirmiştir. Karmaşıklaşan bu yeni ortam için ise artık *internet-lore*, *netlore*, *postfolklore* veya *neofolklore* gibi adlar verilmiştir.¹¹

İnternetin yükselişi, folklor üzerinde çeşitli önemli etkiler meydana getirmiştir. Folklor, inançlar, hikâyeler, müzik ve sanat gibi unsurları içeren bir kültürel mirası ifade eder ve şu anda bu miras dijital formatlarda saklanmakta ve küresel düzeyde yayılmaktadır, böylece erişilebilirliği artmaktadır. Geleneksel halk hikâyeleri şakalar ve gelenekler, çeşitli internet topluluklarında yeniden yorumlanmakta ve günümüz yaşamıyla daha uyumlu hâle getirilmektedir. Bu, folklorik kavramların çağdaş yaşamla daha iyi uyum sağlayacak şekilde dönüştürülmesine ve “dijital folklor” veya “netfolklor” olarak adlandırılan yeni bir kategori yaratılmasına yol açmaktadır. İnternet, forumlar, sosyal medya platformları ve bloglar gibi çevrimiçi alanlar aracılığıyla bireylerin folkloru paylaşmalarına ve bu mirasla etkileşimde bulunmalarına olanak tanımaktadır, böylece sanal topluluklar inşa edilmektedir. Dijital folklor, gele-

⁹ Bir kavram olarak sosyal medyanın tanımları, işlevleri gibi temel konulara odaklanan şu çalışmalara bakılmalıdır: Kaplan ve Haenlein, 2010; Kietzmann, vd., 2011; Kasturi ve Vardhan, 2014; Davis, 2016; Manning, 2014; Treem vd., 2016; Wolf, vd., 2018.

¹⁰ Sosyal medya kavramı, internet literatürüne göre “web 2.0” kategorisine dâhil edilmektedir. Bu taksonomiye göre World Wide Web (www)’in ilk evresi bilgi sunumunu içeren “web 1.0”dir. 1990’ların başından 2000’li yıllara kadar gelen süreçte internet kullanıcıları ekseriyetle bilgi sunumunun tüketicileridir. Takip eden yıllarda internet kullanıcıları içerik üretme, paylaşma ve diğer kullanıcılarla etkileşime geçme imkânlarına sahip oldu. İşte bu dönem “web 2.0” adını almaktadır ve sosyal medya bu sürecin bir parçasıdır. Kavram, 2005 senesinde Tim O’Reilly tarafından icat edilmiştir (Fuchs, 2014: 32; Song, 2010). Sosyal medya ve dijital medya arasındaki farklara değinen ve aynı zamanda sosyal medyanın Marx, Weber, Durkheim’in sosyalik kavramlarına göre yapılan incelemesini içeren şu sayfalara bakılabilir: Fuchs, 2014: 31-49. Geleneksel medyanın tavrını ve dijital medya ile internet karşısında kullanıcıların davranışlarını kapsamlı bir şekilde ele alan çalışma için bk. Jenkins, 2006a. Örneğin, geleneksel medya, sosyal medya ve reklamcılıkla ilgili tüketici davranışını şöyle açıklar: Tüketiciler sadece medyayı izlemekle kalmıyor, aynı zamanda ister belirli bir ürüne olan tutkularını ilan eden bir tişört giymek, ister bir arkadaşlarına bir ürünü tavsiye eden bir tartışma listesine mesaj göndermek ya da internette dolaşan bir reklamın parodisini oluşturmak olsun, medyayı birbirleriyle paylaşıyorlar. İfade, markaya yapılan bir yatırım olarak görülebilir ve sadece ona maruz kalmak anlamına gelmez (Jenkins, 2006a: 68).

¹¹ Bu terimler, internet kültürü içinde ortaya çıkan ve yayılan hikâyeler, şakalar, imgeler, videolar, sözler ve diğer kültürel öğeleri ifade etmek için kullanılır. Bununla beraber internetin tür oluşturan bir işlevinin olduğuna da dikkat çekilmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Burkhart ve Schmidt, 2009.

neksel folklorun yayın modeline kıyasla daha fazla etkileşimi içeren bir yapısıyla dikkat çeker; izleyiciler gerçek zamanlı bir şekilde katılarak folklorik öğeleri değiştirme ve genişletme fırsatına sahiptirler. İnternet, folklorun hızlı iletimini büyük ölçüde artırmıştır; dijital araçlar sayesinde folklor metinleri neredeyse anında dünya genelinde yayılabilir hâle gelmiştir. Buna ek olarak, memler,¹² creepypasta,¹³ viral meydan okumalar ve internet şakaları gibi yeni folklor biçimleri, internet çağında doğmuş ve geleneksel folklorla etkileşimde bulunan örneklerdir. Bu örnekler, folklor ile internet arasındaki dinamik etkileşimi açıklar ve folklorun yaratımı, yayılması ve tüketimi konusunda köklü değişikliklere işaret eder.¹⁴

Sosyal Medyada İçerik Üretimi

İnternetin gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olmaktan çıkıp hemen her alanda nüfuz etmesi, bugüne kadar kabul gören sosyal teorileri, hatta politik kavramları ve davranış biçimlerini değiştirmeye başlamıştır.¹⁵ Bu dönüşüm, folklorun anlaşılmasına ve doğasına derinlemesine bir etkide bulunmuştur. İnternet ve sosyal medyanın ortaya çıkışı, geleneksel halk bilimi yöntemlerinin yeniden şekillenmesine yol açmış ve folklorik ifadelerin dijital ortama nasıl uyum sağlayabileceğini incelemenin önemini vurgulamıştır. Bu platformlar, folklorun yeni boyutlarını keşfetme konusunda verimli bir araştırma alanı sunarlar. İnternet ve sosyal medya, folklorun geleneksel ve dijital folklor arasındaki etkileşimi anlama çabalarının temelini atmış olsa da, aynı zamanda folklorun geleceğini şekillendiren önemli bir faktördür.

Her şeyden önce sosyal medya içerikleri, üreticileri tarafından sunulan bir melez performanstır; halk kültürü ile dijital kültürün, sembolik sahiplenme ile duygusal sahiplenmenin, doğal veri ile çalışılmış performansın çatıştığı, çoğu zaman dijital mimari tarafından doğallık ile yapaylık arasındaki izlerin silikleştiği simülatif bir alandır. Geleneksel halk bilimi anlayışında bir folklor ürününün doğma, şekil alma, yayılma, anonimleşme ve bir sınıflandırmaya dâhil olma süreçlerinin (Yıldırım, 1998: 68-69) şekil bakımından aynı fakat detaylarda farklılaştığı sosyal medya,¹⁶ özellikle “akıllı” cep telefonlarının internetle beraber neredeyse istisnasız denilecek kadar her sosyal sınıf tarafından kullanılmasıyla bir halk ağı oluşturmuştur. Böylece katılımcı ortam aracılığıyla gelenek, kültür, soy, dil, din, siyasi sınırlar gibi sıfat veya faktörler tarafından sınırları çizilmiş küçük veya büyük topluluklar (artık yapay zekâ tabanlı tercüme araçlarının da etkisiyle çok daha rahat bir şekilde) birbirleriyle etkileşime geçebilmektedir.

Sosyal medya içerikleri, dikkatli bir şekilde bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde birtakım özelliklerinin öne çıktığı görülmektedir. Bilhassa, bu platformlar üzerinden maddi gelir elde etme yollarının yaygınlaşması “içerik üreticisi” kavramının ortaya çıkmasına ve yayınlanan içeriklerin birtakım

¹² “Mem (Meme)” terimi, günümüz internet kullanıcıları arasında yaygın olarak kullanılan bir terimdir ve 1976’da Richard Dawkins tarafından kültürel birimlerin taklit yoluyla yayılmasını tanımlamak amacıyla icat edilmiştir (Shifman, 2014: 2). Mem’in tanım sorunu için Shifman’ın çalışmasındaki 37-54 sayfa aralığına bakılabilir.

¹³ Creepypasta, internet temelli bir folklor etrafında dönen korku hikâyeleri ve görselleri oluşturma ve yayma pratiğiyle ilgilidir. Bu hikâyeler genellikle genç kitlelere yöneliktir ve efsanevi anlatıları, kişisel hikâyeleri, ritüelleri, gösterişli olayları, gerçekçi ortamları ve inandırıcılığı içerir. “Creepypasta” terimi, 2007 civarında ortaya çıkan ve çeşitli çevrimiçi forumlarda kopyalanan ve yapılandırılan metin bloklarını ifade eden “copypasta” internet argosundan türetilmiştir (Blank ve McNeill, 2018: 6).

¹⁴ İnternet, dijital medya, sosyal medya ile folklor arasındaki ilişkinin kavramsal boyutlarından somut incelemelerine kadar incelemeler içeren şu kaynaklar, sözünü ettiğimiz etkilerin daha iyi anlaşılmasına faydalı olacaktır: Katılımcı ve hibrit içerik oluşturmaya izin veren vikiler ve bloglar gibi yeni web tabanlı iletişim biçimlerinin incelenmesi için bk. Howard, 2008; internetin birbirinden farklı fakat uyumlu halk gruplarının ortaya çıkmasına neden olduğunun ve bu grupların sanal dünyada nasıl bir araya geldiğinin, internetin geleneksel halk kültürüne olan etkisi ile birlikte internetin halk kültürünün gelecekteki gelişimine nasıl etki edebileceğinin tartışıldığı çalışma için bk. Blank, 2012; özellikle Peck (2020)’in satırları önemli bir kaynakça içermekte ve folklor ile internet arasındaki ilişkinin doğurduğu sorunlara değinmektedir.

¹⁵ Sosyal medya ve internetin politikadan sosyal hayata, teknolojiden bilgi edinme biçimlerine kadar etkilerini ele alan şu çalışmaya bakılmalıdır: Schroeder, 2018. İnternet kullanıcılarını sosyo-ekonomik sınıflara göre inceleyen ve buna dair bir sosyal teori geliştiren çalışma için bk. López-Sintas, vd. 2012. Sosyal medya etkileşim gücünün en belirgin örneklerinden birisi politikadır. Özellikle X (Twitter) ile birlikte ulusal ve uluslararası politik davranış biçimleri yeni bir boyut kazanmıştır. Hatta bu hususta “Twiplomacy” kavramı da icat edilmiştir. Dijital medya, internet, sosyal medya ile politika arasındaki ilişkilere değinen şu çalışmalara bakılabilir: Duméniliené, 2016; Ercan, 2020.

¹⁶ Geleneksel folklor türlerinin dijital medyadaki yansıma biçiminin en güzel örnek incelemelerinden biri için şu çalışmaya bakılmalıdır: Çevik, 2015. İncelemeye göre, halk hikâyeleri ve televizyon dizileri arasındaki ilişkiyi anlamak, kültürel ürünlerin evrimini daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Bu çalışma, halk hikâyelerinin modern dünyadaki yerini sorgularken, televizyon dizilerinin bu geleneksel anlatıların yanında nasıl konumlandığını ele almıştır. Ancak, geleneksel halk hikâyelerinin günümüzdeki değişen koşullara uyum sağlama sürecinin karmaşıklığını da vurgulamıştır. Bu bağlamda, halk hikâyelerinin geleceği için yeni yaklaşımların ve adapte olma stratejilerinin geliştirilmesi gerekebilir.

formlar almasına sebep olmuştur (Gerlitz ve Helmond, 2013: 1351-1354). Belki, “web 2.0” çağını kendi içinde periyodik olarak ele almak gerekecektir. Sosyal medya platformlarının filiz verdiği periyotta “merak”, “yer edinmek”, “deneyimlemek”, “tanıdıklarıyla karşılaşmak”, “eski bir dostu aramak”, “yeni ilişkiler edinmek”, “kendini ifade etmek” gibi dürtüler (Ellison ve Boyd, 2013: 153-158), kullanıcıların katılımında ve kullanım alışkanlıklarını belirlemede önemli rol oynarken paylaşımlar doğal ve amatör düzeydedir. Hâlen varlığını koruyan fakat eskisi kadar etkinliğe sahip olmayan “forum”lar, imkân tanıdığı paylaşım ve konu yelpazesinin genişliği sebebiyle “enteresan olaylar”, “paranormal olaylar” gibi popüler başlıklarla internet kullanıcılarının deneyimlerini, paylaşılan konu hakkındaki görüşlerini paylaşma ve birbirlerinin gönderilerini tartışmada önemli bir mecraydı. Bunlar, “web 2.0”ın internet kullanıcılarını yaygın bir şekilde gelir elde etme motivasyonlarına henüz teşvik edemediği ya da bu tür enstrümanların devreye girmediği dönemin daha çok yazılı “doğal veya doğala yakın” ürünleridir. Aynı zamanda internet vasıtasıyla daha hızlı yayılmasına olanak tanınan “sahte haber (fake news)”lerin görsel veya işitsel vasıtalarla kullanıcıların bir inancı kabul veya ret tercihiyle tartışmaya açılması, halk inançlarının dokusu, bağlamı ve yayılma biçimleri hakkında önemlidir.

Facebook, Twitter ve Youtube platformlarının hızla büyümesi Vine, Tiktok gibi kısa süreli paylaşımları yaygınlaştıran yeni alanların açılması ve reklamcılık temelli finansal gelir elde etme olanaklarının internet kullanıcılarına sunulması insanların ilgi yelpazesinin her alanına nüfuz eden içeriklerin âdeta “bir anda” artmasına sebep olmuştur (Han, 2010: 201). Bu platformların reklamcılık temelli finansal gelir elde etme fırsatları sunması, internet kullanıcılarının ilgi çekici içeriklere daha fazla yönelmelerine yol açmıştır. Sosyal medya, bu dijital devrimde öncü bir rol üstlenerek (Gillespie, 2010; Bechmann, 2012) milyonlarca içerik üreticisine ev sahipliği yapmaktadır. İnternet kullanıcılarının günlük hayatlarına bu platformları dâhil etmeleri, içerik üreticileri için gelir elde etme olasılıkları sunmaktadır. İnternet kullanıcılarının davranışlarını anlamak, içerik üreticilerine büyük avantaj sağlamaktadır. Bu platformlar, izleyici kitlesinin ilgi alanlarını, içerik tercihlerini ve daha fazla etkileşim sağladıkları saatleri analiz etme fırsatı sunar. İzlenme sayıları, beğeniler, paylaşımlar ve yorumlar gibi veriler, içerik üreticilerine içeriklerini nasıl geliştirebileceklerine dair önemli bir yol gösterir. İnternet kullanıcılarının alışkanlıklarını anlamak ve bu bilgilere dayalı stratejiler oluşturmak, içerik üreticileri için başarının temelini oluşturur. Bu nedenle, içerik üreticileri ve dijital pazarlamacılar için veri analizi ve istatistiksel araçlar, gelecekteki başarılarını şekillendirmede kritik bir rol oynayacaktır. Bu bağlamda, “sosyal grafik” kavramı da önemli bir rol oynamaktadır. Sosyal grafik, bir sosyal ağ sitesi (SNS) içindeki bireyler arasındaki küresel bağlantı ağını ifade eder. Şirketler, bu sosyal grafikleri kullanarak karmaşık algoritmik çalışmalar gerçekleştirirler (Ellison ve Boyd, 2013: 156-157). Bu çalışmalar sayesinde ilgili içerikleri önermek, kişilere önerilen kişileri sunmak ve hedefli reklamlar sağlamak gibi işlemler gerçekleştirilir. Bu nedenle, sosyal grafikler, internet kullanıcılarının davranışlarını anlamak ve içerik üreticilerinin stratejilerini optimize etmelerine yardımcı olmak için önemli bir kaynaktır.¹⁷

Sosyal medyanın kullanıcılar tarafından tercih edilme ve kullanma motivasyonları yalnızca finansal kaygılar, popülerlik, duygusal arayışlar, yalnızlaşma, çevre edinme gibi saikler tarafından biçimlendirilmez,¹⁸ geleneğin, inancın, ideolojinin, siyasal görüşün sürdürülebilir olması, propagandası veya tam tersi

¹⁷ Pierre Bourdieu (1986: 241-258)’nin sermaye kavramını ekonomik sermaye, kültürel sermaye ve sosyal sermaye gibi çeşitli biçimlerde tartıştığı makalesinden hareketle, sosyal medyanın, kültür ekonomisinde etkili bir saha olduğunu söylemek mümkündür. Sosyal medya, kültürel sermaye ile sosyal sermaye arasındaki ilişkiyi çağdaş zamanlarda yeni bir düzeye taşıdı. Sosyal medya platformları, bireylere kültürel sermayelerini somutlaştırılmış, nesneleştirilmiş ve kurumsallaşmış bir şekilde sergileme araçları sağlar. Bu, bireylerin bilgi, beceri ve kültürel varlıklarını sergilemeleri için bir yol oluşturur. Sosyal sermaye ile ilgili olarak, sosyal medya platformları bireylerin kapsamlı sosyal ağlar oluşturmasını sağlar. Bu platformlar, bağlantıların kurulmasını ve çeşitli topluluklar içinde ilişkilerin geliştirilmesini kolaylaştırır. Sosyal medya sayesinde bireyler sosyal sermayelerini genişletip ekonomik sermayeye dönüştürebilirler. Örneğin, iş fırsatlarını keşfetmek veya proje iş birliklerine katılmak için büyük bir sosyal ağ kullanmak, sosyal sermayeyi ekonomik avantajlara dönüştürmenin bir yöntemidir. Kültürel sermaye ile sosyal sermaye arasındaki bu etkileşim, sosyal medyanın kültürel ekonomisini şekillendiren katkıda bulunan bir faktör hâline gelmiştir. Kendi kültürel sermayelerini paylaşarak ve sosyal sermayelerini genişleterek, insanlar daha fazla sosyal ve ekonomik beklentilere erişim kazanırlar. Bu nedenle, sosyal medyanın kültür ekonomisi üzerindeki etkisi giderek artmaktadır, çünkü bu platformlar kültürel sermayenin yayılmasını ve sosyal sermayenin büyümesini desteklemektedir.

¹⁸ “Çevrimiçi sosyal ağ siteleri bir kişinin fiziksel olarak uzak olsalar bile duygusal olarak yakın ve bağlı hissedebileceği, her zaman açık bir topluluğa katılmasına olanak tanır (Boyd, 2008). Nadkarni ve Hofmann (2012)’ın Facebook kullanma dürtüleri üzerine yaptığı çalışma bu konuda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Facebook, kişilik özelliklerini etkileyen nevroitiklik, narsisizm, utangaçlık, benlik

bir biçimde eleştirilmesi ve protestosu gibi daha derin kültürel ve toplumsal dinamikler tarafından da etkilenir. Bu nedenle, sosyal medyanın kullanımı sadece bireylerin kişisel hedeflerine değil, aynı zamanda toplumsal bağlam içindeki rol ve sorumluluklarına da bağlıdır. Folklor dokusu ekseninde sosyal medya merkeze alındığında karmaşık ve geleneksel halk bilimi ölçütlerinin alışık olmadığı oluşum, şekillenme, yayılma ve anonimleşme süreçleri ortaya çıkmaktadır. Sosyal medyada bir halk kültürü veya inanç unsurunun “pazara çıkarılması” her ne kadar muhafazakâr dürtülerle gerçekleşmiş olsa da popülerlik ve kapital kaygılar tarafından kullanışlı birer malzeme hâline gelmekte ve dijital hikâyecilikte aşka bir boyut kazanmaktadır.

Sosyal medya ile halk inancının yayılması ilişkisinde dikkat çekici birkaç husus vardır. Birincisi, özel olanın kamusallaştırılmasıdır. Aile, köy, şehir, bölge veya ülke sınırları içinde, kendi ölçeğine ve içeriğine göre “özel” olan herhangi bir folklorik öge, ister görünürlük, şöhret, beğeni toplama, gelir elde etme gibi etkenler olsun isterse muhafazakâr dürtüler sebebiyle olsun, sosyal medya mecrasına girdiği andan itibaren kamusallaşma sürecinin başrolünde yer alır. Bununla bağlantılı olarak belirli bir yere ait olan kültürel öge, onun çekirdek paydaşlarıyla ve henüz onu öğrenmemiş internet kullanıcılarıyla beraber delokalize hâle gelir. Sanayi ve dijital öncesi ticaret, göç, savaş gibi vasıtalarla oldukça yavaş bir şekilde göçen ve zamanla taşındığı bölgede yerel kültüre adapte olan folklorik öğeler, sosyal medyayla birlikte önceki devirlerle kıyaslanamayacak bir hızla farklılaşma ve merkezîleşme yaşar. Adaptasyon ve entegrasyon öngörülemez bir hâle bürünür.

Birkaç örnek daha iyi anlaşılmasına olanak verecektir. Örneğin, kırsal bir topluluğun yerli el sanatları veya yerel gelenekleri bir zamanlar yalnızca sakinlerine aşınayken bu fenomenler sosyal medyanın ortaya çıkması nedeniyle küresel tanınırlık kazanabilir. Facebook veya Instagram gibi platformlar aracılığıyla, bir köyün sakinleri, geleneksel el sanatlarını paylaşarak erişimlerini daha geniş bir kitleye genişletebilirler. Benzer şekilde, belirli bir coğrafi bölgeyle ilgili bir efsane veya memorat sosyal medyanın gücü sayesinde diğer bölgelerde ikamet eden bireyler arasında popülerlik kazanabilir. Örneğin, yerel bir efsane, bir kullanıcının paylaşılmasıyla yabancı ülkelerden insanlar arasında yayılır ve sonuçta söz konusu efsaneyi uluslararası bir sansasyona dönüştürür. Sosyal medya, geleneksel folklorun dönüşümünü hızlandırabilme potansiyeline sahiptir. Örneğin, bir müzik türü veya dans tarzı, bir videonun *virallliği* sayesinde hızlı bir şekilde metamorfoza uğrayabilir ve sonuçta sayısız farklı şekilde yorumlanmasını sağlar. Ayrıca, sosyal medya, geleneksel bir halk festivali sırasında farklı kültürler arasındaki etkileşimi teşvik etme yeteneğine sahiptir. Örneğin, bir festivalde yer alan mutfak veya dans performansları, farklı kültürel geçmişlere sahip bireylerin aktif katılımı yoluyla çeşitliliğe tabi olabilir.¹⁹

Üçüncü önemli konu, kalıplaşmasıdır. Sosyal medya, birbirinden farklı dilden, kültürden, anlayıştan, yaştan bireylerin buluştuğu merkezî bir yerdir fakat ifade, paylaşım, beklenti ve davranışların kalıplaşmasından uzak değildir (Baym, 2010: 80). Bu platformlar, kullanıcılarına geniş bir iletişim ve paylaşım özgürlüğü sunsa da, zamanla belirli normlar ve alışkanlıklar geliştiği görülmektedir. Çünkü sosyal medyada bulunmanın duygusal motivasyonları, bireyin kendisini ön plana çıkarma etrafında birleşmektedir (Bkz. dipnot 40). Kullanıcı, yaptığı paylaşımın tatmin edici bir etkileşim almasını bekler. Bu durumda da paylaşım, beklenti ve sonuç tarafından şekillenir. Sosyal medyada vakit geçiren kullanıcılar, gördükleri içeriklerin aldıkları etkileşimleri, topladıkları beğenileri süzgeçten geçirerek konu temelinde (mizah, yemek tarifi, üslup, hikâye, taklit, yorum, vb.), taklit veya benzerlik yollu içerik üretmek aynı popülerliğin paydaşı olmayı hedeflediği görülmektedir. Bu da bir şekilde rol, karakter veya kimliğin kalıplaşmasına, sosyal medya kullanıcılarının bu *kimliği paylaşmasına* yol açmaktadır (Baym, 2010: 86-89). Başka bir ifa-

saygısı ve öz-değer gibi faktörlerle ilişkilendirilmiştir. Bu sosyal medya platformu, kullanıcıların kimliklerini görünür hâle getirmelerine ve kişisel bilgileri paylaşmalarına olanak tanır, bu da kimlik oluşumuna katkıda bulunur. Yapılan çalışmalar, Facebook'un narsisizm ve benlik saygısı üzerindeki etkisini inceleyerek karakter ve bu platform arasında karmaşık bir ilişkinin olduğunu göstermiştir. Facebook, kullanıcıların çevrimiçi kimliklerini şekillendirmeleri ve karakter özelliklerini sergilemeleri için bir alan sağlar, bu da kendini sunma ve ifşa etme amacı güder. Ayrıca, teknik özellikleri, sosyal bilgilerin paylaşılmasına katkıda bulunarak çevrimiçi karakter oluşumunu etkiler.¹⁹ Dinî öğelerin popüler kültür vasıtasıyla nasıl değişip dönüştüğünü on üç ayrı makaleyle inceleyen şu eser oldukça önemli örnekler sunmaktadır: Clark ve Clanton, 2012. Blog üretiminin maddi, sosyal ve kültürel koşullarını ve uygulamalarını, yerel alanın hem çevrimiçi hem de çevrimdışı organizasyonunu ve tanıtım uygulamalarını ve anlayışlarını araştıran çalışma için bk. Jurkiewicz, 2018.

deyle sosyal medya kültürü, kendi içinde paylaşılan kalıplar, kimlikler inşa eder ve sembolik davranışların, çelişkili kimliklerin ortaya çıkmasına imkân tanır.²⁰

Kimliklere veya bireyi sosyal medyada görünür kılmaya olanak tanıyan çerçevelere adapte olmaya çalışmak, kısmen veya tamamen içerik üreticisini kendine ait olmayan birtakım davranışları uygulamaya sevk edebilir. Performatif çelişki (performative contradiction), rol çatışması (role conflict) veya Goffman (1956: 87)'in ifadesiyle *tutarsız roller (discrepant roles)* olarak tanımlayabileceğimiz bu ortaya çıkma veya performans biçimi, tıpkı dijital/sanal dünyanın dışındaki “gerçek” dünyada bir gruba girme, dâhil olma dürtüleriyle²¹ benzerlik gösterir. Meydan okumalar (challenge), akımlar gibi kullanıcıları ortak davranışlara davet eden popüler modellerin yanı sıra aile fertlerine (özellikle ebeveyne) yapılan ağır şakalar [hamile kalma, kız kaçırma, evi terk etme, üzerine su dökme gibi], asılsız ihbarlar, iftira ve karalama, eleştiride aşırıya kaçma, mahremiyetin ihlali, gizli kayıtlar, sosyal tabu veya normların ihlali, araçla tehlikeli sürüş deneyimleri gibi içerik çerçeveleri sosyal medyadaki içerik oluşturucular üzerinde önemli etkileri vardır (Bishop, 2014: 11, 19). İçerik oluşturucular kendilerini doğuştan gelen kişilikleriyle uyuşmayan şekillerde sunma baskısı hissettiklerinde birbiriyle uyuşması gerekmeyen farklı rolleri dengelemeye çalıştıkları için özgünlük kaybı da yaşayabilirler.²²

Folklor ve sosyal medya ilişkisinde kullanıcıların ürettiği içeriklerden onların paylaşılma sürecine kadar etki eden pek çok iç ve dış etkenlerin olduğu böylelikle görülmektedir. Yüz yüze iletişimde ortaya çıkan kısıtlamalar, kullanıcılara dijital kimlik inşası imkânı veren sosyal medya platformlarında büyük ölçüde ortadan kalkmaktadır. Küçük bir toplulukta folklor metinleri iç veya öz denetime tâbî iken, delokalize hâlde tüketime sunulmuş bir folklor ürünü ferdî inisiyatif altında birtakım estetik kompozisyonlara, görsel manipülasyonlara, sunumda yenilik arayışlarına ve sahnelemeye eğilimlidir. Nitekim araştırma sırasında incelenen paylaşımların büyük çoğunluğunda bu durum gözlemlenmiştir. Ong (2014: 104)'un “Yazı konuşmaya sadece bir ek değildir. Konuşmayı sözlü-işitsel duyudan çıkarıp yeni bir duyu dünyasına, görmeye bağladığı için hem konuşmayı hem de düşünme biçimini dönüştürür.” tespitinde olduğu gibi, sosyal medyada kullanılan ileri teknolojik enstrümanlar, kullanıcıların geleneksel “anlatma” dürtülerini, düşünme biçimlerini ve temas kurma amaçlarını tepeden tırnağa değiştirmektedir.²³

Bu süreç, folklorun geleneksel sınırlarının zorlandığı ve hatta değişebileceği bir ortam sağlar. Folklorun yeni formlarının ortaya çıkması için sosyal medya, yaratıcı bir platform olarak hizmet edebilir. Kullanıcılar, geleneksel folklor öğelerini yeniden yorumlayabilir, dönüştürebilir ve hatta kendi yorumlarını ekleyebilirler. Ancak bu sadece içsel faktörlerle sınırlı değildir. Sosyal medyanın geniş kitlelere ulaşma gücü, folklorun daha geniş bir kitleye yayılmasını sağlar. Bu da folklorun yaşayan bir gelenek olarak evrimleşmesine katkıda bulunabilir. Folklor ve sosyal medya ilişkisi, geleneksel folklorun dönüşümünü ve yeni formlarının ortaya çıkmasını teşvik eden karmaşık bir etkileşim ağı sunar. Sosyal medya, geleneksel folklorun dönüşümünde önemli bir rol oynamaktadır ve bu dönüşümü şu şekillerde etkilemektedir:

²⁰ Benkler (2006: 296)'in bu husustaki eleştirisi oldukça kesindir. İfadeleri şu şekildedir: “Bireylerin ve toplulukların kültürel eserler karşısındaki rolü, ortak üreticilerden ve çoğaltıcılardan pasif tüketicilere doğru değişti. Yaşlıların hikâyeler anlatabileceği, çocukların yetişkinler için bir gösteri sunabileceği ya da toplananların şarkılar söyleyebileceği zaman dilimi, radyo, fonograf ya da televizyondan gelen fon müziği tarafından işgal edilmeye başlandı. Kaba araçlarımız ve nispeten eğitimsiz seslerimiz ya da enstrüman kullanımımızla ulaşamayacağımız belirli bir “üretim değerleri” -ses ve görüntü kalitesi, sunum ve sahneleme kalitesi- seviyesini varsaymaya başladık. Dolayısıyla, yalnızca yerel popüler yaratıma ayrılan zaman değil, aynı zamanda kültürün ilgi çekici ve keyifli bir şekilde ifade edilmesine ilişkin bir anlayış da yerinden edildi. (...) Kullanıcıların mevcut kültürel materyalleri kesip yapıştırması, kendi sevgilerini, zevklerini ve ifadelerini teknik kalite açısından kabul edilebilir yeni derecelerde sunan medya aracılığıyla hayata geçirmesi ve bunları yakın ve uzaklardaki diğer insanlar arasında dağıtması giderek daha mümkün hale geliyor.”

²¹ Bir grubun oluşması ve ona katılacak üyelerin davranış motivasyonlarını kapsamlı bir şekilde ele alan şu makaleye bakılabilir: Ağın, 2022.

²² Twitter’da meşhur kişilerin (celebrity) daha görünür hâle gelmek, takipçi sayısını artırmak, kamusal imajlarını oluşturmak ve popülerliklerini korumak için şöhret ile günlük yaşam arasındaki çizgiyi bulanıklaştıran “sahne arkası kişilik” stratejilerini devreye sokması da (Marwick ve Boyd, 2011) amatör, yarı-profesyonel, profesyonel içerik üreticilerinin paylaşım algoritmalarını etkileyen önemli bir faktördür. Marwick (2015: 139-140)'e göre “Pop yıldızları ve aktörler gibi “geleneksel” ünlüler, hayranlarıyla doğrudan, aracısız ilişkiler kurmak ya da en azından böyle bir yanılsama yaratmak için sosyal medyayı benimsemişlerdir.” Sosyal medya kullanıcıları da birer “mikro ünlü”dür ve mikro-ünlülük, “kendini markalaştırma” ile bağlantılıdır ve kişinin kendini bir tüketim ürünü gibi tanımlayarak başkalarına sunma stratejisini ifade eder. Bu, şöhretin artık herkes tarafından erişilebilir hâle geldiği bir yaklaşımı yansıtır.

²³ Bu şekilde yalnızca içerik üreticisinin gelenekselden dijital bir dönüşüm geçirmesini değil; üreticisi de kapsayan ve daha büyük bir kitle olan tüketici toplumun dönüşüm geçirmesini kapsamaktadır (Boyd, 2011: 53-54).

İçerik Oluşturmanın Demokratikleşmesi: Sosyal medya platformları, herkesin içerik oluşturmaya, düzenlemeye ve paylaşmaya olanak tanır. Bu durum, folklorun çeşitli kullanıcılar tarafından yeniden yorumlanmasını ve icat edilmesini teşvik eder. Geleneksel folklor, artık sadece uzmanlar veya geleneksel taşıyıcılar tarafından değil, herkes tarafından şekillendirilebilir hâle gelmiştir.

Yerelliğin Ortadan Kalkması: Geleneksel folklor genellikle yerel veya bölgesel topluluklarla sınırlıdır. Ancak sosyal medya aracılığıyla bu gelenekler, küresel bir kitleye ulaşabilir hâle gelir. Bu, farklı kültürlerle maruz kalma ve etkileşimi artırarak folklorun kaynaşmasına ve evrimleşmesine yol açar.

Artan Etkileşim: Sosyal medya platformları, izleyicilerin içeriğe katılımını kolaylaştırır. Kullanıcılar yorumlar, beğeniler ve paylaşımlar aracılığıyla folklor eserlerine etkileşimde bulunabilirler. Bu işbirlikçi ortam, geleneksel folklorun sürekli evrimini mümkün kılar.

Görsel Dönüşümler: Sosyal medya, multimedya paylaşım yetenekleri sunar ve bu da folklor görsel bir boyut ekler. Folklor eserleri, estetik ve grafik değişikliklere uğrayarak modernize edilebilir.

Anında İletim: Sosyal medya platformlarında içeriğin hızla paylaşılması, folklorun daha hızlı bir şekilde yayılmasını ve dönüşmesini sağlar. Bir folklor ögesi birkaç saniye içinde dünya genelinde geniş bir kitleye ulaşabilir.

Koruma: Sosyal medya, geleneksel folklorun korunmasına da yardımcı olabilir. Eski folklor eserlerini belgelemek ve paylaşmak için bir platform sağlar. Bu, bu eserlerin zaman içinde kaybolmasını önler ve gelecek nesillere aktarılmasını kolaylaştırır (Andrade-Vargas, vd., 2021:87; Dhiman, 2023; Youngblood, 2019: 8; Miller, 2023; MacKenzie ve Munster, 2019; Fahmy, vd., 2014: 29-50; Howard, 2008; Blank, 2012).

Halk İnançlarının Aktarımında Sosyal Medyanın Rolü ve Folklorik Değeri

Kökleri toplumun kültürel derinliklerine dayanan halk inançları, toplumun kimliğini ve değerlerini yansıtmada son derece hayati bir rol üstlenir. Bu özel unsur sadece bir bütün olarak toplumun toplumsal kimliğini temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda bu inançların temelini oluşturan kültürel kökenleri de ifade eder. Halk inançlarının bu ayırt edici özelliği, geçmiş ve bugün arasında sürekli bir bağ kurarak toplum üyelerinin tarihsel miraslarıyla sağlam bir bağlantı kurmalarına yardımcı olur. Ayrıca, halk inançları, sosyal değerleri ve normları somutlaştıran ortak bir dizi düzenlemeye ilişkin sosyal farkındalığı artırdıkları için, bireyler arasında dayanışma ve etkileşimi teşvik etmede çok önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, halk inançları sosyal bütünleşmeyi teşvik eder ve topluluk içinde kolektif kimlik ve bağlılık duygusunu teşvik eder. Bu gelenekler genellikle yaşlı nesillerden gençlere aktarılır ve sözlü iletişim, hikâyeler, efsaneler ve anılar gibi çeşitli yöntemlerle iletilir. Geleneksel ritüeller ve dinî ibadetler de halk inançlarının canlılığını sürdürmede önemli bir rol oynar.

Çağdaş dönemde, yazılı ve görsel medya bu inançları geniş kitlelere ulaştırmak için etkili araçlar olarak ortaya çıkmıştır. Bununla beraber sosyal medya, katılımcı bir eylem sahasıyla varlık göstererek halk inançlarının yayılmasında, tanıtılmasında önemli bir işleve sahip olmuştur. Ancak, sözlü iletişim hâlâ günlük yaşamda devam etmektedir. Geleneksel sanatlar ve el sanatları, kültürel semboller aracılığıyla inançları ifade etmek için hayati bir araç olarak kabul edilir. Özel festivaller ise toplulukların ortak inançlarını kutlama ve paylaşma fırsatı sunar. Tüm bu çeşitli araçlar ve yöntemler, halk inançlarının korunmasında, toplumların kültürel dokularını güçlendirmesinde ve değerlerin geçmişten gelecek nesillere aktarılmasında zengin ve önemli bir rol oynamakla birlikte modern enstrümanların sözü geçen işlevleri üzerine almasıyla birlikte, yukarıda sözü edilen birtakım sorunsallar da meydana gelmiştir.

Halk inançlarının yayılmasında, sunulmasında ve yeniden üretilmesinde sosyal medyanın rolü oldukça büyüktür. Sosyal medya denildiğinde ilk akla gelenlerden olması bakımından Youtube, Twitter, Facebook, Instagram ve Tiktok dijital folklorun önemli bir basamağını teşkil etmektedir. Youtube, dijital medya alanında öne çıkan bir video paylaşım platformudur ve bu platform, kullanıcı davranışlarının, içerik paylaşma motivasyonlarının ve dijital folklorun evrilen dinamiklerinin incelendiği özel bir araştırma alanı sunmaktadır. Küresel iletişim araçlarının bir parçası olarak Youtube, içerik yaratma, tüketme

ve etkileşim kurma süreçlerini kökten değiştirmiş ve bu süreçler üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. Youtube, çok çeşitli kullanıcı profillerini barındıran bir yapıya sahip olduğundan, dünya genelindeki bireylerin farklı yaş grupları, coğrafi bölgeler, meslekler ve ilgi alanlarına dayalı olarak farklılaşan bir Youtube topluluğu oluşturmasına olanak tanır. Bu çeşitli kullanıcı tabanı, platform üzerinde gözlemlenen içerik paylaşma motivasyonlarının geniş bir yelpazede bulunmasına katkı sağlar. Youtube’da içerik paylaşma motivasyonları oldukça çeşitlidir. Kullanıcılar, kişisel ifade ve yaratıcılık, eğitim, eğlence ve sosyal eleştiri gibi farklı nedenlerle içeriklerini platformda paylaşırlar. Örneğin, birçok kullanıcı kendi hikâyelerini anlatan video bloglarını (vloglar) paylaşarak kişisel ifadelerini bulurlar. Böylece bir *vlogger*, seyahat deneyimlerini anlattığı bir videoyu paylaşarak hem kendi kişisel ifadesini hem de izleyicilere farklı kültürleri tanıtmaya fırsatı bulabilmektedir. Ayrıca Youtube, dijital folklorun merkezî bir unsuru hâline gelmiştir. Geleneksel folklor, bu dijital platformda yeni bir ifade ve dönüşüm ortamı bulmuştur. Kullanıcılar, başkalarının videolarını alıp onları kendi yorumlarıyla yeniden düzenleyebilirler. Bu, dijital folklorun sürekli evriminin bir göstergesidir. Youtube, aynı zamanda “meme kültürü”nün bir parçasıdır. İnternet üzerinde viral hâle gelen, genellikle esprili içerikler, kullanıcılar arasında hızla yayılır. Youtube’un dijital folklor üzerindeki etkisi büyük ve çeşitlidir. Bu platform, kullanıcıların çeşitliliği, içerik paylaşma motivasyonları ve dijital medyanın dinamikleriyle birleşerek, dijital folklorun zengin ve evrilen bir alanını oluşturur.²⁴

Twitter, insanların birbirleriyle iletişim kurduğu ve sosyal bağlarını sürdürdüğü bir platformdur. Ancak, Twitter’deki iletişim bazen karmaşık olabilir. Kullanıcılar, mesajlarını öyle yazabilirler ki herkes farklı bir şekilde anlayabilir. Yani, aynı mesaj, farklı kişiler için farklı anlamlar taşıyabilir. Bir başka önemli kavram ise “sosyal steganografi” veya göz önünde saklanma pratiğidir. Bu, insanların kendilerini farklı şekillerde ifade etme ihtiyacını dengelemelerine yardımcı olur. Örneğin, bir kişi günlük hayatta sakin ve içine kapanık bir karaktere sahipse, sosyal medyada daha eğlenceli ve çekici bir imaj oluşturabilir. Ancak bu, gerçek kimlikleri ile sosyal medyadaki imajları arasında bir çatışma yaratabilir. “Öz farkındalık” ve “kendini izleme” ise sosyal medya kullanıcıları için önemlidir. Bu terimler, insanların kendi davranışlarını ve sunumlarını sürekli olarak düzenlediği ve yeniden düşündüğü anlamına gelir. İnsanlar, sosyal medyada nasıl göründükleri konusunda kendilerini sürekli olarak izlerler. Son olarak “O-sansür” ve “polisemi” kavramları da önemlidir. Bu terimler, Twitter’da birden fazla insan grubu arasında kimliklerini nasıl dengelediklerini ifade eder. Başka bir deyişle, farklı kitlelere farklı yönlerini göstermek için bu stratejileri kullanırlar (Papacharissi, 2012: 1993-1994).

Facebook, 2004 yılında Mark Zuckerberg tarafından kurulan ve bugün dünyanın en büyük sosyal medya platformlarından biri olarak kabul edilen bir dijital fenomen hâline gelmiştir. Bu platformun, kullanıcı kitlesi, paylaşım motivasyonları ve folklorik değeri gibi önemli yönleri incelendiğinde çağdaş dijital kültürün ve toplumun önemli bir yansıması olarak görülebilir. Facebook kullanıcılarının platformu aktif olarak kullanmalarını tetikleyen bir dizi motivasyon bulunmaktadır. Bunlar arasında kişisel iletişim kurma, arkadaşlar ve aile ile bağlantı kurma, güncel olayları takip etme, ilgi alanlarına yönelik içerik tüketme ve hatta politik ve sosyal konular üzerine fikir alışverişi yapma gibi faktörler bulunmaktadır. Facebook, kullanıcılarına çok çeşitli içerik türlerini paylaşma, tüketme ve açık gruplar vasıtasıyla belirli bir temanın etrafında buluşma fırsatı sunar. Facebook, dijital folklorun bir parçası olarak kabul edilebilir. Kullanıcılar, platformda kendi hikâyelerini, anılarını ve deneyimlerini paylaşırken aynı zamanda toplumsal olaylara ve popüler kültüre dair içerikleri de oluştururlar. Bu içerikler, zaman içinde evrim geçirir, remixlenir ve yeniden yorumlanır. Özellikle Facebook grupları ve sayfaları, belirli ilgi alanlarına sahip kullanıcıların toplandığı ve bu alanda dijital folklor ürettikleri alanlardır.²⁵

Instagram ve TikTok gibi dünya genelinde etkili olan iki önemli sosyal medya platformu, kullanıcı davranışlarını, paylaşım nedenlerini ve dijital folklorun gelişimini incelemek için harika araçlardır. Bu platformlar, nasıl içerik ürettiğimiz, tükettiğimiz ve diğer insanlarla nasıl etkileşimde bulunduğumuz

²⁴ Youtube platformunun daha kapsamlı incelemeleri için şu kaynaklara başvurulabilir: Burgess ve Green, 2018.

²⁵ Facebook’un, kullanıcılar üzerinde eski arkadaşlarla bağlantı kurma yeteneğini artırarak, kaybedilen arkadaşlar nedeniyle oluşan sıkıntıları azaltabileceğini ve Facebook kullanımının sosyal sermaye ve psikolojik refah üzerindeki etkisini inceleyen çalışma için bk. Ellison, vd., 2007. Facebook, Twitter, Instagram ve Snapchat arasındaki kullanım yoğunluğu, platformda günlük olarak geçirilen süre ve kullanım motivasyonları açısından farklılıkları ele alan çalışma için bk. Alhabash ve Ma, 2017.

konusunda bizi yeniden düşünmeye sevk ediyor. Bu platformlarda çeşitli kullanıcılar tarafından üretilen içerikler, insanların dünya çapında kendilerini, kültürlerini ve fikirlerini çeşitli şekillerde ifade etmeleri için bir fırsat sunuyor. Instagram ve TikTok'un kullanıcı profillerine baktığımızda, hemen hemen her yaş grubuna, coğrafi konuma, meslek grubuna ve ilgi alanına hitap ettiğini görüyoruz. Bu faktörlerin hepsi, çok çeşitli ve dinamik bir topluluğun oluşmasına katkı sağlıyor. Instagram ve TikTok'taki paylaşım nedenleri oldukça geniştir. Bazıları kişisel ifade ve yaratıcılıkla ilgilidir, diğerleri eğitim, eğlence ve toplumsal yorumlama amaçları taşır. Bu farklı motivasyonları anlamak, geniş çaplı içerik paylaşımının kültürel etkilerini ve dolayısıyla dijital folklorun bu platformlardaki gelişimini daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Ayrıca, Instagram ve TikTok, dijital folklorun gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Geleneksel folklor, bu platformlarda yeni bir ifade ve dönüşüm alanı bulmuştur, bu da kullanıcı katkıları, içerik *remixleri* ve meme kültürü gibi unsurlarla sürekli olarak evrilen bir dinamizm yaratmıştır. Örneğin, Instagram'da viral hâle gelen dans videoları veya TikTok'ta popüler olan komik taklitler, dijital folklorun bu platformlardaki canlılığını gösteren örneklerden sadece birkaçıdır.²⁶

Sosyal medya platformlarında tüketime sunulan içerikler ana hatlarıyla çıkış noktasına göre iki kısma ayrılabilir. Bunlardan ilki, amatör, yani içerik üretiminde uzmanlaşmamış, dijital imkânları kısıtlı kullanan, finansal gelir kaygısı gütmeyen, paylaşımların içeriğinde tutarlılık olmayan kullanıcılardır. Jenkins (2006a: 293)'e göre yerel kültür, amatörler tarafından üretilir ve *halk kültürü ve hayran kültürü arasındaki paralellikleri* ortaya koyar. İkincisi ise gerek dijital imkânlardan gerekse teknolojik donanımlardan elinden geldiğince faydalanan, içeriklerini belirli standartlarda hazırlayan, paylaşım öncesi montaj sürecini yöneten, diğer içerikleri takip ederek kendi üretimine yön veren, finansal geliri ön plana alarak bu işi meslek edinen profesyonel kullanıcılardır. İçerik türleri, takipçi kitlesi büyüklüğü, iş birlikleri ve sponsorluklar, içerik kalitesi, zaman yönetimi ve izleyici etkileşimi gibi faktörler, amatör ve profesyonel içerik üreticilerini tanımlarken dikkate alınan özelliklerdir. Bu iki kategori, sosyal medya platformlarındaki içerik üretiminin çeşitliliğini ve dinamizmini yansıtmaktadır.

Sosyal Medya Platformlarından Elde Edilen Halk İnancı Eksenli Paylaşımlar

Günümüzde, dijital çağın getirdiği hızlı iletişim ve bilgi paylaşımı imkânları halk inançlarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Sosyal medya platformları, bu alandaki paylaşımların ilgi gördüğü ve hızla yayıldığı bir arenaya dönüşmüştür. Yaklaşık on ila on beş sene öncesinde internette doğan veya internette daha hızlı yayılan "Rusların uyku deneyi", "Neil Armstrong Müslüman olması", "İran'da veya Pakistan'da çıkan deccal", "Kur'an'a hakaret edip lanetlenen kız", "cehennemden gelen sesler", "harbinler deneyi", "kabir azabı gören genç", "Elisa Lam olayı", "Hz. Âdem'in iskeleti", "ifadesiz kadın", "mağaradaki cin" gibi efsanelerin hâlen kitleler tarafından ilgi görmesi ve bir kısmı tarafından da onaylanması, halk inançlarının sosyal medyada bir üretim ve tüketim döngüsünün parçası hâline gelmesinde önemli rol oynamıştır.

Geleneksel dokuyla bağını koruyan bu şehir efsanelerini takip eden dijital efsaneler de ortaya çıkmıştır. Örnek olarak, Slender Man efsanesi, 2009 yılında internet forumlarında ortaya çıktı ve çocukları kaçırp kötü niyetlerle kullanmakla suçlanan bu gizemli figürün hikâyesi çevrimiçi kısa hikâyeler, videolar ve sanat eserleriyle yayıldı. Benzer şekilde, Momo efsanesi, ürkütücü bir kadın figürünün WhatsApp aracılığıyla gençlere tehditler içeren mesajlar gönderdiği söylentisiyle 2018 yılında popülerlik kazandı. Bir diğer efsane olan Polybius iddia edilen bir video oyununun oyuncular üzerinde garip etkiler yarattığı efsanesiyle tanınırken, The Babadook efsanesi ise 2014 yapımı bir korku filmine dayanmaktadır ve bu filmdeki kötücül karakterin gerçek hayatta ailelere musallat olduğuna dair bir hikâye olarak yayılmıştır.

²⁶ Instagram platformu hakkında daha kapsamlı incelemeler için önemli kaynaklar mevcuttur. Hochman ve Manovich (2013), çalışmalarında dünya çapında şehir kıstasına dayanarak paylaşılan fotoğrafların kültürel etkilerini ele almışlardır. Marwick (2015), Instagram'ın sosyal medya kullanıcılarını nasıl birer "ünlü" hâline getirdiğini kapsamlı bir şekilde göstermiş ve kullanıcıların davranış biçimlerine odaklanmıştır. Vizcaíno-Verdú ve Abidin (2022), TikTok müzik meydan okumalarının temelde müzikal şablonlar aracılığıyla bireysel ve kolektif ifadesi olarak kullanıldığı ve grup bağları oluşturarak bir hikâye anlatımı olarak ortaya çıktığını yüz elli örnek üzerinden göstermiştir.

Bu efsaneler, geleneksel inançların dijital çağda nasıl şekillendiğini ve sosyal medyanın bu efsanelerin yayılmasındaki rolünü göstermektedir.²⁷

Türk halk inançları özelinde, sosyal medya platformlarında çoğunluğu Alkarısı, cin, şeytan ve diğer kısmı ise yerel veya daha az bilinen doğüstü varlıklardan oluşan içerikler büyük bir ilgi ve merak uyandırmaktadır. Özellikle YouTube platformunda bu durum oldukça fazladır. YouTube kullanan sosyal medya kullanıcıları dünyanın çok farklı yerlerinden bu videoları izleyerek kendi buldukları yerlerde bu varlıklarla ilgili çeşitli inançlardan söz ettikleri görülmektedir. Genellikle kendi yaşadıkları bölgelerde bu varlıklara olan inançların nasıl etkili olduğu ve onlardan korunmak için nelerin yapılması gerektiği üzerine geleneksel bilginin aktarılmasında etkin bir rol oynamaktadırlar. Bilhassa bu doğüstü varlıkları gördüklerini söyleyen sosyal medya kullanıcıları bunların gerçek olduğunu dile getirirken diğer kullanıcılar hurafe olarak bakmaktadırlar.²⁸ Bu durumda YouTube’da bu bakış açısında yaş, inanç ve kültür faktörlerinin etkili olduğu söylenilebilir. YouTube’da her yaş grubundan ve sosyal statüden sosyal medya kullanıcıları mevcut olmasından dolayı, bazıları konuların bilimsel gerçeklikten uzak olduğunu bazıları da bunları kendi atalarından dinlediklerinden ya da bu olaylara şahit olduklarından bu doğüstü varlıkların gerçekliğine inanmaktadırlar. Böylece birçok farklı insanda yer alan inançlara dair konuların paylaşılıp çok daha geniş kitlelere yayılmasında bu platformların geleneksel bilginin aktarılmasında etkin bir rol oynamaktadır. Bu tip platformlar her ne kadar geleneksel bilginin aktarılmasına olanak sağlasa da farklı amaçlar güttüğü de görülmektedir. Bunlar, anlatıcıların amatör veya profesyonel olmasına göre değişiklik gösterebilmektedir. Örnek olarak Alkarısı’nın atlara²⁹ musallat olması ve bundan söz eden amatör anlatıcının atı gösterip onun yelelerinin nasıl örüldüğünü ve bunu mekânında görüntüleyip video alıp aktarması kullanıcılar üzerinde büyük bir etki yaratmaktadır. Anlatıcının videoda atı göstererek Alkarısı’nın gerçek olduğuna kullanıcıları inandırma gibi bir kaygı güttüğünden söz edilebilir. Mekânsal bağlamdan hareketle birçok sosyal medya kullanıcısı bu varlıkların o mekânlarda görülmesini normal karşılamaktadırlar. Amatör anlatıcı bu inandıklarını ispat etmek amacıyla canlı varlıklar üzerine video çekmektedir. Bu tarz videoları çeken amatör anlatıcı bu varlıkların değişim süreçlerini gösterip anlatsa da bazı kullanıcılar, tatmin olmamakta ve meydana gelen bu değişim sürecinin oluşumunu da merak

²⁷ Creepypasta olarak adlandırılan bir korku hikâyesi türünün bir parçası olan bu efsaneler, internet çağında popülerlik kazanmış ve korku meraklıları tarafından ilgiyle takip edilmektedir. Bu efsaneler, genellikle çevrimiçi platformlarda paylaşılan ve okuyucuları ürküten, gerilim dolu hikâyelerdir. İşte bu korkunç efsanelerden bazıları:

1. Polybius: Bu hikâye, Portland, Oregon’daki bir oyun salonundaki esrarengiz bir video oyunu olan Polybius’un etrafında dönüyor ve komplo teorileriyle dolu.
 2. The Russian Sleep Experiment: Bu hikâye, uyumadan tutulmuş beş denek üzerinde yapılan bir deneyin korkunç sonuçlarını iddia eder.
 3. Teeth.jpg: Bu hikâye, bir sanat öğrencisinin dişlere olan takıntısını tehlikeli bir şekilde sürdürmesini anlatır.
 4. The Rake: Bu efsane, 4chan kullanıcılarının bir araya gelerek yarattığı korkunç bir yaratık hikâyesini içerir.
 5. Annie96 is Typing...: Bu hikâye, bir kızın telefon üzerinden arkadaşıyla olan metin konuşmasını anlatır ve olaylar gittikçe tuhaf bir hal alır.
 6. Annora Petrova: Bu hikâye, bir çocuğun kendi Wikipedia sayfasını bulması ve geleceği tahmin edebildiğini keşfetmesini anlatır.
 7. Squidward’s Suicide: Bu efsane, kayıp bir Spongebob Squarepants bölümünü anlatır ve Squidward karakterinin intihar ettiği iddiasını içerir.
 8. Robert the Doll: Bu efsane, gerçek bir bebek oyuncak olan Robert’a dayanır ve onun gizemli hareketleriyle ilgilidir.
 9. Mr. Widemouth: Bu hikâye, beş yaşındaki bir çocuğun büyük ağızlı, eğri kulaklı bir yaratık olan Mr. Widemouth ile karşılaşmasını anlatır.
 10. The Harbinger Experiment: Bu hikâye, insan deneklerinde ruhları barındırmaya çalışan bir bilim adamının denemesinin korkunç sonuçlarını anlatır.
 11. Black-Eyed Children: Bu efsane, kömür siyahı gözlere sahip olan tuhaf çocukların yetişkinleri ürküterek evlerine ve arabalarına davet etmeye çalıştıklarını anlatır.
 12. Jeff the Killer: Bu efsane, 2008’de ortaya çıkan ve kötü muamele gören bir çocuğun yüzünü değiştirip intikam aldığını anlatır.
 13. The Expressionless: Bu hikâye, 1972’de Cedar Sinai Hastanesi’nde ortaya çıkan bir kadını anlatır. Kadının görünüşü insanları korkutmaktadır.
 14. Slender Man: Bu efsane, uzun bacaklı, yüzü olmayan bir adamın genç çocukların fotoğraflarında belirmediğini ve sonra çocukların kaybolduğunu iddia eder. Bu efsane, gerçek dünyada korkunç olaylara yol açmıştır.
 15. Correspondence: Bu hikâye, bir adamın eski bir kadının kendisini takip etmesini ve tehditlerini içerir.
 16. Mr. Bear: Bu efsane, bir çocuk programının perde arkasındaki karanlık sırlarını anlatır.
 17. The Story of Lisa: Bu efsane, bir kızın kanlar içindeki bir arkadaşı Lisa ile olan maceralarını içerir.
 18. The Song and Dance Man: Bu hikâye, kurbanlarını transa sokan ve onları dans ettiren garip bir adamı anlatır (Greenwald, 2018).
- Bu efsaneler, internet çağının karanlık ve ürkütücü hikâye üretimini yansıtmaktadır. Bu hikâyeler, okuyucuların korkularını ve meraklarını tetikleyen, çeşitli korku unsurlarını içeren hikâyelerdir ve popüler kültürün önemli bir parçası hâline gelmiştir.

²⁸ URL 1.

²⁹ URL 2.

ederek amatör anlatıcıya videonun daha uzun, iyi bir kamera ve foto kapan³⁰ gibi teknolojik araçlardan yararlanarak olayın baştan sona yaşandığını göstermesini istemektedirler. Çünkü diğer türlü videoların ne kadar gerçek olup olmadığını sorgulayan kullanıcılar da mevcuttur. Kişinin bunu farklı sosyal medya araçlarından ziyade YouTube'da paylaşması videonun kullanıcı kitle tarafından değerlendirilmesine imkân sunmaktadır. Böylece amatör anlatıcı var olan inançsal düşüncesini YouTube aracılığıyla yayarak bir etkileşim ağı oluşturmaya çalışmaktadır. Gazete veya dergi gibi geleneksel medya araçları kullanıldığında bir kişi için içeriğe hızlı bir şekilde ulaşmak ve değerlendirme yapmak zor olabilir. Ancak YouTube gibi dijital platformlar, konuyla ilgili hızlıca açıklama yapma ve izleyicilerle anında etkileşimde bulunma fırsatı sunar.

Alkarısı ya da cinle ilgili bazı video yükleyicileri profesyonel anlatıcılardır. Profesyonel anlatıcıların amaçları ise çok çeşitlilik gösterebilmektedir. Bunlardan biri finansal gelir sağlamaktır. Çünkü belirli bir abone sayısına ulaşan profesyonel anlatıcı/içerik üreticisi aynı zamanda bir gelir elde etmektedir. Bunun için YouTube videolarında farklılıklarla etkili olma çabası gütmektedirler. Bu sebeple değişik görseller, efektler, müzikler, videolarla sosyal medya kullanıcıları üzerinde etkin olmaya çalışmaktadırlar. Kişisel yeteneklerini ve birikimlerini kullanan profesyonel anlatıcılar, böylece ilgi çekici içeriklere yer vererek inançsal figüre yeni boyutlar kazandırmaktadırlar. Profesyonel anlatıcıların videolarına sosyal medya kullanıcıları sesin etkileyciliğinden ötürü videoyu dinlediklerini söylemektedirler. Ya da bu videolar aracılığıyla anlatıcının takip sayısının artması ve daha fazla takipçiyi hak ettiklerini dile getirmektedirler.³¹ Bazı sosyal medya kullanıcıları ise kendi yaşadıkları olayları WhatsApp üzerinden anlatıcıya anlatmak istediklerini söylemişlerdir.³² Bu durum var olan geleneksel bilginin aktarımında folklorik metinlerin sosyal platformlarda farklı amaçlar doğrultusunda yeniden canlanmasına olanak tanımaktadır. Sosyal medya kullanıcılarının yaşadıkları olayları profesyonel anlatıcıyla paylaşmak istemeleri aynı zamanda folklor metinlerinin hızlı bir şekilde yayılmasını da sağlamaktadır.

YouTube videolarında halk inançları aktarılırken değişik adlandırmaların yapıldığı ve yöntemlerin kullanıldığı görülmektedir. Özellikle tercih ettikleri başlıklarla sosyal medya kullanıcılarının dikkatlerini çekerek videoların izlenmesini sağlarlar. Birçok halk inancı YouTube'da paranormal ve esrarengiz olaylar olarak isimlendirmekte, içerikte var olan halk inancı doğüstü varlığın adıyla değil kullanıcıyı etkilemek için farklı adlandırmalarla ilgi çekilmeye çalışılmaktadır. Diğer taraftan sosyal medya platformlarında halk inancının taşınması ve günümüzde ilgi görmesini sağlayan farklı yöntemlerin kullanıldığı söylemek de mümkündür. Genellikle profesyonel anlatıcılar bu yöntemlerden yararlanmaktadırlar. Profesyonel anlatıcılar, halk inancına dair bir olayı anlatacakları zaman anlatacakları içeriğe göre korku ve gerilim yaratacak fon müzikleri kullanırlar. Sosyal medya kullanıcıları ise fon müziğinin kullanımına dair çeşitli yorumlar yapmaktadırlar. Bazıları daha korkutucu fon müzikleri istemektedirler. Bazıları ise verilen fon müziklerin ve efektlerin anlatılanları bir inançsal durumdan ziyade bir kurguya dönüştüğünü söylemektedirler. Bazı sosyal medya kullanıcıları ise kullanılan görsellerin keyif verici olduğundan bahsetmektedirler.³³ Mesela, perilerin anlatıldığı bir videoda kullanılan görseller için birer kuş olduğundan söz edilmiştir. Bazıları ise periyle arkadaş olmak istediklerini ve perileri görmek istediklerini dile getirmişlerdir.³⁴

Profesyonel anlatıcının geniş bir kitle üzerinde etkin olması peri, büyücü, gulyabani ve şeytanla ilgili YouTube videolarına sosyal medya kullanıcıları³⁵ da yaşamış oldukları olayları WhatsApp gibi dijital iletişim araçları üzerinden kendi özel iletişim numaraları üzerinden anlatıcıyla paylaşmak istediklerini belirtmişlerdir. Anlatılan hikâyelerin filmlere aktarılması sosyal medya kullanıcıları tarafından istenmektedir.³⁶ Bazı kullanıcılar tarafından profesyonel anlatıcı anlattığı hikâyelerle gerçeklik izlenimi yarat-

³⁰ URL 3.

³¹ URL 4.

³² URL 5.

³³ URL 6.

³⁴ URL 7.

³⁵ URL 5 - URL 8.

³⁶ URL 9.

maktadır.³⁷ Anlatı metninin bir referansa sahip olması, yani kişisel bilgileri bilinen bir kişiden, tecrübe sahibinden alınmış olması, birden fazla şahidin olmasına işaret edilmesi gibi hikâyenin “gerçeklik” dokusunu hitap edilen kitleye hissettiren düzenlemeler yapılmaktadır. Bu durum anlatıcının, sosyal medya kullanıcılarını etkili kılma çabasının bir sonucu olabilir.

YouTube aracılığıyla yaşatılmaya çalışılan folklor eserleri her ne amaçla anlatılırsa anlatılsın birtakım eleştiriler ve beğeniler etrafında şekillendiği görülmektedir. Bunlardan biri yapılan anlatının uzun ve sıkıcı bulunmasıdır. Bu nedenle anlatının yorucu olduğuna işaret edilmektedir. Hikâyelerin on beş dakikayı geçmemesi gerektiğinden bahsedilmiştir.³⁸ Kullanıcı davranışları, profesyonel anlatıcı üzerinde çeşitli değişiklik yapılmasına yöneliktir. Bu da anlatılan folklorik ürünün yeniden üretilmesinde etkin rol oynamaktadır. Ayrıca anlatıcıdan kaynaklı videoların devamının gelmesine de kullanıcılar arasında büyük bir talep olduğu söylenilebilir. Yurt dışındaki izleyiciler, videoyu anlamadıklarını ve bundan dolayı videolarda alt yazı kullanılmasını istemişlerdir. Kanalı takip edenlerin bildirimleri açtığını ve anlatıcının kanalının daha da büyümesi temennilerinde bulunmaktadırlar.³⁹ Böylece ortak bir paydaş sosyal medya kullanıcısı ortaya çıkmaktadır. Sosyal medya kullanıcılarının içeriğe katılımları söz konusudur. Kullanıcılar yaptıkları yorumlar, beğenilerle aracılığıyla folklor eserlerine etkileşim içerisinde bulunmuşlardır. Bu ortaklıklar, geleneksel folklorun sürekliliğine katkıda bulunur.

YouTube üzerinde yapılan anlatıların farklı bir yönü de kullanılan görsellerin korkunç bulunmasıdır. Ürkütücü bulunan görseller merak ve gizem uyandırdığından videoyu izleyen sosyal medya takipçileri sırf bu yüzden belirtilen yerlere gitmektedirler. Örnek olarak Yerebatan Sarnıcı'na gidenler olmuştur. Hikâyeleri tekrar tekrar dinlemek isteyen birçok sosyal medya takipçisi olduğu gözlemlenmektedir. Bu takipçiler, izledikleri videoları çevrelerine önermektedirler. Ayrıca, bazıları bu hikâyelerin Hollywood filmlerine uyarlandığında büyük gişe başarısı elde edebileceğini iddia etmektedir.⁴⁰ Kullanıcıların yorumları arasında, videoları izledikten sonra bu hikâyeler hakkında daha fazla araştırma yapma hevesi uyandırdığına dair ifadeler bulunmaktadır.⁴¹ Bütün bunlar, profesyonel anlatıcının hazırladığı içerikte amacına ulaştığını gösterir. Folklorik ürününün kullanıcılar üzerinden nasıl pazarlandığını da ortaya koymaktadır.

Folklor ürünleri bireysel inisiyatif altında sunulurken sahne performanslarında birtakım yenilik arayışları içerisindedir. Örnek olarak cinle⁴² ilgili bir hikâye anlatımında, sosyal medya kullanıcıları beklenmedik bir şekilde korku yerine gülmeye başladıklarını ifade etmişlerdir. Anlatıcının komedi veya senaryo yeteneklerine vurgu yaparak bazıları bu kişinin bir komedyen veya senarist olabileceğini belirtmiştir. Diğer yorumlarda ise anlatıcının hikâyeyi güzel anlattığı, ancak daha fazla dinletmeye ihtiyaç duyulduğu ifade edilmiştir. Sosyal medya takipçileri genellikle bu sunumu beğenmiş ve eğlenceli bulmuşlardır. Ayrıca, videonun alt yazıya ihtiyaç duyan izleyiciler olduğu ve pandemi nedeniyle tiyatroya gidemeyenlerin bu tür sunumları takdir ettikleri belirtilmiştir. Kimi takipçiler, birtakım ünlü isimlerden daha başarılı bulduklarını dile getirerek içerik üreticisinin başarısını onaylamıştır.⁴³

YouTube, belirli bir konunun görsel ve işitsel olarak derinlemesine açıklandığı bir platform olarak hizmet verirken Twitter ise olayları ve durumları kısa ve öz mesajlarla ifade eden bir platformdur. Twitter, yazılı içerik temelli olsa da görsel öğelerin kullanılması, bu platformun halk kültürü meraklıları, uzmanlar, akademisyenler ve manipülasyona açık bir kitlenin buluşma noktası hâline gelmesine neden olur. Bu nedenle Twitter, diğer sosyal medya platformlarına göre bir “otorite” veya güvenilir bir kaynak

³⁷ URL 10.

³⁸ URL 11.

³⁹ URL 9.

⁴⁰ URL 9.

⁴¹ URL 12.

⁴² URL 13.

⁴³ Bir efsane veya memoratın inandırma motivasyonu her zaman ön plandadır fakat kimi zaman icracı ve dinleyiciler arasında korku, giz gibi duygusal gerilimlerin, merakın ortaya çıkması yerine gülme reaksiyonu kimi zaman yer yer, kimi zaman icranın başından sonuna kadar belirir. İnandırıcılık motivasyonunu gölgelemeyen bu tepkiler aynı zamanda dinleyicilerin icracıya veya metinde yer alan inanç öğelerine karşı hafife alma gibi bir duygu durumdan uzaktır. Bu konu hakkında daha önce yapılmış bir inceleme için bk. Hallaç, 2017: 88-90.

olarak kabul edilebilir. Bu platformda tweet hikâyeciliği ve inançlar etrafında ortaya çıkan tartışmalar sıkça görülür. Twitter, mitolojik varlıkların kurgusal görsellerinin, anıtsal malzemenin fotoğraflarının, etnografik kayıtların resimlerinin paylaşarak görsel hafızanın öneminin vurgulandığı bir mecradır. Onu diğer platformlardan özel ve ayrıcalıklı kılan tarafı, belki en hızlı yayılmanın sağlandığı yer olmasıdır. Gündeme dair yüzlerce gelişme, Twitter vasıtasıyla duyurulur ve çok kısa bir sürede büyük kitlelere ulaşır. Daha belirli bir misalle, Dede Korkut nüshalarının bulunmasına dair gelişmeler bu mecra vasıtasıyla gündeme gelmiştir. Twitter kullanıcıları sıkça görsellere dayalı yorumlar yaparlar. Ancak, Twitter’da doğrudan bilgi aktarımı yorumlardan daha fazla yer bulur. Bazı kullanıcılar görselleri espiye dökerken diğerleri Türk mitolojisinin tanıtımı için bu platformdaki çalışmaların kalitesini överler. YouTube’da ise belirli bir düzen ve yapı vardır. Videolar genellikle folklorik bir eserin anlatımı üzerine odaklanır ve anlatici, sosyal medya kullanıcıları üzerinde bir denetim sağlayabilir. Bu platform, geleneksel ve modern unsurları iç içe geçirme eğilimindedir ve geleneğin dijital dünyada nasıl yeniden inşa edildiğini gösterir. Instagram’da ise görseller daha fazla öne çıkar ve estetik kaygı daha fazla vurgulanır. Sosyal medya kullanıcıları genellikle görsellere daha fazla odaklanır ve bu platformda görsel içerik daha büyük bir etkiye sahiptir.

TikTok’un kısa video içerik formatı ve filtreleri gibi çekici özellikleri, halk inançları, mitolojik varlıklar, büyüler, defnecilik ve şehir efsaneleri gibi konular üzerine yapılan paylaşımlara büyük bir rağbet sebep olmuştur. İçerik üreticilerinin bu tür konular üzerinde oluşturduğu içerikler, genellikle “gerçeklik” özelliği taşıyarak kullanıcıların dikkatini çeker ve merakını uyandırır. Özellikle korku temalı metruk mekân ziyaretleri, toponimik efsanelerin kaynaklarına yolculuklar, metruk, gizemli mekânların çektiği videolar, dinî ve mitolojik varlıkların görüntülenmesine yönelik girişimler, büyü kırma ritüelleri veya saklanan muskaların bulunması gibi konular, kullanıcılar arasında viral hâle gelmektedir. Etkileşim sayıları ve yorumların analizine dayalı olarak bu tür içerikler genellikle yüz binlerce kullanıcının dikkatini çeker ve geniş bir onay almaktadır. Buna ek olarak TikTok’un *düet* ve *reaksiyon* gibi özellikleri çoğunlukla bu tür videolarla interaktif bir şekilde etkileşime girilmesini sağlar. Kullanıcılar, başkalarının videolarına kendi yorumlarını veya reaksiyonlarını ekleyerek hikâyenin daha geniş bir izleyici kitlesi tarafından takip edilmesini sağlarlar. Bu özelliği genellikle mitolojik varlıkların “avına” çıkan veya büyülü ritüeller yapan kullanıcılar kullanır, böylece videoları daha gerçekçi ve etkileyici hale getirirler. TikTok’un halk inançları ve mitolojilerin yayılmasına yardımcı olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşılık, bu tür içerikler platformun popüleritesini daha da artırır. Ancak, diğer sosyal medya platformlarından farklı olarak TikTok’un bu popülerliği ve kullanıcısının yaratıcılığı, kullanıcılarına mitolojik ve dinî varlıkları detaylı ve renkli bir şekilde temsil etme ve bu tecrübeyi milyonlarca kullanıcıyla paylaşma fırsatı verir. Ayrıca, TikTok kullanıcılarının bu tür videoları paylaşma şekilleri bize, popüler medya araçlarının halk kültürü ve inançları nasıl değişen ve dönüştüren bir araç olduğunu da gösterir. Dünya genelindeki geniş kullanıcı tabanı nedeniyle, platformun kullanıcıları arasında kültürler arası etkileşim ve doğrulama, çeşitli ölçülerde kenar ve merkez inançları, hikâyeleri ve pratikleri yaymak için bir platform sağlar. TikTok’un kullanıcıları bu platformu halk inançlarını, büyülerini, mitolojilerini ve şehir efsanelerini paylaşmak, doğrulamak ve yeniden canlandırmak için kullanmaktadırlar. Bu durum, TikTok’un halk inançları ve halk kültürü üzerinde geniş ölçekte bir etkisi olduğunu göstermektedir. Ayrıca, TikTok’un bu tür gizemli ve mitolojik konular üzerine yaptığı yayınlar, gençler ve genç yetişkinler arasında sıklıkla tartışmalara ve spekülasyonlara yol açar. Bu, geleneksel mitolojik ve dinî hikâyelerin yanı sıra, *user-generated-lore* veya *kullanıcı tarafından üretilen efsane oluşturma* da dâhil olmak üzere yeni hikâye ve inançların oluşumunu destekler.⁴⁴ Geleneksel halk inançları ve mitolojilerin modern bir dönüşümü ve yeniden canlandırılması olarak da ele alınabilir. Bu, mitolojilerin ve halk inançlarının yeni nesillere uyarlanması önemli bir rol oynar. TikTok’un paylaşılan kısa videoların, hızlı tüketim yapısı ve dünya çapında kullanılabilirliği, gençler ve genç yetişkinler arasında kültürel ve dinî inançların yayılmasına yardımcı olur. Kullanıcılar dinî ve mitolojik varlıklar, büyüler, muskalar ve benzeri unsurlarla ilgili videolar çekerek sosyal med-

⁴⁴ “User-generated lore” veya “kullanıcı tarafından üretilen efsane oluşturma” kavramı, genellikle internet ve sosyal medya yoluyla kullanıcıların oluşturduğu kendi lore’larını, hikâyelerini ve mitlerini ifade eder (Jenkins, 2006b: 149; Luca, 2015: 566).

ya aracılığıyla bu unsurların bilgisini ve hikâyelerini aktarır. Bu durumda, TikTok'un bir folklor kaynağı olarak kullanılması, hem halk inançlarının modern biçimlerinin kaydedilmesi ve analizi, hem de gençlerin ve genç yetişkinlerin bu inançları ve hikâyeleri nasıl yeniden yarattığı ve değiştirdiği üzerine araştırma yapmak için fırsatlar sunar. Bu, TikTok'un halk biliminde ve kültürel çalışmalarda değerli bir araştırma aracı olma potansiyelini gösterir.

Sonuç

Halk kültürünün yüz yüze ve yazılı yayılma, sürdürülme döneminin ardından gelen teknolojik gelişmeler bir devir olarak önce dijital medyayı ardından ise sosyal medyayı folklorun gündemine almıştır. Halk bilgisi ürünlerinin aktif bir şekilde üretim, yeniden üretim, yayılım ve tüketiminin en etkili platformu olan sosyal medya, bir yandan geleneğin devamlılığına, folklor ürünlerinin yayılmasına sebep olurken teknolojik donanım ve yazılımlar, finansal kaygılar, beğenilme arzusu, sosyal medyayı meslek edinme gibi genelden özele kadar uzanan faktörler öte yandan otantikliği, doğallığı ve iç denetimi ortadan kaldırarak geleneksel bilginin değişmesine, estetik kaygılarla yeniden oluşturulmasına, halk otoritesinin zayıflamasına, taklit yoluyla üretilmesinden dolayı yanlış anlaşılması ve yorumlanmasına sebep vermektedir. Sosyal medya veya web 2.0 deneyiminin folklor üzerinde etkili olan dönemler silsilesi içinde en etkili role sahip olduğu görülmektedir.

Halk inançlarının yayılması özelinden sosyal medya ile folklor ilişkisine bakıldığında ise geleneksel bilginin dijital alana girerek görsel manipülasyon, endüstriyel tasarım, estetik kompozisyon gibi simülatif alanın süzgecinden geçtiği ve böylece reforme edilmiş bir geleneğin ortaya çıktığı görülmüştür. Bir zamanlar efsane ve memoratlarla sözlü olarak anlatılan dinî ve mitolojik varlıklar, muhatabın imge dünyasında karşılık gelen resimlerle varyantlaşırken ve zenginliğini sürdürürken melez performanslar uluslararası imaj kataloğundan "beğenilme" dürtüleri ve istatistiklerine en uygun portreyi kendisine seçerek çok çeşitliliği kısıtlamıştır. Büyü bozma, "ele geçirilen" kişileri kurtarma gibi içerikler bir yandan otantik tabiatını koruyan motifleri barındırırken diğer yandan gerçekçi bulunmayan "roller" sebebiyle insan ruhuna etkileyici gelen tarafı ortadan kalkmıştır. Nazarla ilgili pratikler, kırklama, ölüm ritüelleri gibi halk inançları sözlü kaynaklardan aktarım ve ortam kayıtları sebebiyle gelenekselliğini korumakta olduğu fakat etkileşim almada yetersiz kaldığı için profesyonel kullanıcılar tarafından içerik üretiminde kıymeti haiz olmadığı görülmüştür.

Şüphesiz folklor, sosyal medyayla birlikte önemli bir dönüşüm devrine girmiştir. Bu nedenle, YouTube, Tiktok, Twitter ve benzeri sosyal medya platformlarının, anlatı ve halk inançlarına dair gelecekteki akademik çalışmalarda önemli bir kaynak olarak dikkate alınması gerektiğini önermekteyiz.

Kaynaklar

- Ağın, Kaya. (2022). "Grupların Genel Oluşumları, Yapıları ve Özellikleri Açısından Grup İçi İletişim Süreçlerinin İncelenmesi." *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 10/1: 494-518.
- Alhabash, Saleem, & Mengyan Ma. (2017). "A Tale of Four Platforms: Motivations and Uses of Facebook, Twitter, Instagram, and Snapchat Among College Students?" *Social Media + Society*, 3/1.
- Andrade-Vargas, Lucy; Margoth Iriarte-Solano; Diana Rivera-Rogel; Deisi Yunga-Godoy. (2021). "Young People and Social Networks: Between the Democratization of Knowledge and Digital Inequality." *Comunicar*, 69: 85-95.
- Bauman, Richard. (1983). "Folklore and the Forces of Modernity." *Folklore Forum*, 16/2: 153-158.
- Baym, Nancy K. (2010). *Personal Connections in the Digital Age*. Malden, MA: Polity Press.
- Bechmann, Anja. (2012). "Towards Cross-platform Value Creation: Four Patterns of Circulation and Control." *Information, Communication & Society*, 17/9: 1105-1121.
- Ben-Amos, Dan. (1984). "The Seven Strands of Tradition: Varieties in Its Meaning in American Folklore Studies." *Journal of Folklore Research*, 21 (2/3, Culture, Tradition, Identity Conference March 26-28, 1984 (May-Dec., 1984), 97-131.

- Benkler, Yochai. (2006). *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*. New Haven and London: Yale University Press.
- Berman, Marshall. (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor. Modernite Deneyimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bishop, Jonathan. (2014). "Representations of 'Trolls' in Mass Media Communication: A Review of Media-texts and Moral Panics Relating to 'Internet Trolling'." *International Journal of Web Based Communities*, 10/1: 7-24.
- Blank, Trevor J. & Lynne S. McNeill. (2018). "Fear Has No Face: Creepypasta as Digital Legendry." *Slender Man is Coming: Creepypasta and Contemporary Legends on the Internet* içinde, düzenleyen: Trevor J. Blank & Lynne S. McNeill, Logan: University Press of Colorado, 3-24.
- Blank, Trevor J. (2012). "Pattern in the Virtual Folk Culture of Computer-Mediated Communication." *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction* içinde, düzenleyen: Trevor J. Blank, Logan: Utah State University Press, 1-24.
- Bourdieu, Pierre. (1986). "The Forms of Capital." *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* içinde, düzenleyen: John G. Richardson, New York: Greenwood Press, 241-258.
- Boyd, Danah. (2008). "Why Youth Social Network Sites: The Role of Networked Publics in Teenage Social Life." *Youth, Identity, and Digital Media* içinde, düzenleyen: David Buckingham. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Boyd, Dannah. (2011). "Social Network Sites as Networked Publics: Affordances, Dynamics, and Implications." *A Networked Self: Identity, Community, and Culture on Social Network Sites* içinde, düzenleyen: Zizi Papacharissi, Madison Avenue, New York: Routledge, 39-58.
- Burgess, Jean, & Joshua Green. (2018). *Youtube: Online Video and Participatory Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Burkhardt, Dagmar, & Henrike Schmidt. (2009). "'Geht ein Bär durch den Wald': Zu Status und Varietät der russischen Internet-Lore." *Zeitschrift für Slawistik*, 54/1: 20-43.
- Carey, Joseph. (1989). "Christianity as an Enfolding Circle [Conversation with Jaroslav Pelikan]." *U.S. News & World Report*, 106/25: 57.
- Cashman, Ray; Tom Mould; Pravina Shukla. (2011). "Introduction: The Individual and Tradition." *The Individual and Tradition: Folkloristic Perspectives* içinde, düzenleyen: Ray Cashman, Tom Mould ve Pravina Shukla. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1-26.
- Clark, Terry Ray, & Dan W. Clanton. (2012). *Understanding Religion and Popular Culture: Theories, Themes, Products and Practices*. New York: Routledge.
- Çevik, Mehmet. (2015). "Televizyon Dizileri Halk Hikâyelerinin Modern Şekli Midir?" *Millî Folklor*, 27/106: 34-46.
- Çobanoğlu, Özkul. (2015). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ.
- Davis, Jenny L. (2016). "Social Media." *The International Encyclopedia of Political Communication* içinde, düzenleyen: G. Mazzoleni, John Wiley & Sons, Inc, S: 2-8.
- Dhiman, Bharat. (2023). "A Paradigm Shift in the Entertainment Industry in the Digital Age: A Critical Review." *Preprints 2023*, 2023061115.
- Dorst, John. (1990). "Tags and Burners, Cycles and Networks: Folklore in the Telectronic Age." *Journal of Folklore Research*, 27/3: 179-190.
- Dumčiuvienė, Aušra. (2016). "Twiplomacy: the Meaning of Social Media to Public Diplomacy and Foreign Policy of Lithuania." *Lithuanian Foreign Policy Review*, 35: 92-118.
- Dundes, Alan. (2005). "Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004)." *The Journal of American Folklore*, 118/470: 385-408.
- Ellison, Nicole B & Danah M. Boyd. (2013). "Sociality through Social Network Sites." *The Oxford Handbook of Internet Studies* içinde, düzenleyen: William H. Dutton, Oxford: Oxford University Press, 151-172.
- Ellison, Nicole B; Charles Steinfield; Cliff Lampe. (2007). "The Benefits of Facebook "Friends": Social Capital and College Students' Use of Online Social Network Sites." *Journal of Computer-Mediated Communication*, 1143-1492.
- Ercan, Arda. (2020). "Diplomasinin Değişen Tanımları: Ad Hoc Diplomasiden Twiplomacy ve Tekplomasi Çağına." *KOSBED*, 39: 135-148.
- Evans, Mary. (2007). *A Short History of Society: The Making of the Modern World*. Berkshire: Open University Press.
- Fahmy, Shahira; Mary Angela Bock; Wayne Wanta. (2014). *Visual Communication Theory and Research: A Mass Communication Perspective*. Palgrave Macmillan.

- Fuchs, Christian. (2014). *Social Media: A Critical Introduction*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications.
- Gerlitz, Carolin, & Anne Helmond. (2013). "The Like Economy: Social Buttons and the Data-intensive Web." *New Media & Society*, 15/8: 1348–1365.
- Gillespie, Tarleton. (2010). "The Politics of 'Platforms'." *New Media & Society*, 12/3: 347-364.
- Goffman, Erving. (1956). *The Presentation of Self in Everyday Life*. University of Edinburgh.
- Greenwald, Morgan. (2018). 27 Spine-Tingling Internet-Era Urban Legends. 30 Kasım. Erişildi: Eylül 15, 2023. <https://bestlifeonline.com/scary-urban-legends/>.
- Gross, David. (1992). *The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity (Critical Perspectives on Modern Culture)*. University of Massachusetts Press.
- Hallaç, Ahmet Tacetdin. (2017). *Memorat Türü ve Adana Memoratları*. Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. Aksaray.
- Han, Sam. (2010). "Theorizing New Media: Reflexivity, Knowledge, and the Web 2.0." *Sociological Inquiry*, 80/2: 200-213.
- Hazard, Paul. (1973). *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme (La Crise de la Conscience Européenne)*. (çev. Erol Güngör). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Hochman, Nadav & Lev Manovich. (2013). "Zooming into an Instagram City: Reading the Local through Social Media." *First Monday*, 18/7.
- Howard, Robert Glenn. (2008). "The Vernacular Web of Participatory Media." *Critical Studies in Media Communication*, 25/5: 490-513.
- Hunter, Michael. (2020). *The Decline of Magic: Britain in the Enlightenment*. New Heaven and London: Yale University Press.
- Hymes, Dell. (1975). "Folklore's Nature and the Sun's Myth." *The Journal of American Folklore*, 88/350: 345-369.
- Jenkins, Henry. (2006a). *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York: New York University Press.
- Jenkins, Henry. (2006b). *Fans, Bloggers, and Gamers: Exploring Participatory Culture*. New York and London: New York University Press.
- Johnson, Paul. (1991). *Modern Times - The World from the Twenties to the Nineties*. New York: HarperCollins Publishers.
- Jurkiewicz, Sarah. (2018). *Bloggning in Beirut: An Ethnography of a Digital Media Practice*. Bielefeld: Transcript publishing.
- Kaplan, Andreas M & Michael Haenlein. (2010). "Users of the World, Unite! The Challenges and Opportunities of Social Media." *Business Horizons*, 53/1: 59-68.
- Kasturi, Suman Kumar, & P. Bobby. Vardhan. (2014). "Social media: Key Issues and New Challenges - A Study of Nalgonda District." *Global Media Journal-Indian Edition*, 5/1: 1-12.
- Kazenin, Konstantin. (2015). "Regulirovaniye Zemelnih Otnoşeniy v Dagestane: Sotsialno-Ekonomiçeskiye Kornii "Traditsionalizatsii"." *Ekonomiçeskaya Politika*, 10/3: 113-133.
- Kietzmann, Jan H: Kristopher Hermkens: Ian P. McCarthy: Bruno S. Silvestre. (2011). "Social Media? Get Serious! Understanding the Functional Building Blocks of Social Media." *Business Horizons*, 54: 241-251.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. (2014). "Folklorun Krizi." (çev. Mehmet Emin Dede). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4* (hızl. M.Öcal Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 66-109.
- López-Sintas, Jordi: Nela Filimon: Ercilia. Álvarez. (2012). "A Social Theory of Internet Uses Based on Consumption Scale and Linkage Needs." *Social Science Computer Review*, 30: 108-129.
- Luca, Michael. (2015). "User-Generated Content and Social Media." *Handbook of Media Economics* içinde, düzenleyen: Simon Anderson, David Strömberg ve Joel Waldfogel, North-Holland, 564-592.
- MacKenzie, Adrian & Anna Munster. (2019). "Platform Seeing: Image Ensembles and Their Invisibilities." *Theory, Culture & Society*, 36/5: 3-22.
- Manning, Jimmie. (2014). "Social media, definition and classes of." *Encyclopedia of Social Media and Politics* içinde, düzenleyen: Kerric Harvey, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1158-1162
- Marwick, Alice E. (2015). "Instafame: Luxury Selfies in the Attention Economy." *Public Culture*, 27/175: 137-160.
- Marwick, Alice, & Danah Boyd. (2011). "To See and Be Seen: Celebrity Practice on Twitter." *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies*, 17/2: 139-158.

- Miller, Daniel. (2023). "Digital Anthropology." *The Open Encyclopedia of Anthropology, Facsimile of the first edition in The Cambridge Encyclopedia of Anthropology* içinde, düzenleyen: Felix Stein.
- Nadkarni, Ashwini & Stefan G. Hofmann. (2012). "Why do people use Facebook?" *Personality and Individual Differences*, 52: 243-249.
- Ong, Walter J. (2014). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis.
- Özdemir, Nebi. (2008). *Medya Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Papacharissi, Zizi. (2012). "Without you, I'm nothing: performances of the self on Twitter." *International Journal of Communication*, 6: 1989-2006.
- Peck, Andrew. (2020). "Old Practices, New Media." *Folklore and Social Media* içinde, düzenleyen: Andrew Peck ve Trevor J. Blank. Logan: Utah State University Press, 3-23.
- Piliang, Yasraf Amir. (2008). "Tradition, Repetition and Transformation: The Dynamic of Cultural Globalization." *Melintas*, 24/2: 221-239.
- Schroeder, Ralph. (2018). *Social Theory after the Internet: Media, Technology, and Globalization*. London: University College London Press.
- Shifman, Limor. (2014). *Memes in Digital Culture*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Song, Felicia Wu. (2010). "Theorizing Web 2.0." *Information, Communication & Society*, 13/2: 249-275.
- The Journal of American Folklore*. 1888. "On the Field and Work of a Journal of American Folk-Lore." 1/1: 3-7.
- Treem, Jeffrey W: Stephanie L. Dailey: Casey S. Pierce: Diana Biffl. (2016). "What We Are Talking About When We Talk About Social Media: A Framework for Study." *Sociology Compass*, 10/9: 768-784.
- Vizcaíno-Verdú, Arantxa, & Crystal Abidin. (2022). "Music Challenge Memes on TikTok: Understanding In-Group Storytelling Videos." *International Journal of Communication*, 16: 883-908.
- Welch, David. (2004). "Nazi Propaganda and the Volksgemeinschaft: Constructing a People's Community." *Journal of Contemporary History*, 39/2: 213-238.
- Wolf, Maxim: Julian Sims: Huadong. Yang. (2018). "Social Media? What Social Media?" *UK Academy for Information Systems Conference Proceedings*. <https://aisel.aisnet.org/ukais2018/3>.
- Yıldırım, Dursun. (1998). *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Youngblood, Mason. (2019). "Cultural transmission modes of music sampling traditions remain stable despite delocalization in the digital age." *PLoS ONE*, 14/2: 1-12.

İnternet Kaynakları

- URL 1: <https://www.youtube.com/watch?v=pIsnsXrGKIw> (08.06.2023).
- URL 2: <https://www.youtube.com/watch?v=H6hssq9927M> (10.06.2023).
- URL 3: <https://www.youtube.com/shorts/o0ggOebfpfY> (23.07.2023).
- URL 4: <https://www.youtube.com/watch?v=QdsNhxUDn0U> (01.08.2023).
- URL 5: <https://www.youtube.com/watch?v=LiNu9KUg660&t=154s> (05.08.2023).
- URL 6: <https://www.youtube.com/watch?v=SWikVi-2Q44> (15.08.2023).
- URL 7: <https://www.youtube.com/watch?v=US8zdyGALmw> (17.08.2023).
- URL 8: <https://www.youtube.com/watch?v=Dgf1Icl-zN8> (25.08.2023).
- URL 9: <https://www.youtube.com/watch?v=maLQ6JrmX70> (09.09.2023).
- URL 10: <https://www.youtube.com/watch?v=6-XCNmWmM74> (11.09.2023).
- URL 11: <https://www.youtube.com/watch?v=2XHztjbj4Is> (13.09.2023).
- URL 12: https://www.youtube.com/watch?v=A_KJcH_h2tI (16.09.2023).
- URL 13: <https://www.youtube.com/watch?v=7PpoJ4Ci5y0> (19.09.2023).

ÇARŞAMBA'YI ŞAM ALDI: BURSA ÇARŞAMBA BÖLGESİNDE SURIYELİLER - YERLİLER ve ÖTEKİLER

M. Emir İLHAN*

Giriş

2011 yılının Mart ayında Suriye’de hâlihazırdaki yönetime karşıt gösteriler başladı. 15 Mart 2011’de Suriye Dera’da gösterilerin patlak vermesi ve 26 Nisan 2011 tarihinde Suriye Silahlı Kuvvetleri’nin Dera’ya girmesinin ardından karışan Suriye’den, 29 Nisan 2011 tarihinde Türkiye’ye sığınan 252 kişilik ilk grup Hatay’ın Yayladağ sınırından Türkiye’ye ulaştı.¹ 2011 Ekim’de Türkiye’deki Suriyeliler için fiili “Geçici Koruma” rejimi uygulanmaya başlandı.² 2011’de Türkiye’de uluslararası koruma altında başvuru yapmış toplam kişi sayısı 58.018’di. 2012’nin ortasından itibaren Türkiye Cumhuriyeti ile Suriye Arap Cumhuriyeti arasındaki diplomatik ilişkilerin kopuşu resmîyet kazanmaya başladı ve Türkiye Cumhuriyeti 30 Mayıs 2012 tarihinde Suriye Arap Cumhuriyeti’nin diplomatik temsilcilerinin tamamının Türkiye’den ayrılmasını talep etti. Suriye Arap Cumhuriyeti iktidarına muhalif grupların uluslararası kuruluşlarca desteklenen görüşmeleri ve toplantıları da aynı yılın içinde başladı. 14 Kasım 2013’de Göç İdaresi Genel Müdürlüğü Taşra Teşkilatı Kuruluş, Görev ve Çalışma Yönetmeliği çıkarıldı. 16 Aralık 2013 tarihinde Türkiye ve Avrupa Birliği arasında “Vize Serbestisi Diyalogu Mutabakat Metni”ne bağlı olarak Geri Kabul Anlaşması imzalandı ve 1 Ekim 2014 tarihinde kısmen yürürlüğe girdi.³

28 Haziran 2014 tarihinde Irak ve Şam İslam Devleti (İŞİD veya DAEŞ) Suriye ve Irak’ta İslam devletini ve hilâfetini ilan etti. Bu tarihten önce Suriye ve Irak’ta başlayan İŞİD saldırıları şiddetini ve yayılımını arttırdı. Irak ve Suriye’den yeni bir göç dalgası daha meydana geldi. 22 Ekim 2014’te Geçici Koruma Yönetmeliği devreye girdi. 18 Nisan 2015’te Emniyet Genel Müdürlüğü Yabancılar Şube birimlerince üstlenilen bazı işlemleri yerine getirmek üzere İl Göç İdaresi Müdürlükleri görevlendirildi. 9 Aralık 2015’te Suriye-Türkiye vize muafiyet anlaşması Türkiye Cumhuriyeti hükümeti tarafından tek taraflı olarak son-

* Doç. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bursa/Türkiye. emirilhan@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7576-9477.

¹ 13 Ekim 2009 tarihinde “Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ile Suriye Arap Cumhuriyeti Hükümeti Arasında Vizenin Karşılıklı Olarak Kaldırılmasına Dair Anlaşma” kapsamında taraf ülke vatandaşlarının vize muafiyetleri mevcuttu. Suriye’deki iç karışıklıkların arttığı dönemde Suriyeliler için “açık kapı” politikası ve “misafir” yönelimi güçlüydü.

² Geçici Koruma statüsü Ekim 2014’te resmîyet kazandı.

³ “2015 yılında başlayan mülteci krizi üzerine AB, Türkiye’den anlaşmayı tamamen yürürlüğe koymasına talebinde bulunmuştur. Müzakereler sonucunda 29 Kasım 2015 tarihinde kabul edilen Ortak Eylem Planı uyarınca anlaşmanın 1 Haziran 2016’da tam olarak uygulamaya konmasına karar verilmiştir. İki taraf arasında bu anlaşmaya ve bir yol haritasına bağlı olarak yürütülen vize diyalogu da böylelikle hızlandırılmış, Türkiye’nin yol haritasındaki kriterleri büyük ölçüde yerine getirmesi üzerine Avrupa Komisyonu, Türk vatandaşlarının Schengen bölgesine vizesiz seyahat edebilmeleri için tavsiye kararını 4 Mayıs 2016’da yayımlamıştır. AB Konseyi ve Avrupa Parlamentosu’nda yapılacak oylamaların neticesinde bu kararın Haziran 2016’da yürürlüğe girmesi öngörülmüştür. Ne var ki AB kurumlarının Türkiye’nin vize yol haritasındaki gereklilikleri tam olarak yerine getirmesine dair görüşünü devam ettirmesinden dolayı her iki süreç de beklenen şekilde neticelenmiş değildir” (Ekinci, 2016:7). Başka ülke vatandaşlarını kapsamakla birlikte bu Geri Kabul Anlaşması’nda Suriye Arap Cumhuriyeti vatandaşlarının iltica başvuruları kabul edilmiş olanları değil yasadışı göçmen statüsünde olanların Türkiye’ye kabulü üzerine anlaşmıştır. (FIRST MEETING OF THE EU-TURKEY VISA LIBERALIZATION DIALOGUE AGREED MINUTES, 2013).

landırıldı.⁴ 15 Ocak 2016'da Geçici Koruma Sağlanan Yabancıların Çalışma İzinlerine Dair Yönetmelik yürürlüğe girdi. 17 Mart 2016'da İnsan Ticaretiyle Mücadele ve Mağdurların Korunması Hakkında Yönetmelik ve Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununun Uygulanmasına İlişkin Yönetmelik; 26 Nisan 2016'da Uluslararası Koruma Başvuru Sahibi ve Uluslararası Koruma Statüsü Sahibi Kişilerin Çalışmasına Dair Yönetmelik yürürlüğe girdi. 24 Ağustos 2016 tarihinde Türk Silahlı Kuvvetleri⁵ tehdit olarak gördüğü terör faaliyetleri, oluşumları ve grupları ortadan kaldırmak, uzaklaştırmak, engel olmak; Türkiye Cumhuriyeti sınırları içindeki faaliyetlere desteklerini ve sınır ötesi saldırılarını ve geçişlerini engellemek adına Suriye'ye Fırat Kalkanı Harekâtı'nı başlattı. Aynı saik ve strateji beyanıyla 20 Ocak 2018'de Zeytin Dalı Harekâtı başladı. Türkiye sınırlarının güvenliği amacıyla 2015 yılında projesine başlanan 911 kilometrelik Türkiye – Suriye sınırına 837 kilometre uzunluğundaki duvar yapımının Aralık 2020'de tamamlandığı açıklandı.⁶

Türkiye'nin Suriye'yle geniş sınır komşuluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Geçici Koruma rejimi ve uzun süre devam eden "açık kapı" yaklaşımı dünyada açık ara en çok Suriyeliye ev sahipliği yapan ülkeyi Türkiye yapmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Başkanlığı'nın verilerine göre, 31 Ağustos 2023 itibarıyla Türkiye'de, Geçici Koruma kapsamında 75.147'si geçici barınma merkezlerinde olmak üzere 3.298.817 Suriyeli yaşamaktadır.⁷ Bursa'da kayıtlı Suriyeli sayısı, ilde kayıtlı nüfusun %5.07'sini oluşturmaktadır. Geçici Koruma kapsamında bulunan Suriyelilerin illere göre dağılımında İstanbul, Gaziantep, Şanlıurfa, Hatay, Adana ve Mersin'den sonra yedinci sırada 170.646 kişiyle Bursa bulunmaktadır (Geçici Koruma, 2023).

Bu çalışmada mevzubahis süreç sonunda Türkiye'nin Bursa Osmangazi ilçesinde yer alan ve Ahmetpaşa, Aktarhüssam, Çarşamba, Çırpan, Hocahasan, İntizam, Selimiye ve Şehabettinpaşa mahallerini bir arada tanımlamak için tercih ettiğimiz bir adlandırma olarak Çarşamba bölgesinde ikamet eden Geçici Koruma statüsü altındaki Suriyelilerle ilgili kültürel ve uyum araştırması yürütülmüştür.⁸ Bursa'nın tarihiyle, kültürüyle, gelenekleriyle kurdukları mesafe ve ilişkinin boyutları anlaşılmaya gayret edilmiş; Bursa'ya ait veya dâhil olma mekanizmaları belirlenmeye çalışılmıştır.

Bursa ve Göç

Türkiye'deki Suriyeli "sığınmacı", "mülteci", "göçmen" meselesi 1960'lı yıllardan beri sürekli başka ülkelere göç veren Türkiye'nin transit göçte ve göçmen ev sahipliğinde krizler yaşayan bir ülkeye sokmuştur. Göç almayan çok az şehir vardır ancak söz konusu Bursa gibi tarihî ve büyük bir şehir olduğunda göç alması şehir kimliğinin önemli maddelerinden biri olmuştur. Bursa tarihî seyre bakıldığında "göç şehri" bile sayılabilir. Bursa'yı özel kılan durum sadece bir göç şehri olması değil, göç akınlarının da şehri olmasıdır. Kaplanoğlu'nun tasnifine göre bunu yedi akın (yedi göç ve nüfus akımı) olarak sınıflandırmak mümkündür (2014: 14-17):

1- Bursa'nın fethi. Birçok gazi ve abdallar, müritleriyle ve aşiretleriyle Türkistan'dan gelip konar. Orta Asya'dan gelenler Tatarlar'a, Konya Ereğli'sinden gelenler Şekerhoca Mahallesi'ne, Sivas'tan gelenler Sivasiler Mahallesi'ne, İran ve Azerbaycan'dan gelenler Acemler Mahallesi'ne, Bozkuş aşiretinin bir bölümü de Nalbantoğlu Mahallesi'ne yerleşir. Türkistan'dan gelenler ise, şimdi bulunmayan Pınarbaşı'ndaki Özbekler Tekkesi civarına, Hindistan'dan gelenler, Pınarbaşı'ndaki Hindliler Tekkesi civarında kalmışlardır. Türklerin Bursa'ya hâkimiyeti sonrası Bursa'ya daha çok Oğuzların Kayı, Eğdir, Boğdüz ve Alkaevli boyları göçmüş; Kütahya'da bulunan Ermeniler ve daha sonra da Yahudiler Bursa'ya yerleşmiştir.

⁴ 17 Aralık 2015'te de Suriye Arap Cumhuriyeti yönetimi anlaşmayı iptal etti.

⁵ Özgür Suriye Ordusu gruplarıyla birlikte.

⁶ Türkiye'deki Suriyeliler ve uluslararası koruma boyutlarının yakın dönem kronolojisi için bk. (Erdoğan, 2022: 18-19).

⁷ En yüksek sayı 2021 yılında 3.737.369 olarak açıklanmıştır. Geçici Koruma kapsamındaki 75.147 Suriyeli 31 Ağustos 2023 tarihi itibarıyla 7 il (Adana - Sarıçam / Hatay-Altınözü, Yayladağı, Apaydın / Kahramanmaraş-Merkez / Kilis-Elbeyli / Osmaniye -Cevdetiye / Gaziantep-Nizip / Malatya-Beydağı) ve 9 barınma merkezinde yaşamaktadır.

⁸ Suriyelilerin Bursa'da merkez ilçelerinde yoğun olarak yaşadıkları diğer bölgeler Yıldırım ilçesi Yavuzselim ve Arabayatağı mahalleridir. Osmangazi ilçesi Merinos ve Çekirge bölgelerinde belli bir yoğunlukta ikamet eden Suriyeliler bulunmaktadır ancak Bursa'da Suriyeliler için yaşam ve kültür merkezi seçilecek olsaydı orası Çarşamba bölgesi olurdu.

2- 1530-1570 yılları arasında, Celaliler'den kaçanların Bursa'ya sığınmaları... Bursa'nın nüfusu iki misli artmıştır. Bu göçlerin çoğu, Anadolu'nun kırsal alanlarından gelenlerle olmuştur. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ardından gerçekleşen göçlere halk arasında "93 Göçmenleri" denilmektedir.

3- 19. yüzyılın ikinci yarısında olmuştur. Bursa bu dönemde, Doğu'dan Ermeni göçleriyle, 1880'li yıllarda 93 Göçmenleri'nin yerleşmesiyle büyük bir nüfus artışı yaşamıştır... 1883 tarihli sayım ile 1903 yılı sayımı arasında Hüdavendigar ilinde 251.990 kişilik bir fark görülür. Bu fark, büyük ölçüde göçmenler nedeniyle oluşmuştur... Kazan'dan gelenler Mollaarap'a, Kırım'dan gelenler ve Pomaklar Alacahırka'ya, Kafkasya'dan gelenler Yıldırım'a yerleştirilmiştir... 93 Göçmeni köylerinin hemen tümü dağlarda kurulmuştur. Göçmenlerin yerleşimi sırasında gerek göçmenler arasında ve gerekse yerlilerle göçmenler arasında sorunlar, hatta çatışmalar çıkmıştır... 1870 yılında, Bursa Sancağı'ndaki gayrimüslim oranı yüzde 31.82 iken, 93 Göçmenleri'nin yerleştirilmesi sonucunda bu oran 1894 yılında yüzde 25.10'a düşmüştü.

4- Bursa'da dördüncü büyük nüfus artışı mübadele göçleriyle yaşanmıştır... 1912 yılındaki Balkan Savaşı sonrasında, işgal altında kalan Türklerin büyük bölümü Bursa'ya göçmüştür. Ancak Balkan Savaşı'nda gelenlerin iskânı yapılmadan savaş çıktığı için bu göçmenler yerleştirilmemiş, 1924 Mübadele Göçmenleri ile birlikte iskân edilmişlerdir.

5- Bursa'ya beşinci göç akını, 1950'li yıllardan sonra, Türk Hükûmeti ile Bulgaristan arasında yapılan anlaşma sonucu Bulgaristan'dan olmuştur. Bu göçmenler, Bursa'da Hürriyet ve Adalet mahallelerini kurmuştur... Bu arada 1955 yılında Yugoslavya ile imzalanan anlaşma sonunda Makedonya'dan da yoğun göçmen akını olmuştur. 1970'li yıllardan sonra Bursa'da yoğun olarak fabrikaların kurulması üzerine; Doğu, Güneydoğu Anadolu ve Karadeniz bölgelerinden yeni ve yoğun bir göç akını olmuştur.

6- Bursa'ya altıncı büyük göçmen akını 1969 yılından sonra yaşanmıştır. 1969 Bulgaristan göçleri 1978 yılına kadar sürmüştür. Bu çerçevede 1969-1978 arası gelen göçmenlerin Bursa'ya diğer göçmenlerde olduğu gibi toplu bir yerleşme yerine, Bursa'nın farklı farklı mahallelerine yerleşme gerçekleşmiştir.

7- Bursa'ya yedinci göç akını, 1989 yılında yaşanmış olan Bulgaristan göçleridir. Bursa, Cumhuriyet Dönemi'nin ilk yıllarından itibaren dış göçler için bir çekim merkezi olmuştur. Bursa, 1950, 1969 ve son olarak da 1989 yılında, Bulgaristan'dan göç etmek zorunda bırakılan Türklerin en çok tercih ettiği il olmuştur.⁹

Sekizinci göç akını ise tek parça ve tek bir yerden gelme hâlinde olmasa bile (Irak, Suudi Arabistan gibi başka ülkelere gidip oradan Türkiye'ye sığınma başvurusu yapanlar gibi) Suriye'deki çatışmalar ve iç savaşın başlangıcından (karşılaştığım kadarıyla) 2020 yılına kadar süren Suriyeli sığınmacılardır.

Suriye - Çarşamba Hattında Göç, Şehir ve Kültür¹⁰

Göç bir şehre imkân sağladığı kadar hiç şüphesiz zorluklar da taşıyor.¹¹ Bursa ve Suriyeliler temelinde ilerleyen her cümle kitlesel bir göçü içerdiği kadar kitleselliği göz ardı da ediyor ve göçmenlere dönük bireysel bir muhataplığa eviriliyor. Her bireysellik, bir kitleselliği her kitlesellik üniterliği ifade edebiliyor. Kitlesel bir eylem olarak Suriyelilik bir kişiye itham olabilmekte, bir kişi tüm Suriye ve Suriyelileri adlandırma noktasına gelebilmektedir.

⁹ Maddeleştirmiş olmama karşın madde içerikleri Kaplanoğlu'na aittir.

¹⁰ Bu çalışmanın takvimi ve diğer bazı sebeplerden ötürü zorunlu olarak ve büyük ölçüde genç ve yetişkin erkeklerle yapılan bu araştırma maalesef çocukların ve kadınların fikirlerini ve duygularını ihtiva etmemektedir. Onları da tanımlayan, onların anlam dünyalarına ayna olan hususlar elbette kaynak kişiler tarafından dile getirilmiştir ancak Suriyelilerle ilgili Türkiye kamuoyunda da kadınların ve çocukların merkeze alınmadığı da aşikâr.

¹¹ "Göç, yerinden edilen için de ona kapısını açan için de zor, sancılı, uyum güçlükleri barındıran bir durum. Ancak doğru yönetildiğinde pek çok olasılık, zenginlik de barındırıyor. 1492'de Osmanlı gemileri beraberinde on binlerce Yahudi ile İspanya'dan ayrıldığında, bu topraklara yeni bir müzik, mutfak ve dil de taşıdı. 1918 Rus İç Savaşı sonrasında Rus İmparatorluğu'ndan kaçan muhalif Beyaz Ruslar, 151 gemi ile İstanbul'a sığındığında kentin kaderini değiştirdi. İstanbul'un nüfusu o dönemde 800 bindi, gelen Rusların sayısı ise 200 bin. Türkiye'ye baley, bugün bildiğimiz anlamıyla plajları tanıttılar. Rejans, Karpiç gibi önemli restoranlar, pastaneler açtılar. Ayasofya'nın mozaiklerini restore eden yine bir Rus ressamdı. Yüz yılı aşkın zaman sonrasında İstanbul'a yeni gelenler arasından böylesi değerler çıkacak mı, bilemiyoruz. Ancak bildiğimiz kesin bir şey var: Mültecilerle yüz yıl öncesinde olduğu gibi 'sıcak bağlar' kuramıyoruz." (Tuna, 2022:11)

Öncelikle iki taraf yani uzak-yakın atalarından, doğduklarından veya uzun zamandan beri Bursa'da, Çarşamba'da olanlarla (tırnak içinde yerli¹²), göç etmiş Suriyeliler arasında sokaklarda da hissedilen bir mesafe vardır. Komşu dükkânları paylaşıyor olsalar da Suriyelilerde de Çarşambalılarda da adı tam konulamayacak bir tedirginlik, görüşmelerde bazen açık bazen de kapalı olarak gösterilmekte ve ifade edilmektedir. Bu tedirginliğin öznel olarak iki boyutu bulunmaktadır. Birincisi iki taraf da diğzerinin göreneklerine yabancılık hissediyor, ikincisi ise birbirlerine meydan okumaktan, akışlarına engel olmaktan veya bireysel ve ortak yaşam konularında açıktan "kötü göz kötü söz" etmekten mahcubiyet duyuyorlar. Mahcubiyete özellikle vurgu yapmak gerekir. Suriyelilerle komşuları arasındaki diyalog kanallarını yoklayıp boyutunu anlamaya çalışıp "neden yüzüne söylemiyorsunuz" diye sorulduğunda "Açıktan söylemeyeyim kabahat aslında onlarda da değil ayıp olur" a benzer cümleler çoğunun dilinden dökülmüştür.

İlginç bir biçimde söz konusu iki taraf da Çingeneleri ve Zencileri¹³ kendilerinden ayrı iki gruba konumlandırmaktadır (KK1, KK2, KK3). Yerliler de Suriyeliler de Bursa'da Kamberler olarak bilinen Çingenelere kriminal olayların; büyük bir çoğunluğu üniversitesi öğrencisi olarak Çarşamba'da yaşayan Zencilere de masumiyet, sessizlik ve uyum timsali olarak yaklaşmaktadır. Yerlilerin ve Suriyelilerin bir araya geldikleri diğzer bir husus ise enflasyon ve işsizliğin sebebi olarak Suriyelilerin gösterilmesinde taraf veya karşıt taraf olarak ortak gündem olarak birleşmeleridir.

Görüştüğüm Suriyeliler geleceklerini belirsiz görmekte, gençlerin çoğu Avrupa'ya gitme hayali kurmakta, Avrupa'ya gitmek için uğraşmakta; Bursa'ya ve/veya Çarşamba'ya çalışabildikleri, geçinebildikleri müddetçe yerleşik oldukları konusunda güvencede hissetmemektedirler zira bir gün ikametlerinin değiştirilebileceği düşünmekte. İkamette zorunluluk uygulaması olmasa, daha fazla para kazanabilmek için İstanbul'a gitmek isteyenler de bulunmaktadır.

Taraflar arasındaki tüm tartışmalar ve tartışma sorunları esasında üç ana başlık etrafında şekilleniyor görünmektedir: Ekonomik problemler, mekânsal problemler ve sosyo-kültürel uyuşma ve uzlaşım problemleri. Ekonomik zorluklar, kent sorunları ve kuşaklar arası uyuşma bir kenara farklı topluluklar ve gruplar arası uyuşma problemlerinin de Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının problemleri arasında yer alması tartışmaları canlı tutmaktadır ve kısırdöngüde bırakmaktadır (ileride bu üç mesele kaynak kişilerin beyanlarıyla tartışılacaktır).

Geçici koruma statüsünde olanlarla Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarını ilgilendiren, aynı kefe-ye koyan ekonomik ve mekânsal problemlerin çıktıkları iki grubu da benzer biçimlerde etkilemektedir. Katılımcıların ifade ettiklerine bakılırsa zorlukları aynı ölçüde yaşamaktadırlar ve sıkıntılarında kurtulmak için benzer mücadeleleri (daha iyi bir iş bulmak, daha çok çalışmak, Avrupa'ya gitmek vb./vd.) vermektedirler. Ekonomik ve mekânsal problemleri tanımlamadan önce kültürel varlık ve uyum hakkında konuşulabilir.

Bursa'nın tarihî ve coğrafi zengin kültürel birikimin yansımalarını Suriyelilerin dağarcığında görmek mümkün. Bursa tarihî ve kültürünün İslam Tarihi ile ilgili kısımları konusunda daha fazla bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. İznik Konsili ile ilgili bilgi başı çekmektedir (KK5, KK6). Bursa'nın Bizans'tan alınışına ek, Çanakkale Muharebesi'nde Türklerle beraber savaşan Araplarla ilgili bilgiler de bir "kendini savunma" ve tarihî ortaklık olarak zikredilmektedir (KK3).

Ulucamii ve çevresi Bursa'nın tarihî ve kültürel merkezidir. Geçici Koruma statüsündeki Suriyeliler için de Ulucami hem tarihî hem de kültürel bir rolü üstlenmiş benziyor. Orta yaş ve üstü Suriyeliler hem

¹² Göçebelik veya atlı göçerlikle ve atalar kültüyle bağlantılı olarak gelen bir yaşam pratiğinin izleri olarak da okunabilecek bir unsur olarak İstanbul, Bursa, İzmir gibi şehirlere göçüp orada yaşamaya başlayan Türkler de kendilerini doğdukları ve yaşadıkları şehirli olarak adlandırmaktan öte, göç edip geldikleri, atalarının olduğu yeri memleketlilik olarak merkeze alırlar. Bu, kente aidiyetle ilgili bir sorun olmakla birlikte yurttaşlıkla da ilgili bir sorundur. Kentlilik ve yurttaşlık idraki, soy ve dinle ilişkisini kurması bakımından üstünkörü ve kusurlu bir ilişkidir. Kente aidiyete dair bir tek söz işitmedim. "Bursa'mı", "Bursa'mızı", "Bursa'yı" mahvettiler demek yerine daha ziyade "ülkeyi mahvettiler", "mahalleyi mahvettiler" duyuldu. Bu anlamda yerlilik meselesinin de sorunlu olduğunu ifade etmeye çalışıyorum.

¹³ Roman ve Siyahi tabirini özellikle kullanmıyorum. Kürt, Türk, Ermeni, Dürzi gibi adlandırma veya tanımlar Türk, Kürt, Dürzi, Ermeni olan bir grup, bir millete dönük alçaltıcı veya aşağılayıcı söylemler olarak kullanılabilir ancak bunun bir itham olması, itham edenle ilgilidir. Çingenenin pejoratif bir kasta bürünebilme potansiyeli dolayısıyla, daha sık dolaşımında tutulan Roman'ın, Çingene önyargısını kaldırmak için sürüme sokulmasının kendisinin de aşağılayıcı bir ifade olduğunu düşünmekteyim. Zenci yerine Siyahinin kullanılmasının da ABD'den ithal edilen bir kavramlaştırma ve bir nevi ırkçılık olduğu, gizli ırkçılık taşıdığı kanaatindeyim.

tarihî hem de manevi anlamı bakımından başta Cuma namazı olmak üzere vakit namazlarını Ulucamii’de kılmak için fırsat kolluyorlar, Bursa’daki camilerde çok sıcak karşılandıklarını söylemekte (KK4, KK6).

Bursa’nın meşhurları arasında şeftalisini, Kemalpaşa tatlısını, kebabını (İskender), pideli köftesini, tahanlısını sayarak Bursa mutfak kültürünün daha çok popülerleşmiş ve ticarileşmiş ürünlerine dair malumatları oldukları anlaşılmaktadır (KK5, KK13, KK14, KK3, KK4). Bursa’nın yerlileri de Suriyelilerin tatlılarına, yemeklerine ve tavuk ürünlerine¹⁴ aşinalar ancak Suriyelilerin şerbetli tatlıları hariç genel olarak mutfak kültürleri tat ve görüntü olarak hoşlarına gitmemekte, baharat kokusundan olduğunu düşünerek rahatsızlık duymaktalar (KK2, KK11, KK9, KK1, KK7), sağlığa uygunluk (hijyen) açısından sakıncalı olduğunu ısrarla vurgulayanlar da bulunmaktadır (KK11, KK7, KK16).

Bursa’nın folkloru konusundaki farkındalık hayli düşük seviyede görünmektedir. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olanlarda çok daha yüksek bir farkındalık olduğundan da emin değiliz şüphesiz. Türkiye’deki geçiş dönemleri ile ilgili pratiklerin birçok Suriyelinin dikkatini çektiği anlaşılıyor (KK12, KK5, KK3). Kız isteme, mihr, çeyiz, kına, düğün oyun ve eğlencelerinin icra biçimlerine; komşuları olan Çingenelerin düğünlerine dair aşinalıkları ve bilgileri mevcut. Türkiye’deki sünnet pratikleri, Suriyelilerin alıştığından çok farklı. Suriyelilerde çocuk doğduktan kısa bir süre yapılan sünnetin Türkiye’de 7-8 yaşına kadar yapılıyor olmasını şaşkınlıkla karşılamaktalar (KK12, KK17).

Bursa’da yaşayanların, Bursalı olanların arasında başta türkler ve Çerkesler (Suriye’den de tanış oldukları topluluklar) olmak üzere, Lazların, Macırların (Muhacir) ve Alevilerin olduğunu bilenler yer almakta ve kendilerine de bu göçmen gruplarına benzer kabullerin oluşmasını bekleyenler bulunmaktadır (KK3). Söz konusu toplumların kendi aralarında kendi dillerini konuşması nasıl sorun kabul edilmiyorsa kendilerinin de Arapça konuşmasında sakınca görülmemesi beklenmektedir (KK14, KK15, KK3). Siyasi kabul ile kültürel kabulün kesiştiği nokta bunun gibi tarihî bütünleştirme çabalarında hissedilmektedir. Aynı ilaha inananların aynı yolda yürüyebileceklerine dair inanç, ortak bir tarihi paylaşmış olmak kadar, tarihte toplulukların ortaklaşabilme noktalarına vurguya dönüşmektedir.

Bursa veya göç ettikleri yer ile ilgili kültürel bilgi ve yakınlığın ne kadar az olduğu ortadadır. Aynı durum Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarında da şüphesiz görülebilmektedir. Suriyeliler açısından, yerleşik düzenin daha kurulamamış, Avrupa’ya gitme hayallerinin daha bitmemiş olmasının yanında, Çarşambalıların da onları kendi ritüellerine dâhil etmeye istekli olmamaları, hatta kaçınmaları gibi sebepler bulunmaktadır (KK7, KK8, KK9, KK10, KK11).

Bu noktada kaynak kişilerin doğrudan ifadelerine dayanan verileri birebir vermekte fayda görünmektedir. Son bölümde ifade edilecek olan unsurların bütünlüğünü ortaya koymak adına yerinde olacaktır:

“Çarşamba’da olay oldu mu biz suçlanıyoruz...Kavgalar ‘neden baktın’ kavgası... Hırsızlık biz yapıyoruz diyorlar, bisikletimi gözümün önünde Türk çaldı, yakalayamadım, şikâyet ettim işe yaramadı” KK13

“Halep’in çocuğu çok, Şam’ın yok” (Suriyeliler arasında çok çocuklu ailelerin Şam dışındaki illerden gelenlerde olduğunu söylemek için ifade etti) KK5

“Bursa hapis gibi çıkamıyoruz, yasak” KK14

“Neden sorun var biliyorsun? Türkler 9’dan sonra yatıyor Suriye gece 12’da dışarda, Türklerde bir ki çocuk var, bizde çok çocuk var” KK14

“Gece sokaklarda Türk gruplar” KK15

“MA plakalardan biz olduğunu anlıyorlar. Benim üç arabamı çaldılar.” KK14

“Herkes birbirinden korkuyor” KK14

¹⁴ Suriye’deki iç karışıklıklar öncesi gittiğim Şam ve Halep’te bu kadar çok piliç-tavuk mutfağı görmediğimi paylaştığımda, Türkiye’de tavuk ürünlerine erişimin daha ucuz ve kolay olmasından; kırmızı et fiyatlarının yüksekliğinden ötürü bir seçenek olarak, Bursa’da tavuk ürünlerinin fazla olduğundan bahsedildi (KK12, KK4).

“Çocukken geldim Suriye’den... 8’e kadar okudum, aile bakmak için çalışmak zorundaydım okulu bıraktım” KK17

“Avrupa denedim olmadı” KK6

“İlk zamanlar daha iyiydi. Her gün daha çok çalışmak zorundayım” KK12

“İşsizlik biz suçlanıyoruz. 16-17 saat çalışıyoruz.¹⁵ KK14

“Bursalılar başka yerlere göre daha sıcak” KK12

“Bursa farklı, davranış iyi, komşuluk iyi” KK3

“Türkmen’im desem de ama Suriyelisin diyorlar” KK3

“Suriyeli Türk gibi. Uyuşturucu hırsızlık.. Şimdi ortak çalışıyorlar (Gülüşmeler)... Hesap sormak yok. Hırsızlık oluyor, polis peşine düşmüyor, adalet yürümüyor... Dün 2 motor çaldılar. Her gün hırsızlık var... Çingeneler sigara istiyor olmayınca bıçaklıyorlar” KK3

“Suriyeliler organize... Taciz ediyorlar” KK18

“Suriyeliler söz tutumuyor... Esat’ın adamaları var... Gruplaşma var... Uyum sorunu ekonomik” KK10

“(Suriyelilerde) Örf, adet yok, çirkef ve kavgacılar. Sorun dilleri değil hareketleri, hijyen, çöpler” KK7

“(Suriyeliler) Pis, zenciler çok iyi”KK1

“Türkle anlaşabiliyorum, onlara (Suriyelilere) kanımız ısınmıyor” KK9

“Suriyeliler keyfe düşkünler. Yolda yürümeyi bilmiyorlar. Çöp atmaya bilmiyorlar. Kokuyorlar. Eğitimsizler. Piyasayı kızıştırıyorlar. Dükkâna daha fazla para teklif edip fiyat yükseltiyorlar. Burada yabancı olan biziz dükkân bulamıyoruz. Yavuzselim’de Kürtlerle baş edemiyorlar o yüzden oraya gitmek istemiyorlar, burdalar. Geldiklerinden beri aramız kötü. Geçenlerde 7 kişiye 108 kişi saldırdılar. Zencilerle iyiyiz, garibanlar, öğrenciler” KK11

“Göçmenler korkarlar. 72 yıldır aynı mahalledeyim tüm pislik bizimkilerde (mahallenin yerlilerinden bahsediyor). Kalabalık en büyük sorun. Dükkânlar, evler onlar gelmeden önce boştu, onlar doldurdu. Burayı var eden onlar oldu” KK19

Sorunlar ve Sonuç Niyetine

Kültürel bir yoklamaya niyetlenen bu araştırmanın da üstünde, güncel siyasi tartışmaların gölgesi bulunmaktaydı. Alan araştırmasında Bursa kültürü, tarihi, gelenekleri, kent bilgisi vesaire hakkında sorulan her soru geçiştirilmeye çalışılarak siyasete çekilmekteydi. Fikirlerine müracaat etmek istediğim Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları ve Çarşamba bölgesinin eski mahalle sakinlerinden “konuşsam Suriyelilerin gitmesine yarayacak mı?” serzenişiyile konuşmayı reddedenlerle karşılaşıldı.72 yaşındaki Y.Y. Filistin-İsrail meselesini örnekleyerek, siyasi meselelerin kültürel sonuçları ve hesapları olacağını, Türklerin kültürel özgürlüklerinin ortadan kalkacağını düşünmekte, kültürel irtibatı tehlikeli bulmaktaydı (KK7). Anlaşılan bazı Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları için esas olarak “kültürel yük” olmayan Suriyeliler “siyasi yük” olarak görünmekte.

Mahalle havadislerinin de pek de sağlıklı bir biçimde dolaşımında olmadığı çok açık. Alan araştırmasının ilk günü genç mahalle sakinleri Çarşamba’da az önce bir cinayet gerçekleştiğini, bir Suriyelinin yine cinayet işlediğini söylemişlerdi (KK9, KK1). Sonraki gün rastlantı sonucu söz konusu cinayetin gerçekleştiği sokaktaymışım, orada görüştüğümüz bir Suriyeli (KK3) meselenin, önce beraber olduğu bir kadını sonra kendisini öldüren Türk komşularının haberi olduğunu ifade etti, aynı vakitlerde oradan

¹⁵ Görüşme esnasında M. adında 50’li yaşlarında biri geldi. Şaka yollu “bir tek bunlar iyi diğer Suriyelileri kovmak lazım” dedi. Bir tamir işi için teyitleştiler. Adresi verdi ve “iş 50 ise 100, 100 ise 200 diyorsun tamam mı” dedi. Sonra bana dönüp, “iş ticaret böyle” deyip gitti

geçen polis aracındaki memurlardan da teyit ettiğimiz bu malumat¹⁶ bu bilgi kirliliğinin çok çarpıcı bir örneği olmuştur.¹⁷

Geçici Koruma statüsü altındaki veya sonradan Türkmen kontenjanından veya sigortalı çalışma süresini doldurup Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olma hakkı kazanan Suriyeliler konusunda sosyal uyumun sağlanması ve sosyal uyum unsurlarının kullanılması gerektiği konusunda bir farkındalık ve eylem alanı oluşmuştur. Kültür ve sanat da bu alanın içindedir. Giderek artan ekonomik sorunların da kentlilik ve kültür ilişkisini belirleyecek bir uyum, aidiyet ve yaşam önceliği vermediği açıktır. Daha ziyade merkezi hükûmetin politikalarınca şekillenen belediye ve sivil toplum pratikleri içinde (Barkçin, 2020: 77-79), Bursa Osmangazi Belediyesi'nin 2020-2024 Stratejik Planı, toplumsal aidiyetin güçlendirilmesi, kentli bilinç ve farkındalığının artırılmasına dönük eylem, strateji ve proje geliştirme çalışmalarını taşıdığı görülmektedir (2020-2024 Stratejik Plan, 2019: 25,31,53,71,76)¹⁸.

Türk komşular veya Çarşamba bölgesinin mukimlerinde intibak çabasına pek şahit olunmamıştır, uyum "Suriyeliler" diye genelleştirilen geçici koruma altındakilerden, kaçak çalışanlardan vs. beklenmektedir. Bu anlamda "sosyal uyum eksikliği" olarak konu ile ilgili araştırmalarda sıkça karşımıza çıkan cümle sorunlu görünmektedir. Mahalledeki Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının, Çarşamba'nın eski sakinlerinin Suriyelileri söylem ve tavır olarak kendi grup bütünlüklerinden daha aşağıda görmeleri, herkesin yerli yerinde kalması düşüncesi ve fikrinin açıktan ve dolaylı zikredilmesi sosyal baskınlığın bir yönelim olarak güçlü olduğu kanaatini uyandırmaktadır.¹⁹

Yakın zamanda Bursa'nın çevre ilçesi Orhangazi ilçesindeki bir araştırmanın verileriyle, bu çalışmadaki alan deneyiminin birçok örtüşen yanı bulunmaktadır (Zor, 2021:vii): Suriyelilerde minnetle karışık çaresizlik ve yalnızlık duyguları ve "yabancı"²⁰, "misafir", "sığınmacı" kategorileriyle yeniden ve yeniden tanımlanmaları, "biz" ve "onlar" ayırımının taraflarında kalmaları gibi yakınlıklar mevcuttur.

¹⁶ <https://www.oday.com.tr/bursadaki-sevgili-dehsetinde-yeni-detaylar-ortaya-cikti-1190917>

¹⁷ Böyle bir rastlanın sonucu olarak derleme planı da bazı sorular da ister istemez değişmiş, Özarslan ve Veren'in terimleştirdiği gibi "planlı derleme" den "ânî/tesadüfî derleme"ye geçilmek zorunda kalınmıştır (Özarslan ve Veren, 2021:8). Sadece bu misalde değil böylesi bir derlemenin birçok anında derleme yeniden biçimlenmiştir.

¹⁸ Eylem 16.1.1 Başlık: Kentlerde aile yaşam merkezleri, spor ve gençlik merkezleri ve toplum merkezleri gibi sosyal donatı alanları kurulacaktır. Verilen Görev/İhtiyaçlar (Politika ve Tedbirler): Kentlerde göç alan ve nüfusun yoğun olarak bulunduğu mahallelerde aile yaşam merkezleri, spor ve gençlik merkezleri ile toplum merkezlerinin kurulması, bu merkezler aracılığıyla mahalle sakinleri arasında iletişimin güçlendirilmesine ve yaşam koşullarının iyileştirilmesine yönelik programlar düzenlenmesinde yarar görülmektedir... İlçenin 1. derece deprem bölgesinde yer alması Suriyeli, Afgan vb. göçle gelen nüfusun kent içi mobilitesinin fazla olması. Farklı kültürden göçmen grupları ile toplumsal uyumun sağlanamaması... Göçmenlerin topluma adapte olmasını sağlamak amacıyla işbirlikçi kuruluşlarla düzenli toplantılar gerçekleştirilmesi... Stratejik Hedef SA 3. Toplum Refahı ve Esenliğine Katkı Sağlamak = riskler / Artan nüfus yoğunluğu (Yerli ve Yabancı Uyrıklı düzensiz göç) - tespitler / İlçemiz sınırlarında ikamet eden vatandaşların (göçmen) kayıt altına alınması ve şehirli bilinci oluşturulması. Mevzuat değişikliklerinin anlık takibi ve personele aktarılması Müşterek Çalışma yapılacak müdürlükler ile koordinasyon eksikliği... Stratejik Hedef olarak SH 4.2. Çocuk, Genç, Yaşlı ve Engellilerin Bakım ve Barınma İhtiyaçlarını Destekleyecek Mekânsal Uygulamaları Yaygınlaştırmak = 1. Türkçe Eğitim Verilen Göçmen Sayısı. Toplumsal Aidiyeti Güçlendirme Projesi / Türkçe öğrenmek için OSMEK kurslarına katılan göçmen sayısını ölçen göstergedir. 2. Broşür Sayısı-Toplumsal Aidiyeti Güçlendirme Projesi / Göçmen gruplara yönelik hizmet alanları ve iletişim kaynakları hakkında bilgilendirme veren broşür sayısını ölçen göstergedir. 3.Etkinlik Sayısı-Toplumsal Aidiyeti Güçlendirme Projesi / Göçle gelen grupların toplumsal aidiyetini güçlendirmek için yapılan etkinlik sayısını ölçen göstergedir.

¹⁹ Yanbolluoğlu'nun derlediği gibi (2018:61), "sosyal baskınlık yöneliminin Almanlar'ın Müslüman önyargısı üzerinde (Uenal, 2016)... Türkler'in Kürtler'e yönelik duyguları ve sosyal ilişkileri üzerinde (Balaban, 2013) ve bir başka çalışmada Türkler'in Suriyeli mültecilere olan sosyal mesafe üzerinde (Karaoğlu, 2015) etkili olduğu... Gruplar arası temasın kaygı aracılığıyla Müslümanlara (Hutchison ve Rosenthal, 2010), göçmen çalışanlara (Voci ve Hewstone, 2003), ve Kürtlere yönelik önyargıyı (Güler, 2013) yordadığı gösterilmiştir."

²⁰ Çarşamba'da Suriyeliler ne tam anlamıyla yabancı olabiliyor, ne dost ne de düşman. Adeta kentin debdebesinde ne kadar süreceği belli olmayan bir an gibi yaşıyorlar. Bauman dost, düşman ve yabancı üzerine çok dokunaklı bir ayırım koymuştur: "Simmel'i izleyerek şunu diyebiliriz: Dostluk ve düşmanlık, sadece bu ikisi, *toplumlaşma* biçimleridir. Bunlar, gerçekten de, tüm toplumlaşmanın arketipidir; birlikte toplumlaşmanın iki koordinatlı matrisini oluştururlar. Toplumlaşmanın olası hale geldiği çatısını yaratır ve "ötekiler ile olma" *olasılığını* ortadan kaldırır. Dost olma ile düşman olma, *Ötekinin* başka bir *özne* olarak tanınabildiği, "tıpkı benlik gibi bir özne" olarak yorumlanabildiği, benliğin yaşam dünyasına kabul edilebildiği, anlamlı sayılabildiği, olabildiği ve kalabildiği iki kiptir. Dost ile düşman arasındaki karşıtlık olmasaydı bunların hiçbirini mümkün olmayacaktı. Sorumluluk bağının kopması olasılığı olmasaydı, hiçbir sorumluluk kendisini bir ödev olarak koyamayacaktı. Düşmanlar olmasaydı dostlar da olmayacaktı... Yabancı ise, bu evcimen husumete, dostlarla düşmanlar arasındaki bu çatışma üreten dâşıklı dövüşe karşı isyan eder. Yabancı'nın taşıdığı tehdit, düşmanunkinden daha korkutucudur. *Yabancı*, toplumlaşmanın kendisini -tam da toplumlaşma *olasılığını*- tehdit eder. Dostlarla düşmanlar arasındaki karşıtlık blöfünü, *complet mappa mundi'*ye yayılan [tüm dünyanın haritası; tüm dünyayı kaplayan-ç.n.] olarak, bütün farklılıkları tüketen ve dolayısıyla da kendisi *dışında* hiçbir şey bırakmayan bir farklılık olarak görerek buna meydan okur. Bu karşıtlık, bütün bir toplumsal yaşamın ve bunu oluşturan bütün farklılıkların temeli olduğu için de, yabancı, toplumsal yaşamın ta kendisini baltalar. Çünkü yabancı ne dost ne de düşmandır; belki de her ikisidir. Çünkü biz, gerçekte ne olduğumuzu ve bunu bilmenin yolunu dahi bilmiyoruz. Yabancı, *karar verilemeyenler* ailesinin bir üyesi (belki de temel ve arketip üyesi)dir. (2003:76-77)

Ekonomik sorunların kültürel mesafeyi de belirlediği bu zamanlarda Suriyelilerin istihdamdaki rolünün de pek idrak edilemediği anlaşılmaktadır. Kaynak kişilere başvurulduğunda Suriyeliler, çalıştıklarının karşılığını alamamaktan, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları da karşılığını alabilecekleri iş bulamamaktan şikâyetçiler. Bazı araştırmalar Suriyelilerin Türk işgücüne “tamamlayıcı bir işgücü” olarak hareket ettiğini, Uluslararası Çalışma Örgütü ve Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası nezdinde yapılan araştırmalar da söz konusu durum odağında kayıt dışı istihdamda Suriyelilerin rolünün arttığını, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarını da, “daha soyut ve daha karmaşık” işlere ittiğini belirtmektedir.²¹ Şanlı'nın Bursa'daki alan verilerinde Suriyelilerin büyük bölümünün kayıt dışı, ucuz işgücü, yasal çalışma saatlerinin üzerinde, asgari ücret seviyesinin altındaki maaşlara çalıştıklarını göstermektedir (2022: 240). Bunun da farklı rekabet ve çatışmaları beraberinde getireceği çok açıktır.

Sosyo-ekonomik çatışma ve rekabetin çetin şartlar altında ilerlediği bu zamanlarda Suriyelilerin yerle olan bağlarını pekiştirecek sonuçlar üretmelerini beklemek, olumlu bir yaklaşım olmayabilir. Yerel yönetimlerin ve sivil toplum kuruluşlarının bu yöndeki çalışmalarını Suriyelilerin daha çok sosyo-ekonomik refah arayışı olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Tüm bunlardan öte ve ziyade Bursa Çarşamba özelinde bir kent ve kentlilik sorunu tüm bu çatışmalar kadar önemli bir yer tutmaktadır. Kent (özel olarak Çarşamba) Geçici Koruma statüsündeki Suriyelilere ev sahipliği yapabilecek hazırlıkları yapmamış, düzenlememiş ve dengeleyememiştir. Suriyeliler de farklı kentlilik göreneğinden gelen, diğer yandan ilk defa büyük bir kente Bursa'da tanık olan heterojen bir gruptur. Kent ve kent kültürü arasındaki ilişki bu durumda krizi oluşturan temel dinamik olmaktadır. İnanç ve geleneklerden kaynaklanan derin, geniş uçurumlar bulunmasa da kent yaşam göreneği ve geleneğinde büyük farklılıklar bulunmaktadır. Mesele Suriyelilerin kim oldukları, tarihî ve dinî bakiyeleri değil geldikleri kenti, dinamiklerini dönüştürme yoğunlukları ve kent yaşamına kaynaşma, ayak uydurma; diğer gruplar (“yerliler”) için de alışma ve derinleşme sorunudur.

Etik Kurul Onayı

Bu araştırmanın, Bursa Uludağ Üniversitesi Araştırma ve Yayın Etiği Kurulları Başkanlığı (Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu)'nın 07.09.2023 tarih ve E-92662996-044-25470 sayılı yazısı ile etik komisyon onayı alınmıştır. Etik komisyonun soruların ve ifadelerin yabancı hukukuna uygun bir şekilde uyarlanması tavsiyesi üzerine “Suriyeliler” ifadesi genellikle yerleşme ve kültürel birliği, “Geçici Koruma statüsü” ve “Türkiye Cumhuriyeti” vatandaşları ifadesi ise yasal yükümlülük, yerleşiklik ve belli bir sınırlandırmayı ifade etmek üzere kullanılmıştır.

Sonnot

Araştırmanın en önemli gediği şüphesiz dil engeliydi. İfade ettikleriyle ifade etmek istediklerinin sınımasını yapabilecek dilsel bir yakınlık mevcut değildi. Türkçeyi bilen Suriyelilerin yardımından hayli istifade edilmiş olursa da asla boşluğu kapatabilecek ölçüde olduğunu düşünmüyorum. Örneğin Karagöz (ve Hacivat)'ü sorduğumda, bilip bilmemeleri bir kenara anlatabildiğimden de şüpheliyim.

²¹ Resmî olmayan sektör ve işlerden çalışan her 10 Suriyelinin kayıt dışı istihdamdaki her altı Türkiye vatandaşının işini kaybetmesine neden olduğunu, Suriyelilerin, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı (metinde yerel denilmektedir) işçilerin resmî olmayan sektörlerden resmî sektörlere geçişine neden olduğunu söylüyor (Del Carpio & Wagner, 2015). Sonuçlarımız Suriyeli mültecilerin mevcut Türk işgücüne tamamlayıcı bir işgücü olarak hareket ettiğini göstermektedir (Serttaş & Uluöz, 2021:1). Suriyelilerin, Türkiye'de tüm çalışanlar içindeki oranı %2,9 olmasına rağmen, belirli faaliyetlerde Suriyeli çalışanların yoğunlaşması, ulusal düzeyde etkiye neden olmuştur. S.14 (Caro, 2020:14) Hanehalkı İşgücü Anketi verisi ile yapılan analizler mültecilerin geldikleri bölgelerdeki çalışanları daha az kol gücü gerektiren, daha soyut ve daha karmaşık işlere ittiğini göstermektedir. (Akgündüz & Torun, 2019)

Kaynaklar

- 2020-2024 Stratejik Plan (2019). [Stratejik Plan]. Osmangazi Belediyesi. (s.109). https://osmangazi.bel.tr/skin/base/images/rapor/belge/Osmangazi_Belediyesi_2020_2024_Stratejik_Planı.pdf
- Akgündüz, Yunus Emre ve Torun, Huzeyfe. (2019). "Two and a Half Million Syrian Refugees, Tasks and Capital Intensity", *Central Bank of the Republic of Turkey*. 19/23: 29.
- Balaban, Çiğdem Damla. (2013). *The Roles of Intergroup Threat, Social Dominance Orientation and Right-wing Authoritarianism in Predicting Turks' Prejudice Toward Kurds*. Middle East Technical University, Master's Thesis. Ankara.
- Barkçin, Ali Buğra (2020). *How To Live Together: Examining the Role of Culture and The Arts in the Case of Syrian Refugees in Bursa*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi. Bursa.
- Bauman, Zygmunt. (2003). *Modernlik ve Müphemlik* (çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Caro, Luis Pinedo (2020). *Türk İşgücü Piyasasında Suriyeli Mülteciler* ILO Türkiye Ofisi, s. 58.
- Del Carpio, Ximena V& Wagner, Mathis. (2015). The Impact of Syrian Refugees on the Turkish Labor Market. *World Bank Policy Research Working Paper*, 7402.
- Ekinci, Mehmet Uğur. (2016). *Türkiye – AB Geri Kabul Anlaşması ve Vize Diyalogu*, SETA, 88.
- Erdoğan, M. Murat. (2022). *Suriyeliler Barometresi-2021: Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi*. Eğiten Kitap.
- FIRST MEETING OF THE EU-TURKEY VISA LIBERALIZATION DIALOGUE AGREED MINUTES. (2013). <https://www.mfa.gov.tr/data/agreed%20minutes%20ve%20annotated%20roadmap.pdf>
- Geçici Koruma. (2023). T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Başkanlığı. <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>
- Güler, Meltem (2013). *Gruplar Arası Temas, Kaygı ve Yanlılığın Sosyal Mesafeye Etkisi: Türk ve Kürt Kökenli Gruplar Üzerine Bir Çalışma*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. Ankara.
- Hutchison, Paul, & Rosenthal, Harriet E. S. (2011). "Prejudice Against Muslims: Anxiety as a Mediator Between Intergroup Contact and Attitudes, Perceived Group Variability and Behavioural Intentions". *Ethnic and Racial Studies*, 34/1: 40-61.
- Kaplanoğlu, Raif. (2014). "Göçlerle Kurulan Şehir". *Bursa'da Zaman*, 12: 14-19.
- Karaoğlu, Ezgi. (2015). *The Role of Social Dominance Orientation, Empathy and Perceived Threat in Predicting Prejudice of Turkish Citizens Toward Syrian Immigrants*. Middle East Technical University, Master's Thesis. Ankara.
- Özarlan, Metin ve Veren, Ergün. (2021). "Halkbilimi Derleme Yöntemlerinde Adı Anılmayan Bir Derleme Bıçımı İçin Teklifler". *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırma Dergisi*, 9/25: 1-10.
- Serttaş, Fatma Özgü & Uluöz Davut. (2021). "The Impact of Syrian Migration on Unemployment: Evidence from Turkey". *Adam Academy Journal of Social Sciences*, 11/1: 1-30.
- Şanlı, Hakan. (2022). *Suriyeli Sığınmacıların Şehre Entegrasyonuna Yönelik Bir Saha Araştırması: Bursa*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Doktora Tezi. İstanbul.
- Tuna, Ayşe Banu. (2022). "Bizim Büyük Sınavımız: Mülteciler". *İST anbul*, 11: 10-21.
- Uenal, Fatih. (2016). "Disentangling Islamophobia: The Differential Effects of Symbolic, Realistic, and Terroristic Threat Perceptions as Mediators Between Social Dominance Orientation and Islamophobia." *Journal of Social and Political Psychology*, 4/1: 66-90.
- Voci, Alberto & Hewstone, Miles. (2003). "Intergroup Contact and Prejudice Toward Immigrants in Italy: The Mediation Role of Anxiety and the Moderational Role of Group Salience". *Group Processes & Intergroup Relations*, 6/1: 37-52.
- Yanboluoğlu, Özge. (2018). *Suriyeli Mültecilere Yönelik Duygular ve Algılanan Sosyal Mesafede, Gruplararası Pozitif ve Negatif Temas, Sosyal Baskınlık Yönelimi, Gruplararası Tehdit ve Gruplararası Kaygının Rolü*. Bursa Uludağ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi. Bursa.
- Zor, Ayşegül. (2021). *Türkiye'deki Suriyeli Sığınmacıların Farklılıkla Bir Arada Yaşama Deneyimi (Bursa-Orhangazi Örneği)*. Sakarya Üniversitesi yüksek Lisans Tezi. Sakarya.

Kaynak Kişiler²²

- KK1 - Fahri Y. – 17 Yaş – Lise Öğrencisi.
KK2 – Hüseyin H. – Yaş 53, Taksici.
KK3 – Muhammed F.A. – Yaş 58 – Elektrik Teknikeri ve İkinci El Eşya Satıcısı.
KK4 – Samir ? – 63 Yaş - Bakkal.
KK5 – Halid El-Urfalı – 30 Yaş - Kitapçı.
KK6 – Abdullah ? – Yaş 52 – Kuruyemiş Çalışanı.
KK7 – Sezgin Ö. – 69 Yaş - Tekstil Emeklisi.
KK8 - Y.Y. – 72 Yaş – Makine Mühendisi.
KK9 - Kağan İ. – 17 Yaş – İşsiz.
KK10 – Metin E. – Yaş 54 - İşveren.
KK11 – Nejdet ? – Yaş 65 - Elektronikçi.
KK12 – Rafet A. – Yaş 26 - Berber.
KK13 - Ali Gazal – 24 Yaş – Koltuk Döşemeci.
KK14 – Hasan B. – Yaş 42 – Beyaz Eşya Tamircisi.
KK15 – Muhammed S. – Yaş 30 - Terzi.
KK16 – Soner ? – Yaş 69 - Aşçı.
KK17 – Cemal ? – Yaş 19 – Kuruyemiş Çalışanı.
KK18 – Mustafa Asman – Yaş 18 - İşçi.
KK19 – Ahmet K. – Yaş 72 – Emekli.

²² Görüşmeler 15-20 Eylül 2023 tarihleri arasında farklı gün ve zamanlarda bazen bir kişiyle birden fazla kez görüşerek gerçekleştirilmiştir.

GÖYNÜK'TE (BOLU) KÜLTÜREL MİRAS, KÜLTÜREL MEKÂN ve KENTİN FOLKLORİK AÇIDAN SÜRDÜRÜLEBİLİRLİĞİ

Haktan KAPLAN*

Giriş

Göynük, tarihî ve kültürel dokusunu koruyabilmiş Anadolu'nun ender kentleri arasındadır. Şehrin topografisine bakıldığında tarih içerisinde geçirdiği değişimlerle şekillenen bir yapıda olduğu görülecektir. Kentte farklı tarihlere ait olan yapılar, malzemeler, yapım teknikleri ile inşa edildikleri dönemlerin tanıklığını yapan birçok eser bulunmaktadır. Kentin tarihî birikiminin yanında yeşil bir dokuyla taçlanması tarih boyunca kente olan ilgiyi ve önemi artırmıştır.

Göynük'ün bilinen en eski ismi "Kainon Gallicanon" dur. Osmanlılar Döneminde "Torbalı", "Torbalı Göynük", "Torbalı Gölyük", "Türbeli Köylük" adları ile anılmıştır (Erdem, 1999: 58). Göynük ve çevresinde yapılan araştırmalar neticesinde bölgenin erken dönemlerden itibaren bir yerleşim yeri olduğu ortaya konulmuş ancak kentin kuruluş tarihi ile ilgili kesin bir bilgi bulunamamıştır.

Bitinya Bölgesi içinde yer alan kente ait en eski yazılı belge, Germenos (Soğukçam) Köyü'nde bulunan Frig dönemine ait Türbeönü kayasıdır. Kilciler ve Narzanlar köylerinde de Roma ve Bizans dönemlerine ait kilise kalıntılarının yanı sıra çeşitli mimari öğelere ve parçalara çokça rastlanmaktadır. Ayrıca kaynaklarda Bizans döneminde Göynük'te Bursa tekfuruları tarafından inşa ettirilen ve "Aleksandr Anos" adıyla anılan; yine Evliya Çelebi tarafından da belirtilen bir kalenin varlığından söz edilmektedir. Ancak günümüzde bahsi geçen bu kaleye dair herhangi bir kalıntı söz konusu değildir (Günel, 1993: 40; Erdem, 1999: 58; Yasa, 2013: 24-25).

Göynük'ün Türk hâkimiyetine geçişi hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu görüşler arasında, kentin Osman Gazi Dönemi'nde, Samsa Çavuş tarafından alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Göynük, Osman Gazi Dönemi'nde orduların doğu ve güneydoğuya yaptıkları seferlerde bir ikmal ve konaklama yeri olarak kullanılmıştır. Ayrıca kentin Bağdat yolu üzerinde bulunması ve 14. yüzyılda saf- ran ticaretiyle uğraşan tüccarların uğrak yeri olması sebebiyle ekonomik açıdan da gelişme kaydetmiştir (Özüdoğru, 1999: 4; Erdem, 1999: 58).

Göynük'ün göstermiş olduğu bu gelişmeler, kentin kültürel mirasına oldukça önemli katkılar sunmuştur. Kent; çeşitli dönemlerde Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı hâkimiyeti altında kalmış ve her medeniyet Göynük'e kendinden bir şeyler katmıştır. Göynük bir ilçe hüviyetinde olmasına rağmen bünyesinde barındırdığı kültürel unsurlar onu kadim kentlerle kıyaslanabilecek düzeye getirmiş ve kültürel mirasının çeşitlenmesine katkı sunmuştur.

Tüm bu gelişmeler ışığında Göynük'ün kültürel mirası antik çağlardan günümüze kadar olan süreçte yaşamın, gelişmenin ve ilerlemenin somut izlerini taşımaktadır. Kültürel miras, bir toplumun ortak

* Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi, Türk Dili Bölümü Başkanlığı, Konya/Türkiye. haktan.kaplan@gmail.com ORCID: 0000-0001-6693-6766.

geçmişini anlatan, toplumun dayanışma ve birlik duygularını güçlendiren, insanların tarih boyunca biriktirdikleri deneyimlerin ve geleneklerin devamlılığını sağlayan, gelecekteki şekillenmelere yön veren değerler bütünüdür (Kültürel Mirasın Korunması İSMEP Rehber Kitapları, 2014). Dolayısıyla kültürel miras toplumların geçmişiyle bugünü arasında bir köprü kurarak toplumun içinde yaşadığı kültüre ve dünyaya dayanak oluşturur. Bu anlamda bireylerin hayatlarını tarihî, kültürel, iktisadi ve politik olarak zenginleştirirken toplumun sürdürülebilirliğine de katkı sağlar (Altınöz, 2019: 1216).

Kültürel miras deyince birçok bireyin aklına büyüklerinden öğrendiği atasözleri, deyimler, hikâyeler vb. türler gelmektedir. Ancak kültürel miras bireyin birey olmasını sağlayan kimlik, kültür, tarih gibi kavramları içine alan somut ve soyut değerlerin tümü olarak açıklanabilir. Bu kapsamda; tarihî kentler ve dokular, kültürel peyzajlar, anıtsal yapılar, arkeolojik alanlar ile somut olmayan dil, gelenek, dans, müzik, ritüeller de kültürel mirası oluşturmaktadır. UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization / Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü), ICOMOS (International Council on Monuments and Sites/ Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi) gibi uluslararası örgütler tarafından oluşturulan antlaşmalarda ve hukuki metinlerde kültürel miras kavramı kendi içinde *somut kültürel miras*, *somut olmayan kültürel miras*, *sualtı kültürel mirası*, *doğal miras* olarak dört kategoriye ayrılmış, bu kategoriler de kendi içinde şu şekilde sınıflandırılmıştır: Somut kültürel miras; taşınabilir ve taşınmaz kültürel miras. Taşınır kültürel miras; tablolar, heykeller, sikkeler, el yazmaları, arkeolojik eserler olarak belirtilirken taşınmaz kültürel miras ise anıtları, arkeolojik sit alanlarını ve tarihî kent dokuları gibi yapı stoklarını kapsamaktadır. Sualtı kültürel mirası olarak batıklar, sualtı kalıntıları ve sualtı kentleri; somut olmayan kültürel miras olarak sözlü gelenekler, gösteri sanatları, ritüeller; doğal miras olarak ise kültürel hacme sahip doğal sit alanları buna ek olarak kültürel peyzajlar, fiziki, biyolojik ve jeolojik formasyonlar ifade edilmektedir (Kuşçuoğlu ve Taş: 2017: 60). Tüm bunlar kültürel mirasın içinde birçok unsuru barındıran bir kavram olduğunu göstermektedir.

Kültürel miras, toplumların modernleşme süreçlerinde bazen sekteye uğramıştır. Bireyden topluma uzanan modernleşme süreçlerinde, kültürel belleklerin oluşup geliştiği ve kültürel üretimin gelecek nesillere aktarılıp yaşatıldığı çeşitli ritüel mekânları terk edilmiştir. Bu durum kültürel döngü açısından doğal olsa da UNESCO'ya göre kültürel çeşitlilik açısından vahim sonuçlar doğurmuştur. Sonuçta mekânını kaybeden ve icra edilmeyen eski kültürler yok olmaya başlamıştır (Oğuz, 2007: 31-32). Tüm dünyada bu durumun önüne geçmek isteyen UNESCO gibi uluslararası kurum ve kuruluşlar gerek somut gerekse somut olmayan kültürel mirasların tespiti, tescili ve sürdürülebilirliği aşamalarında karar verici bir role sahiptir. UNESCO gibi kuruluşlar sayesinde önem kazanmaya başlayan kültürel miras çalışmalarında amaç kültürel değerleri tespit etmek ve bunları koruma altına almaktır. Böylece kültürel mirasını koruma altına almayı başaran topluluklarda kültürel aidiyet ve devamlılık duygusu sağlanırken diğer yandan da doğal ve sosyal çevrenin yönetimine katkı sağlayan gelir kalemleri ortaya çıkmaktadır (Altınöz, 2019: 1216). Bu durumun en güzel örneklerinden birini çalışmamıza konu edindiğimiz Bolu'nun Göynük ilçesi oluşturmaktadır. Zengin bir geçmişe sahip olan Bolu'nun Göynük ilçesi; yeme-içme alışkanlıklarından, giyim-kuşama, mimari yapılarından inanç turizmine kadar birçok folklorik unsuru ülkemizdeki pek çok ilçeye oranla daha güçlü bir şekilde bünyesinde barındırmaktadır. Çalışmada, Göynük'ün kültürel miras, inanç ve turizm üçgenindeki mevcut yapısı değerlendirilerek kentin folklorik sürdürülebilirliği ele alınmıştır.

Göynük'te Kültürel Miras ve Folklorik Değerler

UNESCO, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de somut ve somut olmayan kültürel mirasın devamlılığı-sürdürülebilirliği bağlamında bir numaralı aktör konumundadır. UNESCO, sürdürülebilir kalkınma süreçlerine eklenemeyen bir korumayı gerçekçi görmemektedir. Ancak bunu; modern insanı eski kültürü üretmeye zorlayarak kültürlerin sürekliliğinin ve çeşitliliğinin sağlanması olarak algılamak gerekir. Bunu yapmak hayalden başka bir şey değildir. Yani eski kültürleri eski bağlamlarda üretmeye devam etmek ne mümkündür ne de sürdürülebilirdir (Oğuz, 2007: 32). Dolayısıyla insanın bireysel

tutumlarıyla hem küresel etkileşime açık olması hem de kültür mekânı olarak adlandıracağımız mekânları koruması gerekmektedir. Böylece birey modern insan olmanın gerektirdiği tutum ve davranışları yerine getirirken bir yandan da kültür mekânları sayesinde kültürüne olan bağlılığını devam ettirmektedir.

Kültür mekânları, kültürel mirasa sürdürülebilirlik yönünden büyük katkı sağlamaktadır. Kültür mekânlarında üretilen ritüeller ve folklorik değerler modern insanı eskici bir anlayışa sürüklemekten kültürel mirasın aktarımına vesile kılmaktadır. Bu doğrultuda UNESCO tarafından 17 Ekim 2003'te kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın (SOKÜM) Korunması Sözleşmesi, bir toplumun kendi kültürel kimliğinin bir parçası olarak gördüğü ve kuşaktan kuşağa aktarmak suretiyle günümüze kadar getirdiği somut olmayan kültürel mirasın korunmasına ve gelecek kuşaklara aktarmasına katkı sağlayacak yol, yöntem ve imkânlarını belirlemiştir (Oğuz, 2009a: 8; Özdemir, 2009: 84; Oğuz 2009b: 41). Buna göre toplumlarda çevre bilincinden doğan koruma isteği, sadece doğal kaynakları değil kültürel varlıkları da kapsmalıdır. Nitekim bu konuda UNESCO 2005 yılında küreselleşmenin doğurduğu kaygıları ortadan kaldırmak amacıyla Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmesi'ni kabul etmiştir (Oğuz, 2009b: 94). Kültürel korumadan kasıt ise toplumların tarihte kat ettikleri yolun birer kanıtı olan kültür varlıklarını koruyarak bir sonraki kuşaklara aktarabilme güdüsüdür (Bektaş, 2001: 9). Bu güdünün gelişmesinde turizmin önemli bir katkısının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira turizmin getirdiği katma değer ile bölgenin ekonomik anlamda kalkınması artacak ve halk bu sayede kültürel miras unsurlarına korumacı bir yaklaşım güdecektir.

Turizmin kültür üzerinde olumlu etkileri arasında turistik yörenin sahip olduğu kültürel değerlerin korunması, yerel sanatın korunması ve geliştirilmesi, yerel ve geleneksel mimarinin canlandırılması gibi etkiler sayılabilir (Çetin, 2010: 183). Çalışmamıza konu olan Bolu'nun Göynük ilçesi yukarıda bahsetmiş olduğumuz turizmin kültürel mirasa olan katkısına bir örnek teşkil etmektedir. Kentte bulunan camiler, türbeler, hamamlar, geleneksel tarzda inşa edilmiş yöreye özgü konutlar ve festivaller yöreye olan ilgiyi artırmakla birlikte bu kültür mekânlarında üretilen folklorik değerler sayesinde de kültürel mirasın aktarım işlevi sağlanmaktadır.

Kültürel zenginlikler açısından baktığımızda Göynük Anadolu'nun hem tarihî hem de kültürel dokusunu koruyabilmiş ender kentlerindedir. Yörede kültürel miras ve folklorik unsurlar olarak ahşap oymacılığı, dokumacılık gibi el sanatlarının yanında festivaller de öne çıkmaktadır. Bahsettiğimiz bu folklorik değerlerin günümüzde hâlen canlılığını koruyabilmesi yöreye olan ilgiyi artırmaktadır. Aşağıda Göynük'ün kültürel miras unsurlarından olan el sanatları (ahşap oymacılığı, dokumacılık) ve festivaller ele alınmıştır.

El Sanatları

Kaynaklarda Göynük'ün eski adları arasında *Torbalı* ya da *Torbalı Göynük* ifadelerinin yer aldığını çalışmanın başında belirtmiştik. Göynük'ün kaynaklarda bu isimlerle anılmasının en önemli nedenleri arasında, yörede at çulu ve torba işlemleri gibi el sanatlarının sıklıkla kullanılması gösterilebilir. Bunun yanında geçmiş zamanlarda Göynük'te saraçlık, kunduracılık, demircilik gibi geçim kaynakları da bulunmaktaydı (Işıtman, 1938). Ancak bugün bu zanaatlar ile uğraşanlar pek kalmamıştır. Yörede artık geçim kaynağı olarak kullanılmayan bu zanaatlar sadece yöreye gelen turistlere kültürel miras unsurlarını göstermek amacıyla kültürel bir şölen olarak karışımıza çıkmaktadır.

Ağaç/Ahşap Oymacılığı: Özellikle Göynük'ün Kılavuzlar Köyü'nde kayın, şimşir, ceviz, ardıç gibi ağaçlardan çeşitli süs eşyaları, mutfak gereçleri ve bastonlar üretilmektedir. Bu el sanatı yeni nesillere de aktarıldığı için hâlâ canlılığını koruyan bir kültürel unsurdur. Yörede eski dönemlerde ağaç oymacılığı ile yapılan *tirki* (leğen maksatlı kullanılan geniş kap), *tekne* (ekmek yapımında hamur yoğrulması için kullanılan kulplu, dörtgen biçimli kap), *yağ kasnağı* (tereyağının kışa saklanması için tuzlandıktan sonra konulduğu kap), *havan* vs. gibi mutfak gereçleri de folklorik birer süs eşyası olarak şehre gelen ziyaretçilere sunulmaktadır (Benzer, 2006: 183).



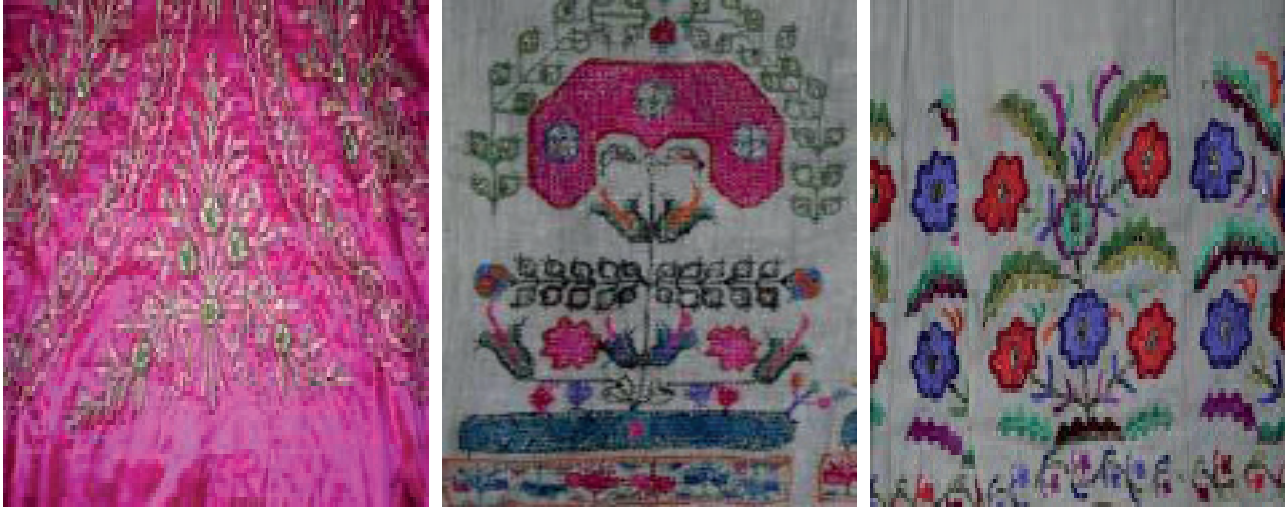
Fotoğraf 1: Ahşap Oymacılığı (URL-1).



Fotoğraf 2: Ahşap Oymacılığı (URL-2).

Dokumacılık: Göynük merkez ve köylerinde bulunan el tezgâhlarında iç giyimden, dış giyime kadar kullanılabilen çeşitli kumaşlar dokunabilmektedir. Eskiden ağaçtan yapılmış bu tezgâhlarda kadınlar ve genç kızlar tarafından iplik bazen de ipek-iplik karışımından bezler, şalvarlar, pijamalar, çarşafar dokunduğu bilinmektedir. Ayrıca yine bu el tezgâhlarında *kılçan* denilen kilimler süslü heybe ve tor-

balar, çuvallar da dokunmaktaydı. Safi yünden yapılan bu dokumalar oldukça zahmetli bir çalışmanın sonucunda ortaya çıkmaktaydı. (Benzer, 2006: 183). Günümüzde eski işlevini yitiren bu el tezgâhları sadece kültürel miras unsuru olarak korunmaktadır. Şehre ziyarete gelen turistlere veya genç nesillere dokumacılık zanaatının geçmişte nasıl yapıldığını göstermek amacıyla kullanılmaktadır.



Fotoğraf 3: El Tezgâhlarında Dokunmuş Kumaşlar (URL-3).

Festivaller

Kültürel miras aktarımında öne çıkan kültür unsurlarından birisi de şüphesiz festivallerdir. Gerek yöre halkının gerekse kenti ziyarete gelen turistlerin ilgisini çeken festivallerde yöreye özgü giyim-kuşam, müzik, halk oyunları ve yemekler sergilenmektedir. Dolayısıyla bu unsurlar aracılığıyla yörenin kültürel mirası korunmakla birlikte folklorun dört işlevinden biri olan kültürel mirasın gelecek nesillere aktarılma işlevi de kusursuz bir şekilde gerçekleşmektedir.

Kentte her sene mayıs ayının son haftasına rastlayan pazar günü “Akşemsettin’i Anma Günü” ve 10 Ekim’de ise “Göynük Bayramı” düzenlenmektedir. Bu festivallerden şüphesiz en önemlisi “Akşemsettin’i Anma Günü”dür. Festivalde kente özgü yemekler yapılmakta ve ziyaretçilere ikram edilmektedir. Göynük Bayramı’nda ise yemek ikramının yanında Göynük’e özgü kıyafetler, el sanatları, halk oyunları gibi etkinlikler de gerçekleştirilmektedir. Bu iki festivalin dışında kentte bulunan Zafer Kulesi’nde ise 30 Ağustos Zafer Bayramı ve 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı kutlamaları düzenlenmektedir.

Gerçekleştirilen bu festivaller Göynük’ün tanıtımına katkı sağladığı gibi folklorik olarak da oldukça önemlidir. Çünkü bu festivallerde kentin kültürel miras unsurları ile el sanatları, halk oyunları, giyim-kuşam gibi folklorik unsurlar kente gelen ziyaretçilere tanıtılarak kültür aktarımı, dolayısıyla kültürel mirasın korunması amaçlanmaktadır. Ayrıca kültürel çeşitliliğin ve üretkenliğin devamını sağlayan Göynük festivalleri kentin kültürel mirasının ve folklorik unsurlarının sürdürülebilirliği açısından da oldukça önemli bir işlevi yerine getirmektedir.

Göynük’ün Kentsel Yerleşimindeki Kültürel Mekânlar

Kültür mekânları olarak adlandırabileceğimiz hemen her yörede bulunan bu mekânlar özellikle doğum, sünnet, evlenme, ölüm gibi geçiş ritüellerine bağlı olabileceği gibi, cami, türbe, yadır, mezarlık, ören ve bayram yerleri gibi halk inançlarına veya bağ bozumu, yayla şenliği, köy yaşantısı gibi halk hayatına yönelik de olabilir (Oğuz, 2007: 32). Adı geçen bu kültür mekânlarının en önemli özelliği bireyi korunması amaçlanan kültüre kolayca eklemleyebilmektedir. Söz gelimi; köken olarak Göynük nüfusuna kayıtlı bir aile maddi amaçlarla Almanya’ya göç etmiş, çocukları ise memleketlerini görmeden Almanya’da büyümüş olsun. Bir süre sonra tatil için memleketlerine gelen aile burada bulunan kültür mekânları sayesinde kendi öz kültürlerine kolayca adapte olabilmüş ve buranın kültür birikimini kolayca benim-

seyebilmişlerdir. İşte UNESCO gibi kuruluşların da önem verdiği kültür mekânları bu sayede kültürel mirasın sürdürülebilirliğini sağlamaktadır. Maddî kültür unsuru olan bu mekânların korunması somut olmayan kültürel miras unsurlarının da korunması anlamına gelmektedir.

Göynük'te maddî kültür unsuru olarak nitelendirdiğimiz kültür mekânlarına baktığımızda birçoğunun olduğu gibi korunduğunu görmekteyiz. Bu mekânları kendi içinde cami, hamam, türbe ve diğer tescilli yapılar olarak ayrı ayrı ele alacağız.

Camiler

Göynük'te bulunan en önemli kültürel mekânlar çoğunluğu bir külliye hâlinde bulunan Gazi Süleyman Paşa Camii ve Hamamı, Akşemseddin Türbesi ve Gazi Süleyman Paşa Camii alanı içinde yer alan haziredir.

Gazi Süleyman Paşa Camii, Gazi Süleyman Paşa tarafından (1331-1335) yılları arasında yaptırılmıştır. Tek kubbeli ve tek minareli olan cami, 1948 ve 1960 yıllarında aslına uygun olarak restore edilmiştir. Bugün caminin kubbesi yoktur ve çatı orijinalinde olduğu gibi alaturka kiremitlerle kaplıdır. Restorasyonlar sırasında aslına uygun olarak ağır kesme taşlar kullanılmıştır. Caminin en önemli özelliği bir kültür mekânı olarak dönemin ilk Osmanlı eserlerinden olmasıdır.

Göynük'te son yıllarda yapılan modern Çarşı Camii'nin dışında neredeyse hiçbir caminin kubbesi bulunmamaktadır. Ayrıca yörede restorasyonu tamamlanan tüm tarihî camilerde aslına uygun olarak ahşabın (minareler hariç, ahşap minare yerine kesme taştan örülü minareler inşa edilmiştir) kullanılması yöre halkının ve belediye yönetiminin kültür mekânlarına karşı geliştirdiği korumacı yaklaşımın en önemli göstergesidir.



Fotoğraf 4: Gazi Süleyman Paşa Camii ve Akşemseddin Türbesi (URL-4).



Fotoğraf 5: Hacı Kadın Camii (URL-5).



Fotoğraf 6: Hacı Abdi Camii (URL-5).



Fotoğraf 7: Akşemseddin Camii (URL-5).

Akşemseddin Camii'nin yapım tarihi 15. yüzyılda olup Akşemseddin tarafından yaptırılmıştır. 120m² alandan oluşan cami tamamen ahşaptır.



Fotoğraf 8: Yaylabaşı Camii (URL-5).

Hamam

Akşemseddin Camii'nden ve türbesinden ilçeden geçen Göynük Çayı ile ayrılmış olan hamam, Gazi Süleyman Paşa Külliyesi'nin batısında yer almaktadır. Gazi Süleyman Paşa Hamamı'nın cami ile aynı yıllarda inşa edildiği düşünülmektedir (Fotoğraf 9). 1948 yılında aslına uygun olarak Belediye tarafından restore edilen hamam bugün hâlâ bir kültür mekânı olarak kullanılmaktadır.

Hamam, çifte hamam olarak tasarlanmıştır. Hamamın batıdaki kısmı erkeklere, doğudaki kısmı ise kadınların kullanımına tahsis edilmiştir. Dış duvarları kesme taştan yapılan hamamda soyunmalık, soğukluk ve halvet adı verilen kısımlar yer almaktadır. Hamamın kadınlar kısmı, erkekler kısmına göre daha küçüktür. Hamam bugün hâlen hem halkın hem de yöredeki kültürü yaşamak isteyen turistlerin kullanımına açıktır.



Fotoğraf 9: Gazi Süleyman Paşa Hamamı (URL-6).

Türbeler

Göynük ilçesi deyince herkesin aklına şüphesiz Fatih Sultan Mehmet'in hocası olan Akşemseddin gelmektedir. İlçede bulunan Gazi Süleyman Paşa Camii avlusunda yer alan Akşemseddin Türbesi, 1464 yılında Fatih Sultan Mehmet tarafından yaptırılmıştır. Kefeki taşından yapılmış olan türbe, kasnaksız bir kubbe ile örtülü altıgen planlı bir yapıdadır (Fotoğraf 10). Türbenin giriş kapısının üzerinde sivri kemerli bir alınlık yer almaktadır. Oldukça sade bir görünüme sahip olan türbenin pandantifleri ilgi çekicidir. Her kenarda, altta ve üstte ikişer sıra hâlinde yer alan pencerelerden üst sıradakiler geç Osmanlı dönemine ait renkli camlı alçı şebekelerle süslenmiştir. Akşemseddin'in sandukası ceviz üzerine kabartma yazı ile süslüdür. Türbede ayrıca Akşemseddin'in eşi, oğulları Nurullah ile Emrullah (Nuri Hüda) çelebilerin sandukaları da bulunmaktadır (Fotoğraf 11).

Akşemseddin Türbesi kültürel miras açısından incelendiğinde günümüzdeki işlevi oldukça önemlidir. Akşemseddin'in İstanbul'un fethinde oynadığı manevi rol bugün Göynük'ün tanınmasında da kendini göstermektedir. Kenti ziyarete gelenlerin ilk durağı olan türbede ziyaretçiler bireysel olarak ziyaret gerçekleştirirken toplumsal olarak da belli zamanlarda ziyaretler yapılmaktadır. Örneğin her yıl Akşemseddin Türbesi'nde Mayıs ayının son pazar günü kutlama törenleri düzenlenmekte ve bu törenlerde halka yemekler dağıtılmaktadır (Kaplan, 2022: 296). Bu törenin Mayıs ayının son pazar günü yapılması İstanbul'un fethiyle ilişkilendirilmektedir. Tüm bunlardan hareketle kentin gerek folklorik gerekse turizm anlamında sürdürülebilirliğinde Akşemseddin Türbesi'nin rolü oldukça önemlidir.



Fotoğraf 10: Akşemseddin Türbesi (URL- 7).



Fotoğraf 11: Akşemseddin Hz.'nin Eşi ve Çocuklarının Kabirleri (URL-8).

Göynük'te bulunan bir diğer önemli türbe Ömer Sikkîn Türbesi'dir. Akşemseddin ile aynı dönemde yaşamış olan Ömer Sikkîn aynı zamanda Hacı Bayram Veli'nin de müritlerindedir (Fotoğraf 12). Asıl adı Ömer olan zata Sikkîn ismi bıçakçılık mesleğiyle uğraşmasından dolayı verilmiştir. Ömer Sikkîn'in bir diğer önemli özelliği ise Melamilik tarikatının kurucusu olmasıdır.

Ömer Sikkîn Türbesi, etrafına göre yüksek bir platform üzerine inşa edilmiştir. Türbe, sekizgen planlı olup kesme taşlardan örülmüştür. Türbe üzeri kurşun kaplı bir kubbe ile örtülmüştür. Türbenin kuzeyinde iki sütun bulunmaktadır. Ahşap, çift kanatlı, çeşitli oymalarla işlenmiş bir kapısı vardır. Duvarlarda

dikdörtgen şeklinde dört tane pencere açılmıştır. Türbe içerisinde Ömer Sıkkîn'e ait bir sanduka yer almaktadır. Türbede kendisinin yaptığı söylenen bir kılıç bulunmaktadır. Ancak kılıç güvenlik amacıyla kaldırılmıştır.

Ömer Sıkkîn Türbesi, tıpkı Akşemseddin Türbesi gibi Göynük'ün imza yapıları arasındadır. Kente gelen tüm ziyaretçiler bu iki türbeyi görmeden gitmemektedir. Kentin kültürel mirasına oldukça katkı sağlayan bu iki yapı kültürel mekân örnekleri olarak kentte öne çıkmaktadır. Ayrıca bu türbeler, etraflarında oluşan inanç ve uygulamalar sayesinde de kentin folklorik olarak sürdürülebilirliğine oldukça önemli katkılar sunmaktadır.



Fotoğraf 12: Ömer Sıkkîn Türbesi (URL-9).

Göynük'te kültürel miras ve kentin folklorik olarak sürdürülebilirliğine katkı sağlayan bir diğer türbe ise Debbâğ Dede/Tabak Dede Türbesi'dir (Fotoğraf 13). Türbe konum olarak Akşemseddin Türbesi'nin 300 metre ilerisinde yer almaktadır. Türbe, kesme taştan yapılmış olup iki tane pencereye sahiptir. Türbenin sonradan restorasyon gördüğü oldukça bellidir. Yöre halkından edindiğimiz bilgiler neticesinde türbenin restorasyon işlemleri sırasında orijinalliğinin korunduğu görülmektedir (Kaplan, 2022: 300).

Türbede metfunun kimliğiyle ilgili herhangi bir kitabe bulunmamaktadır. Ancak metfunun deri tabaklama işiyle uğraştığından kendisine Debbâğ Dede/Tabak Dede ismi verildiği yöre halkı tarafından belirtilmiştir. Türbenin ziyaret sebeplerine bakıldığında daha çok bireysel amaçlar için ziyaret edildiği görülmektedir. Bu amaçlar arasında şifa bulmak en çok öne çıkan ziyaret sebeplerindedir (Kaplan, 2022: 300).



Fotoğraf 13: Debbağ Dede/Tabak Dede Türbesi ve Sokağı (URL-10).

Göynük'te yer alan kutsal mekânlar elbette bunlarla sınırlı değildir. Ancak çalışmamızın mahiyeti gereği sadece kentin kültürel mirasına ve folklorik olarak sürdürülebilirliğine katkısı olan kutsal ziyaret mekânları çalışmaya konu edinmiştir. Yukarıda adı geçen bu mekânların genel özelliklerine baktığımızda etraflarında oluşan inançlar ve uygulamalar sayesinde kentin folklorik olarak sürdürülebilirliğine önemli katkı sağladığı katkı sağladıkları görülmektedir. Hatta kimi ziyaretçiler kente ilk ziyaretlerini sadece bu kutsal mekânları görmek amacıyla gerçekleştirmektedirler. Bu mekânlardan Ömer Sikkîn ve Tabak Dede türbeleri eski mesleklere olan ilgiyi de bir nebze olsun artırmaktadır. Çünkü hem Ömer Sikkîn hem de Tabak Dede mesleklerinden dolayı bu isimleri almışlardır. Dolayısıyla kente gelen ziyaretçiler kentteki bu meslek erbaplarına ilgi duymakta ve onları yakından tanımak istemektedirler. Tüm bunlardan hareketle Göynük'te bulunan bu kutsal mekânlar kentin folklorik sürdürülebilirliğine katkı sağlamanın yanında folklorun ekonomiye olan katkısını da gözler önüne sermektedir.

Tescilli Diğer Yapılar

Göynük'teki kültürel mekânların en yenisi Zafer Kulesi'dir (Fotoğraf 14). Kenti ziyarete gelenlerin gözüne ilk çarpacak yapılardan birisi olan Zafer Kulesi, Kurtuluş Savaşı'nın bir anıtı olarak inşa edilmiştir. Dönemin kaymakamı Hurşit Bey'in girişimleri sonucu 1923-1924 yılları arasında sekizgen bir temel üzerinde ahşap malzeme ile üç katlı olarak yapılmıştır. 1960 yılında restore edilen kule, orijinal hâlini korumaktadır. 29 Mayıs 2001 tarihinde Akşemseddin'i anma günü hazırlıkları sırasında çıkan bir yangın ile hasar görmüş ancak kısa sürede restore edilerek eski hâline tekrar kavuşturulmuştur. 30 Ağustos Zafer Bayramı ve 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı etkinliklerinin düzenlendiği bu kulede tarih bilinci ve kültürel mekân algısı iç içe geçmiştir.



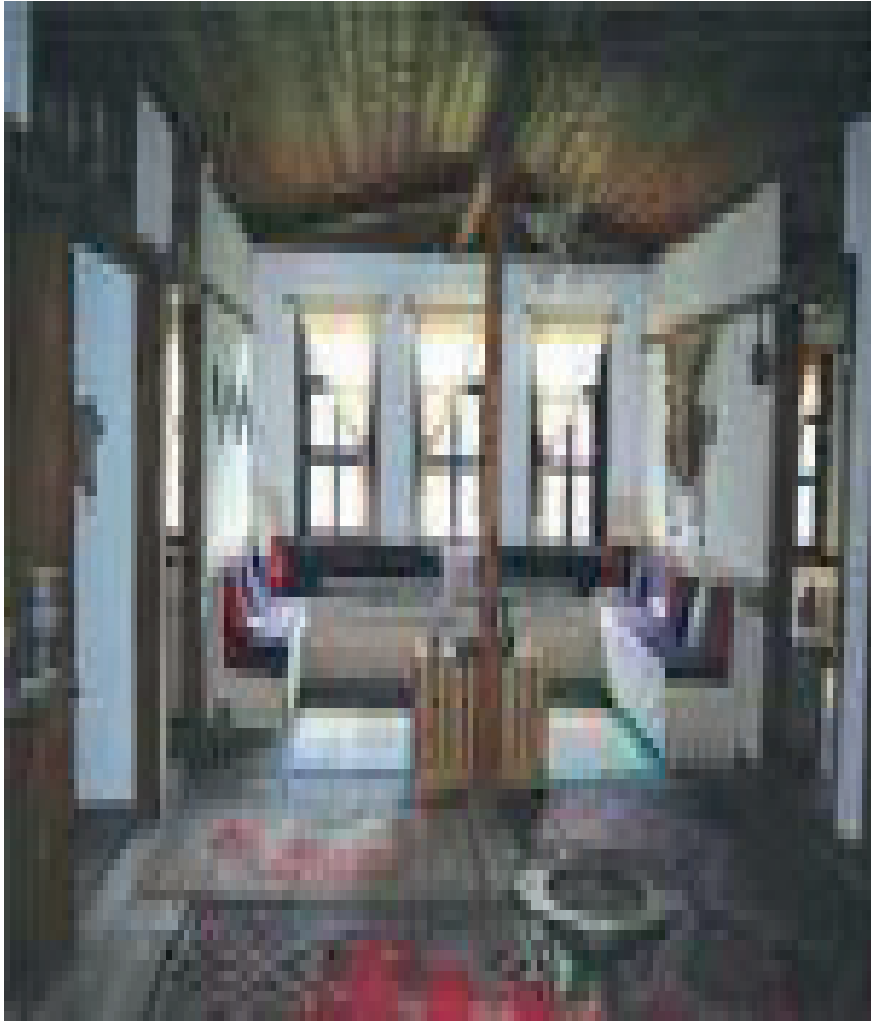
Fotoğraf 14: Zafer Kulesi (URL-11).

Zafer Kulesi'nin konumuz açısından dikkat çeken tarafı tarih bilinci ve kültürel mekân ilişkisidir. Ülkemizin birçok kentinde bu tarz mekânlar sayesinde tarih bilinci gelecek nesillere kolaylıkla aktırılabilir. Dolayısıyla kültürel mekânın kültürel mirasın sürdürülebilirliğine olan katkısının yanında tarih bilincinin aktarılmasında da çok önemli bir fonksiyona sahip olduğu görülmektedir.

Göynük'te kültürel mirasın korunduğu kamu yapılarının yanı sıra Göynük'ün simgesi hâline gelen geleneksel tarzda inşa edilmiş konutlarda da kentin folklorik dokusu öne çıkmaktadır. Geleneksel tarzda inşa edilmiş hemen hemen tüm konutlar bir vadi içerisine yerleşmiştir. Kentte konut yerleşimleri sokaklara göre biçimlenmiştir (Fotoğraf 15). Kentte geleneksel mimariyle inşa edilen bir diğer yapı ise Belediye Başkanlığı binasıdır (Fotoğraf 17).



Fotoğraf 15: Geleneksel Konut Biçimleri (URL-12).



Fotoğraf 16: Emirler Konağı İç Görünümü (URL-12).



Fotoğraf 17: Belediye Başkanlığı Binası (URL-13).

2010 yılı itibariyle Göynük 158 adet tescilli esere sahiptir. Ayrıca Göynük, kentsel sit alanı olarak ilan edilmiştir. Anadolu'da Türk yaşayışının, yerleşme kültürünün önemli örneklerinden biri olan Göynük, Osmanlı Dönemi kent dokusunu ve geleneksel konut mimarisini korumayı başarmış ender Anadolu kentlerinden biridir (Yasa, 2013: 36). Göynük konut mimarisinin en belirgin özelliği, yaşama, doğaya, iklime uygun ve esnek olarak inşa edilmiş olmalarıdır. Göynük evleri tıpkı Safranbolu evleri gibi genellikle zemin kat üzerine, bir veya iki katlı olarak inşa edilmiş, zemin kat, hizmet ve üretim eylemleri için ayrılmıştır. Göynük'ün geleneksel konutları kentte müze kent argümanına katkı sağlamakta ve kenti âdeta bir açık hava müzesine dönüştürmektedir. Böylece geleneksel konutlar kentin folklorik olarak sürdürülebilirliğine önemli ölçüde katkı sunmaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Kentlerin ve ülkelerin sahip olduğu kültürel miras değerleri bu kentlerin cazibe merkezi hâline gelmesine neden olmanın yanında çok sayıda turisti de bölgeye çekmektedir. Turizmin geliştiği bölgelerde bulunan kültürel miras değerleri bazen bozulma ve yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalabilmektedirler. Dolayısıyla turizmin sürdürülebilirliği kültürel miras kaynaklarının korunmasıyla paralel bir şekilde ilerlemektedir. Bu nedenle turistik bir destinasyona sahip olan Bolu'nun Göynük ilçesi kültürel miras unsurlarıyla incelenmiştir. Bu kapsamda kentte bulunan cami, hamam, türbe, geleneksel konut yapıları kültürel miras unsurları olarak öne çıkmaktadır. Bu mekânlar etrafında üretilen folklorik unsurlar ise kültürel mirasın sürdürülebilirliği açısından oldukça önemlidir.

Göynük'te miras niteliği taşıyan kaynakların korunmasına yönelik ilk ciddi girişimler 1991 yılında 3. Koruma Amaçlı İmar Planı Kararları ile başlamıştır. Bu süre içerisinde zaman zaman kesintiler yaşansa da kentin miras niteliği taşıyan önemli yapıları korunarak belli başlı kazanımlar sağlanmıştır. Belki de en büyük başarı, çıkarılan kanun çerçevesinde koruma fikri ile kullanma olgusunun birlikte sürdürülebileceğinin gösterilmesidir. Böylece kültürel miras özelliği taşıyan yapılar kullanıma açılarak korunmasının yanında folklorik sürdürülebilirliği de öne çıkmıştır. Tüm bu gelişmelere rağmen bazı sorunlar da yok değildir. Göynük'te bulunan tarihî yapılar büyük ölçüde korunmuş olmakla birlikte günümüz koşullarına ayak uyduramayan, yapı sahiplerinin yıkılması beklentisiyle boş bıraktığı, kullanılmayan evlerin bulunduğu alanlar köhneleşmiş, çöküntü bölgelerine dönüşmeye başlamıştır. Öncelikle, her yıl binlerce yerli ve yabancı turistini buraya çeken şeyin bu kültürel miras özelliği gösteren yapılar olduğu unutulmamalıdır. Bu nedenle aslına uygun restorasyon çalışmaları büyük önem taşımaktadır.

Geleneksel Türk Kenti özelliğini kaybetmemiş ender kentlerden biri olan Göynük'ün bu kimliği koruması, tanıtılması ve sürdürülebilirliği için gerekli fayda, turizmden elde edilebilir. Bu kapsamda, Göynük evlerinin ve tarihî diğer yapılarının restorasyonu ile hem kentsel sit özelliği süreklilik kazanacak hem de turizm için gerekli konaklama sorunu çözülecektir.

Çevreyi koruyan ve yerel halkın refahını gözetten bir turizm çeşidi olan ekoturizmin en önemli bileşenlerinden biri kültürel miras unsurlarıdır. Özellikle el sanatları, yerel mutfak, folklor unsurları, müzik, giyim-kuşam, geleneksel mimari gibi alanlar turizm dinamikleri olarak yer almalıdır. Göynük'te bu saydığımız unsurlardan birçoğu bulunmaktadır. Yörede ağaç işlerinin özgün örnekleri olarak köy ve yayla evleri öne çıkmaktadır. Ayrıca sepet, kaşık gibi hediyelik eşyalar, çeşitli maketler de kolaylıkla üretilmektedir. Aynı şekilde kilim ve şal başta olmak üzere; yazmalar, çoraplar vb. örnekler de diğer yöresel zanaatlar olarak öne çıkmaktadır. Ekoturizmin sürekliliği için bu folklorik unsurların sürdürülebilir olması, hem yerel halkın ekonomik kazancını artıracak hem de turizm için gerekli cazibeyi kalıcı hâle getirecektir.

Sonuç olarak Göynük'ün korunması ve genç nesillere aktarılması projelerine UNESCO, Valilik, Belediye ve Kültür ve Turizm Bakanlığı destek vermektedir. Yörenin tüm açılardan korunabilmesi bütün özelliklerinin araştırılmasıyla mümkündür. Bu araştırmalarda yukarıda belirtilen kurumlar ile üniversite (turizmci, coğrafyacı, tarihçi, halk bilimci, edebiyatçı, sosyolog, ekonomist, şehir ve bölge planla-

macısı, jeolog, antropolog vb.), sivil toplum kuruluşları ve yöre halkı ortaklaşa çalışmalıdır. Turizmden faydalanırken yöreye özgü folklor ürünlerinin doğal ortamının tahrip edilmemesi gerekir. Aksi takdirde ticari amaçlar kentin kültürel mirasına ve dolayısıyla folklorik değerlerin sürdürülebilirliğine büyük zarar verebilir.

Kaynaklar

- Altınöz, M. Özkan. (2019). "Safranbolu'da Kültürel Miras, Müze Kent Alımlaması ve Kentin Folklorik Sürdürülebilirliği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8/2: 1214-1225.
- Bektaş, Cengiz. (2001). *Koruma ve Onarım*. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Benzer, N. Kılıç. (2006). *Bolu-Göynük ve Yakın Çevresi Doğal ve Kültürel Kaynaklarının Ekoturizm Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Doktora Tezi. Ankara.
- Çetin, Turhan. (2010). "Cumalıkızık Köyünde Kültürel Miras ve Turizm Algısı". *Millî Folklor*, 11/87: 187-190.
- Erdem, Ayten. (1999). "Göynük Kenti Geleneksel Konut Mimarisi". *Mimarlık*, 289: 58-62.
- Günel, Günel. (1993). "Göynük'te Tarih ve Sivil Mimari". *Kültür*, 97: 40-49.
- İşıtman, T. Ziya. (1938). *Bolu Coğrafyası*. Bolu: Bolu Halkevi Dil, Tarih, Edebiyat Kolu Yayınları.
- Kaplan, Haktan. (2022). *Türk Kültüründe Ziyaret Olgusu*. Konya: Palet Yayınları.
- Kuşçuoğlu, Gizem ve Taş, Murat. (2017). "Sürdürülebilir Kültürel Miras Yönetimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Yalvaç Akademi Dergisi*, 2/1: 58-67.
- Kültürel Mirasın Korunması İsmep Rehber Kitapları*. (2014). İstanbul.
- Oğuz, Öcal. (2007). "Folklor ve Kültürel Mekân". *Millî Folklor*, 10/76: 30-32.
- Oğuz, Öcal. (2009a). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Oğuz, Öcal. (2009b). "Somut Olmayan Kültürel Miras ve Kültürel İfade Çeşitliliği". *Millî Folklor*, 11/82: 6-12.
- Özdemir, Nebi. (2009). "Kültür Ekonomisi ve Endüstrileri ile Kültürel Miras Yönetimi İlişkisi". *Millî Folklor*, 11/84: 73-86.
- Özüdoğru, Şerife. (1999). *Göynük ve Taraklı'da Türk Mimari Eserleri (14-16. Yüzyıl)*. Eskişehir.
- Yasa, A. Aktaş. (2013). "Kültürel Zenginlikleri ile Göynük". *Göynük El Sanatları Paneli ve Çalıştayı Bildirileri*. (ed. A. Aktaş Yasa ve A. Soysaldı). Ankara: Göynük Belediyesi Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

- URL-1: <http://www.goynukkaymakamligi.gov.tr/el-sanatlari>. (Erişim Tarihi: 13.08.2023).
- URL-2: <http://www.goynukkaymakamligi.gov.tr/el-sanatlari>. (Erişim Tarihi: 13.08.2023).
- URL-3: https://www.academia.edu/36563874/K%C3%BCl%C3%BCrel_Zenginlikleri_ile_G%C3%B6yn%C3%B-Ck&nav_from=b60a5459-1d62-49a5-8332-dcac19b82a14&rw_pos=0. (Erişim Tarihi: 16.08.2023).
- URL-4: <https://www.goynuk.bel.tr/aksemseeddin-hazretleri-turbesi/>. (Erişim Tarihi: 02.09.2023).
- URL-5: <http://dunyacamileri.blogspot.com/2011/06/goynuk.html>. (Erişim Tarihi: 12.09.2023).
- URL-6: <https://www.goynuk.bel.tr/goynuk-foto-galeri/>. (Erişim Tarihi: 14.09.2023).
- URL-7: <http://www.goynukkaymakamligi.gov.tr/turbeler>. (Erişim Tarihi: 01.09.2023).
- URL-8: <https://www.goynuk.bel.tr/aksemseeddin-hazretleri-turbesi/>. (Erişim Tarihi: 02.09.2023).
- URL-9: <https://www.goynuk.bel.tr/omer-sikkin-turbesi-goynuk/>. (Erişim Tarihi: 05.09.2023).
- URL-10: <http://www.goynukkaymakamligi.gov.tr/turbeler>. (Erişim Tarihi: 04.09.2023).
- URL-11: <https://www.goynuk.bel.tr/zafer-kulesi/>. (Erişim Tarihi: 15.09.2023).
- URL-12: <https://www.goynuk.bel.tr/goynuk-foto-galeri/>. (Erişim Tarihi: 16.09.2023).
- URL-13: <https://www.goynuk.bel.tr/goynuk-hakkinda/>. (Erişim Tarihi: 17.09.2023).

KENT FOLKLORUNDA YENİDEN İŞLEVLENDİRME ÖRNEĞİ: GAZİANTEP’TE HANLAR

Gökhan KARABUDAK*

Giriş

Kentleşme, Sanayi Devrimi’nin getirdiği teknolojik gelişmeler ile birlikte olduğu düşünülse de tarihi daha eskilere dayanmaktadır. Kent ve kentleşme, toprağı işlemenin bulunuşuna ve özellikle de hayvansal güce dayalı tarım ile başladığı düşünülmektedir. Cilalı Taş Devri’nde toprağın işlenmesine imkân veren teknolojik yeniliklerin kullanılması tüketilen yiyecek miktarından daha fazla üretilmesine olanak sağladığından kentin ortaya çıkışına vesile olduğu kabul edilmektedir. Maddi bolluk içindeki halk, tarımsal uğraşlardan vazgeçerek becerilerini çömlekçilik, dokumacılık, marangozluk, kuyumculuk gibi alanlarla birlikte idareci, rahip, asker ve sanatçı olarak da göstermişlerdir. Tarımla uğraşan köy nüfusunun kritik boyutlara ulaştıkları, böylece “kent” olmaya hak kazandıkları söylenebilir (Bookchin, 1999: 45-46).

Kent olgusu zaman içerisinde farklı şekillerde gelişerek çeşitli işlevlere sahip kentler kurulmuştur. Eski Yunan ve Roma kentleri, tutsaklık düzenine dayanan bir uygarlığın ürünüyken Ortaçağ’da bir yandan savunma gereksinimleri, öte yandan da güzel görünme çabası sebebiyle surlarla çevrili kentler içlerine kapanık bir yapıda olmuşlardır (Keleş, 1993: 20). Kale kentlerden “çağdaş” kentlere dönüşüm Sanayi Devrimi’nin getirdiği teknolojik gelişmeler sonucunda olmuştur. 18. yüzyılın sonlarından 19. yüzyılın ortalarında İngiltere’de başlayıp ardından dünya geneline yayılan Sanayi Devrimi hayatı sadece teknoloji, sanayi, ekonomik vb. alanları etkilememiş aynı zamanda sosyal ve kültürel alanları da büyük ölçüde yeniden kurgulamıştır. Cevdet Avcı “kent ve kent çevresinde nüfusun yoğunlaşmasıyla yeni yapılanmalar” oluştuğunu, bu süreç zarfında “kentli insanın kültürel hayatı yeni fizikî ve sosyal çevreye göre” şekillendiğini ve “yeni üretim-tüketim biçiminin yansıması olarak kent ortamındaki mekânlar, sosyal paylaşım ve aktarım alanları” olduğunu belirtmiştir (2020: 388). Sanayi Devrimi ile başlayan çağdaş kentler önceki kentlerden hem yapı hem de işlev bakımından ayrılmaktadır. Egon Ernest Begel bunu beş madde de şöyle sıralamıştır:

1. Önceden mevcut kent tiplerine bir başkası daha eklenmiştir: 19. yüzyılın ürünü olan sanayi kenti.
2. Kırsal alanlar yakılıp yıkılırken az sayıda kişiyi surlarının ardında koruma altına alan müstahkem kent yoktur artık. İmtiyazlı yerleşimlere sağlanan koruma da surlarla birlikte yıkılıp gitmiştir. Modern tahkimat, sadece bir kentin değil bütün bir ülkenin savunmasına yöneliktir.
3. Hem kentlerin siyasi ayrıcalıkları hem de kentlere karşı siyasi ayrımcılık ortadan kalkmıştır. Kent ve kır aynı siyasi haklara sahiptir. Kent içindeki siyasi ayrıcalıklar da geçmişte kalmıştır yine. Zaman zaman seçim bölgeleri, yönetimdeki partiye avantaj sağlamak için doğal yerleşimlere uygun olmayan bir şekilde düzenlense de, evrensel oy hakkıyla birlikte üst sınıfların hegemonyası da sona ermiştir.

* Öncelikli Alan Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep/Türkiye. gkhnkrbdk@gmail.com ORCID: 0000-0002-7509-5206.

4. Siyasi olarak kentler artık sadece yerel özerkliği olan birer idari merkez durumundadır. Gerçek siyasi nüfuzları ise bütün bir ülkenin bileşimine, özellikle de kentleşmenin derecesine bağlıdır.
5. Modern kentin sınıf yapısı artık hukuki ayrımlara dayanmaz. Hukuki eşitliğin yanında grup prestiji, statü ve ekonomik koşullar bakımından farklılıkların bulunması, önceden bilinmeyen gerilimler yaratmaktadır" (1996, s. 14).

Sanayi Devrimi'nin etkisiyle günümüzde köylü nüfusun hızla eriyerek kentleşmesi sosyal bilimlerde yer alan birçok disiplin tarafından incelenmiştir. Halk bilimciler, önceleri alanın daraldığı şekilde değerlendirmiş olsa da, ilerleyen süreçte "kent folkloru" kavramını üreterek bu yönde çalışmalar yapmışlardır. Bu, halk biliminde yeni bir açılım ve ivme kazandırmıştır (Oğuz, 2001: 46-47; 2002: 17-18). Kent folkloru, geleneksel folklorun kentsel yaşamın dinamikleri ile nasıl etkileşime girdiğini ve dönüştüğünü inceleyen bir araştırma alanı olarak tanımlanabilir. Folklor sözlü ve pratik yollarla nesilden nesile aktarılmasını sağlarken kent folkloru bu sürecin kent ortamında nasıl gerçekleştiğini ve nasıl değiştiğini göstermektedir. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak kent merkezinde sosyal bir mekân olan Türk hanlarının geçmişten günümüze değişim ve dönüşümü ele alınmış; daha sonra Gaziantep'in merkezinde bulunan hanların dönemsel işlevleri ve ekonomik açıdan geleneksel mutfak kültüründe yer alan unsurların üretim-aktarım-tüketim açısından nasıl değerlendirdikleri incelenmiştir.

Geçmişten Bugüne Türk Hanlarının Dönüşümü

Seyahat, insanlık tarihi boyunca keşif yapma, yeni kültürler keşfetme ve ticaret yapma isteğiyle şekillenen bir devinimdir. Bu devinim beslenme ve konaklama ihtiyaçlarını da beraberinde getirmiştir (Ülker, 2011: 1). Bu ihtiyaçların karşılanması için ticaret yollarındaki çeşitli noktalar üzerine yapılar inşa edilmiştir. Genel olarak bu yapılar kervanların, tüccarların ve yolcuların mola verip dinlenebileceği, mal ve hizmet alışverişinde bulunabileceği yerler olarak işlev görmüştür (Hasol, 1995: 214). Türkler bu mekânların küçüklerine han, sultanlar tarafından yaptırılan daha büyük olanlarına ise "Sultan Hanı" adını vermiştir. Kervansaray deyimi ise Farsça'dan Türkçe'ye geçmiştir. Kervan (Kâr-bân) "iş koruyan" anlamına gelirken kervanların konakladıkları yere biraz abartı unsurların eklenmesi sonucunda kervansaray adı verilmiştir (İlter, 1969: 5).

Han yapımı Türklerde Karahanlılardan başlayarak Gazneliler, Büyük Selçuklular, Osmanlılar ve Timur dönemine kadar devam etmiştir. Hanlar genel olarak incelendiğinde kare, dikdörtgen ve arsanın durumuna göre düzgün olmayan dörtgen planı olan; bir veya iki avlusu olan açık ve kapalı alanlara sahip yapılardır. Avlu çevresinde revaklar ve odalar, revakların çevresinde ise odalar sıralanmıştır (Köse, 2022: 51). İlk Müslüman Türk devleti olan Karahanlı Devleti'nde Türk han mimarisi içerisinde yer alan ilk örnekleri görülmektedir. Bunlardan en önemlisi Ribat-ı Melik adındaki handır (Aslanapa, 1989: 38-42, 170). Karahanlılardan sonra Gazneliler ve Büyük Selçuklular Döneminde de bu yapıların yapılmasına devam edilerek ıssız yollarda kervanların ve askerlerin barınabileceği hanlar inşa edilmiştir. Anadolu Selçukluları zamanında ise sosyal niteliği artıran, mal alım-satımı gerçekleştirilen yapılar ve sultan hanları görülmektedir (Gürhan, 2013: 1259-1260).

Bu dönemlerde hanlar, inşa edildikleri yerlere göre şehir içi hanları ve şehir dışı (menzil) hanları olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Şehir içi hanlar, şehir merkezlerinde veya ticaret bölgelerinde bulunan, şehre gelen tüccarların ticaretini ve konaklamalarını kolaylaştırmak amacıyla inşa edilen yapılardır. Menzil hanları ise yolculuk esnasında hem konaklama ve barınmaları hem de görevlilerin ihtiyaçları dikkate alınarak inşa edilmiştir. Bu kervansaraylar tüccarlar için güvenli bir barınak, askerler için bir konak, önemli yolların ve geçitlerin güvenliğini korumak için birer derbent (karakol), gerektiğinde de düşmana karşı durabilmek için iyi birer kale olarak kullanılmıştır (Aytaç, 2002: 854-864). Osmanlı döneminde ise özellikle şehir içi hanlara büyük önem verilmiştir. Plan itibarıyla bu hanlar genellikle iki katlı ve revaklarla çevrili bir avluyu çeviren odalardan meydana gelirken zemin katlarında depo ve ahırlar bulunmaktadır (Güran, 1976: 8-9; Kuban, 1978: 202).

Ticari olarak 10. yüzyıla kadar kullanıldığına dair bilgilere rastlanmamakla birlikte Orta Çağ'dan itibaren 20. yüzyıl başlarına kadar kentlerde tüccarların, toptancıların yüklerini bıraktıkları ve atölye ile satış yerlerinin bulunduğu mekânlar olarak sosyal ve ticari hayatın içerisinde yer almıştır (Say Özer, 2006: 101). Sanayi Devrimi ile birlikte tren, otomobil vb. ulaşım araçlarının üretilmesi yolların hızlı bir şekilde katedilmesini sağlamış; bu durum menzil hanlarının giderek atıl durumlara gelmesine neden olmuştur. Şehir algısının değişmesi ve kentleşme ile birlikte şehir içi hanlar da yerini çeşitli konaklama merkezlerine, otellere bırakmıştır. Böylelikle hanlar günümüzde genel olarak kültürel ve turistik merkezler hâline gelmiştir. Tarihî ve kültürel merkez olmalarının yanı sıra bu yapılar müze, sergi, restoran, kafe, atölye, mağaza, otel gibi modern işletmelere dönüştürülmüş durumdadır. Bu dönüşüm, hanların geleneksel işlevlerinin moderniteyle nasıl etkileşime girdiğini göstermektedir.

Tarih boyunca ticaretin ve kültürel alışverişin merkezi hâline gelen İpek Yolu'ndaki şehirlerde birçok tarihî han bulunmaktadır. Bu şehirlerden biri olan Gaziantep'te çeşitli hanlar yer almaktadır. Bu hanlar da diğer hanlar gibi ticareti canlandırmak ve yolcuların konaklama ihtiyaçlarını gidermek amacıyla inşa edilmiştir. Kent merkezinde atıl durumda bulunan birçok han tarihî ve kültürel değerlerini korumak amacıyla restore edilerek yeniden işlevlendirilmiştir.

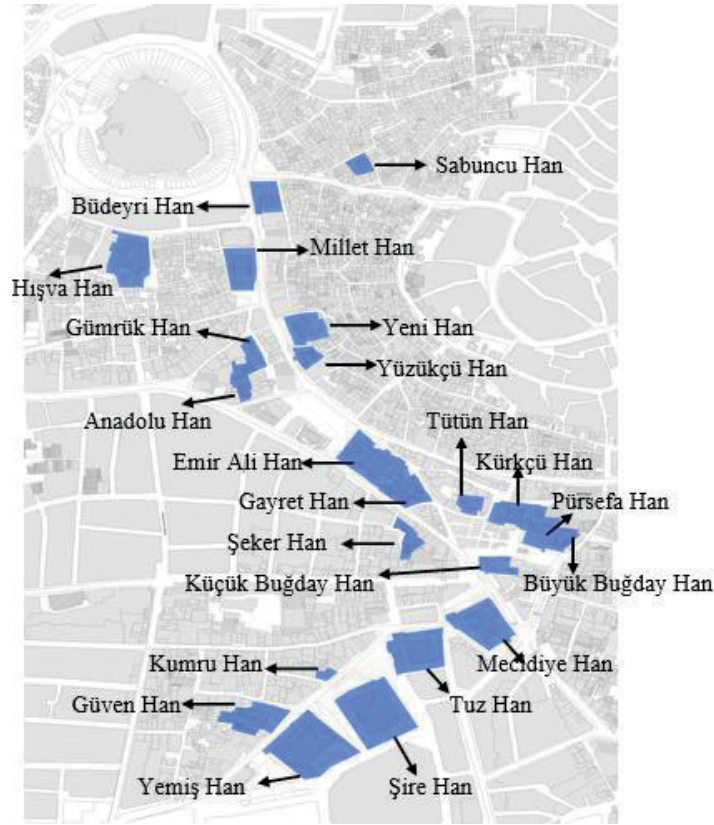
Kentleşme ve Tüketim Kültürü Bağlamında Gaziantep'in Yeniden İşlevlendirilen Hanları

Tarım toplumlarından endüstriyel ve post-endüstriyel toplumlara geçişle birlikte hız kazanan kentleşme, işçilerin kırsal bölgelerden fabrikalara doğru hareket etmesine yol açarak kentlerin büyümesine neden olmuştur. Değişen kent ortamında ticari faaliyetlerde bulunan yapıların işlevleri değişmiştir. Ticari faaliyetlerin merkezi olan hanlar yerini yavaş yavaş çeşitli işletmelere bırakarak değişime uğramıştır. Günümüzde bu hanlardan bazıları kentin tarihini, kültürünü, el sanatlarını tanıtmak için kullanırken bazıları da restoran, kafe ve alışveriş merkezi olarak yeniden işlevlendirilerek işletilmektedir.

Yeniden işlevlendirme kavramı ilk olarak Carta Del Restauro adlı belgede ifade edilmiştir. 1931 yılında yayımlanan bu belgede, yeni işlev kazandırılarak korumada temel söylemler ele alınmıştır. Yaşamını devam ettiren anıtlara, özgün işlevinden farklı olmayan ve yapıda ciddi hasara neden olmayacak şekilde yapılabileceği açıklanmıştır. Carta Del Restouro'nun yetersiz kalması üzerine 1964 yılında Venedik tüzüğünde, Carta Del Restouro esas alınarak daha fazla anıtsal nitelikli yapıların yerinde ve işlev kazandırılarak korunmasına vurgu yapılmıştır. Venedik tüzüğünde yeni işlev kazandırılarak kullanıma sunulan anıtların plan şemasının ve süslemelerinin değiştirilmemesinin, yeni işlevin gerektirdiği değişikliklerin kurallara uygun olarak tasarlanmasına izin verildiği görülmektedir (Uğursal, 2011: 10-11). Yeniden işlevlendirme kavramı "Tarihî yapıların, mimari, sosyal-kültürel ve estetik değerlerinin korunarak, güncel kullanıcı gereksinimlerine cevap verecek şekilde düzenlenmesi amacıyla yapılan müdahalelerin tümü ve bu müdahalelerin gerçekleştirilme süreçlerinin tamamı" şeklinde tanımlanmaktadır (Eren Akaydın ve Canbay Türkyılmaz, 2018: 280).

Yapıların yeniden işlevlendirilmesi, tarihî ve kültürel öneme sahip olan yapıların, yeni ve modern işlevler ile kullanılması sürecini ifade etmektedir. Bu süreç yapıların fiziksel olarak korunmasını sağlarken aynı zamanda somut olmayan kültürel unsurların da yaşatılmasına olanak sağlamaktadır. Genellikle kent merkezinde yapılan yeniden işlevlendirme projeleri toplumsal katılımın, geleneksel bilginin ve yerel kültürün korunmasına destek verdiği için kent folkloru bağlamında ele alınarak değişim ve dönüşümü analiz edilebilmektedir. Bu değişim ve dönüşümün izlenebildiği mekânlardan birisi de hanlardır.

Türkiye'nin güneydoğusunda tarihî ve kültürel zenginliğe sahip bir şehir olan Gaziantep, tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış ve kendine has bir kültür oluşturmuştur. Kent merkezinde yer alan hanlar ise bu zengin kültürel mirasın bir yansıması olarak çeşitli roller üstlenmiştir. Eskiden olduğu gibi ticaretin yoğun olduğu hanlar bulunurken birçok han restoran, kafe veya yöresel yiyeceklerin satıldığı mekânlar olarak yeniden işlevlendirilmiştir.



Görsel 1: Gaziantep kent merkezinde bulunan hanların konumu (Köse, 2022: 91).

Gaziantep'te bulunan otuz bir handan bir kısmı yıkılarak yok olurken bir kısmı da mimari yönden değişikliğe uğrayarak varlıklarını devam ettirmiştir. Günümüzde eski fonksiyonlarını kısmen veya tamamen sürdüren hanlar arasında Anadolu Hanı, Bayazhan, Belediye Hanı, Büdeyri Hanı, Emir Ali Hanı, Buğday Hanı, Gümrük Hanı, Güven Hanı, Hışva Han, Kumru Hanı, Kürkçü Hanı, Mecidiye Hanı, Millet Hanı, Pürsefa Hanı, Sabuncu Hanı, Şeker Hanı, Şire Hanı, Tuz Hanı, Tütün Hanı, Yemiş Hanı, Yeni Han (Keloğlan Mağarası), Yüzükçü Hanı, Zeytin Hanı bulunmaktadır (URL-1). Yeniden işlevlendirilen bu hanlardan bazıları geleneksel Gaziantep mutfağını günümüzde yansıtmaktadır. Gaziantep mutfağını yansıtan hanlar arasında aşağıdaki hanlar gösterilebilir.

Anadolu Han

Kesin yapılış tarihi bilinmemekle birlikte 19. yüzyıl başlarında yapıldığı tahmin edilmektedir. Hanın tamamı Gaziantep'te "keymık" denilen kesme kalker taşlarıyla inşa edilmiştir. Atıl durumda olan han 1985 yılında Vakıflar İdaresince restore edilmiştir. Restorasyon sırasında ön taraf tamamen yıkılarak iki katlı olarak yeniden yapılmıştır. Üst kattaki odaların önünde ahşap revak bulunmaktadır. Onarım geçiren han büyük ölçüde özgünlüğünü yitirmiştir. Kuzey-güney ekseninde yapılan han iki avlulu ve iki atlı hanlar grubuna girmektedir (Çam, 2006: 420-422). 2016 yılına kadar "Halıcılar Sarayı" olarak geçen Anadolu Han'ında çeşitli halı, kilimler ve kutnu kumaş ürünleri satılmıştır (Kaplan, 2011: 67-68). 2017 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restorasyonu yaptırılmış ve kafe olarak kullanıma açılmıştır. 2019 yılında ise "Anadolu Han Butique Otel Cafe & Restaurant" adıyla hizmet vermeye başlamıştır.

"Gane Restaurant" markası altında Anadolu Han'ında çeşitli yöresel yemekler sunulmaktadır. Bu restoranda sunulan Gaziantep mutfağına ait yiyecekler arasında yuvalama, ekşili köfte, içli köfte, zeytinyağlı Antep dolması, fıstık filizi, Antep zeytin piyazı, acur turşusu, Antep peyniri, kiremitte Antep peyniri, lahmacun, şiveydz, Tarhunlu Antep peynir böreği, pırpırım salatası, Gavurdağ salata, Antep peynirli salata, patlıcan kebabı, simit kebabı, Alinazik, kıyma kebabı, Yenidünya kebabı, soğan kebabı, keme kebabı, kara kavurma, Antep katmer, Fıstıklı Antep böreği, muska katmer yer almaktadır. Bunlarla birlikte Anadolu'nun çeşitli yerlerinde yapılan yiyecekler de bulunmaktadır (URL-2).



Görsel 2: Anadolu Han'ın dış ve iç görünüşü (URL-3).

Bayazhan

Tütün tüccarı olan Bayaz Ahmet Ağa ticaret yaparken Halep'te bir handa konaklamış ve bu hanın 1905 yılında aynısının Antep'te de yapılmasını istemiştir. Yapım aşamasında maddi sıkıntı çeken Bayaz Ahmet Ağa, Ermeni bir ortakla anlaşarak Bayazhan'ı Ermeni taş ustalarına ve Halepli mimarlara yaptırmıştır. Yapımı 5-6 yıl süren bu han ilk yıllarda tütün hanı olarak kullanılmıştır. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Antep'i İngilizler işgal edince, han karargâh olarak kullanılmıştır. Antep Savunması sırasında Bayazhan hapisane görevi de görmüştür. Gaziantep'te ilk sinema filmi de Bayazhan'ın büyük salonunda gösterilmiştir. 1919 yılında Bayaz Ahmet Ağa'nın vefat etmesiyle hanın kendisine ait olan kısmı oğlu Hüseyin Bayaz'a geçmiştir. Ermeni ortağının, kendisine ait olan hanın diğer yarısını 1922 yılında Amil Müslim Ağa'ya satmasıyla, hanın bir yarısı rakı imalathanesine dönüştürülmüştür. 1930 yılında TEKEL tarafından satın alınan han 2005 yılına kadar TEKEL'in mülkiyetinde kalmıştır. TEKEL'in kapanmasından sonraki dönemde han işlevsiz ve atıl durumda kalmıştır (Öztürk, 2016: 353).

2009 yılında restorasyonu tamamlanan handa teşhir salonu, sergi mekânları, yerel el sanatlarından örneklerin sergilendiği mağazalar, otel, yöresel yemeklerin sunulduğu restoran, kafe ve meyhane bulunmaktadır. Yöresel yiyecekler arasında yuvalama, çiğ köfte, içli köfte, mumbar, Antep peyniri, Antep dolması, katmer, patlıcan kebabı, Tarhunlu peynir böreği, ekşili köfte, simit kebabı, Gavurdağı salata gibi lezzetler yer almaktadır. Geleneksel Gaziantep mutfağına ait olan bu lezzetler modern bir görünüm ile servis edilerek geçmişle şimdikiyi birleştiren özel bir deneyim sunmaktadır.



Görsel 3: Bayazhan Butik Hotel, Restoran ve Kent Müzesi (Gökhan Karabudak Arşivinden).

Buğday Hanı

Gaziantep'in buğday pazarı semtinde bulunan hanın kesin yapılış tarihi bilinmemekle birlikte ilk olarak Mustafa Ağa tarafından 1640 yılında tekkeye kazanç sağlamak amacıyla yaptırıldığı rivayet edilmektedir. Mustafa Ağa tarafından yaptırılan bu yapı yangınlar ile tamamen yok olmuştur. Bugünkü Buğday Hanı'nın mimari çalışmalar neticesinde 19. yüzyılda yapıldığı tahmin edilmektedir. İki avlulu, iki katlı bir yapısı olan han, Osmanlı mimarisinin tipik örneklerindedir. Bir rivayete göre ise 1892 yılında Muhsinzade Hacı Mehmet Bey tarafından tek katlı yaptırılmış ve sonradan ikinci katı ilave edilmiştir. 1985 yılında onarılan ve üst katı kısmen yeniden yapılan bu han sade bir şekilde beyaz kesme taştan inşa edilmiştir. Yapı 2007 yılı içerisinde Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restorasyonu yapılarak bugünkü görüntüsüne kavuşmuştur (URL-4).

Buğday Hanı günümüzde salça, biber, nar ekşisi, kurutulmuş dolmalık biber ve patlıcan, ceviz, Antep fıstığı, üzüm gibi yöreye ait olan çeşitli baharat ve yöresel ürünlerin satıldığı bir mekân olarak hizmet vermektedir. Bunlar ile birlikte hana ismini veren buğdayın da satılması yapılış amacına uygun olarak devam etmesi hanın tarihî kimliğini yansıtmaktadır. Her ne kadar buğday veya tahıl ürünleri satılsa da günümüz şartlarında geniş çaplı bir ticaret yapmak için uygun bir mekân değildir. Günümüzde Buğday Hanı kısıtlı ticaretinin yanında tarih severler, kültür meraklıları ve gastronomi tutkunları için zengin bir deneyim sunmaktadır.



Görsel 4: Buğday Hanı iç kısmı (URL-5).

Büdeyri Hanı

Elbeyli Hanı ve İncooğlu Hanı olarak da bilinen bu hanın yapılış tarihi tam bilinmemekle birlikte 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında yapıldığı düşünülmektedir. Kent merkezindeki ticari yapıların artış gösterdiği bir devirde yapıldığı için yer darlığından dolayı üç katlı inşa edilmiştir. Hanın kuzeyinde eş zamanlı olarak sabunhane yapılmıştır. Tamamı kesme tüfeki taştan oluşturulan han Gaziantep'in en dikkat çeken hanlarından biridir. Dikkat çekmesindeki etkenler arasında caddeye bakan cephesinin dengeli, ahenkli görünüyör olması; zarif şahnişlerinin yer alması; taç kapılarının ihtişamlı görüntüsü sayılabilmektedir (Çam, 2006: 444-448).

Kurtuluş Savaşından sonra Ökkeş Kuranel tarafından (Güzelbey, 1960: 244-245) restore edilen bu yapı 2004 ve 2015 yılında tekrar restore edilerek günümüzdeki şeklini almıştır. Kurtuluş Savaşı sırasında karargâh olarak kullanılan han içerisinde günümüzde sedef, bakır, kutnu, halı dokuma, yemeni, kokulu sabun, el işi örtüler gibi yöresel el sanatlarının yapıldığı ve çeşitli işletmelerin bulunduğu otuz iki dükkân yer almaktadır. Bununla birlikte avluda "Büdeyri Ala Cafe" adıyla yöresel gıdaların sunulduğu dinlenme alanı da mevcuttur. Bu kafede geleneksel yemeklerden ziyade menengiç kahvesi, Antep fıstığı, katmer, Antep peyniri, tırnak pide gibi yöresel yiyecekler servis edilmektedir. Sıra gecesi etkinliği esnasında ise konuklara çiğ köfte canlı olarak yapılarak müşterilere sunulmaktadır.

Hanın caddeye bakan dükkânlarında Antep peyniri, zeytin, pul biber, kurutulmuş dolmalık biber, patlıcan, kabak, kaymak gibi ürünler satılmaktadır. Burada yer alan "Zeytin Han" da ise salça, sade yağ, tereyağı, zeytinyağı, zeytin, Antep peyniri, Antep turşuları, Alıç sirkesi, kavrulmuş Antep fıstığı, boz iç Antep fıstığı, çekilmiş boz iç fıstık, Antep cevizi, kurutulmuş dolmalık sebzeler, ceviz sucuğu, pestil, muska, Ezogelin çorbası için bakliyat, nar ve sumak ekşisi satılmaktadır.



Görsel 5: Büdeyri Han Dış ve İç Görüntüsü (Gökhan Karabudak Arşivinden).

Gümrük Hanı

Hanın inşa kitabesi bulunmamakla birlikte 1873-1878 yılları arasında Hacı Ömer Efendi tarafından inşa edildiği belirtilmektedir. Yapı tek avlulu, iki katlı Osmanlı hanları grubuna girmektedir. Yolcu hanı olarak inşa edilen hanın zemin katında mekânlar depo ve ahırlar yer alırken üst katta bulunan odalar ise yolcuların dinleme ihtiyaçlarına hizmet etmiştir. 2011 yılının Aralık ayında restorasyonu tamamlan tarihî handa kaybolmaya yüz tutmuş el sanatlarının üretim ve satış merkezi bulunmaktadır. "Yaşayan Müze" kimliği ile hizmet veren handa ressam kilimci, aba dokuma, gümüşçülük, tesbihçilik, mozaik, cam üfleme, bakır işleme, eski gelinlik salonu, takunya, ebru, Antep işi el ürünleri, ahşap oyma, kutnu dokuma, kilimcilik, yemenicilik, ve sedefkârlık meslekleri yaşatılmaktadır (URL-6). Avluda bulunan kafede içecek servisi yapılmaktadır. Bu içecekler arasında menengiç kahvesi de bulunmaktadır. Kahvenin yanında menengiç de verilmektedir. "Antep Sepeti" adındaki dükkânda ise salça, kırmızı pul biber, Antep fıstığı, alıç marmelatı, Antep mercimeği, Antep peyniri, Boz fıstık, çekilmiş Antep fıstığı, dolmalık biber, dolmalık kabak, dolmalık patlıcan, firik, Antep fıstıklı lokum, narlı Antep fıstıklı lokum, menengiç kahvesi, sumak, maş fasulye gibi yerel yiyecek ve içecekler satılmaktadır.



Görsel 6: Gümrük Hanı (Gökhan Karabudak Arşivinden).

Hışva Han

Mimarî bilinmeyen hanın inşa tarihine ilişkin herhangi bir kitabeye rastlanmamıştır. İnşa tarihine ilişkin olarak bazı araştırmacılar hanın 17. yüzyılda yapılmış olduğunu söylerken Mehmet Özkarcı 1563 yılında Lala Mustafa Paşa tarafından inşa ettirilmiş olabileceğini savunmaktadır. Tek katlı, tek avlulu ve avluya bitişik ahır plan türüne sahip olan yapının inşasında siyah, beyaz kesme taş kullanılmıştır. Han 1990'daki hâliyle muhtelif ebat ve şekillerdeki hacimlerle dört taraftan çevrelenmiş avluya; sağ ve solunda yer alan dükkânlardan meydana gelen çarpık bir plana sahiptir. O dönemdeki mülkiyeti bir şahsa ait olan hanın avlusu arabaların park yeri, odaları ise ambar vs. vazifesi görmüştür (Babat, 1990: 28).

Gaziantep Büyükşehir Belediyesi tarafından restorasyonu yaptırılan han 2016 yılından itibaren otel, restoran ve dükkân olarak hizmet vermektedir. Ahır bölümü restore edilerek restoran işlevi kazandırılmıştır. Burada dünya yemeklerinin yanı sıra lahmacun, patlıcan kebabı, yuvalama, ali nazık, keme çorbası, kuru patlıcan ve kuru biber dolması, katmer, ciğer, içli köfte, nohut piyazı, maş piyazı, Gavurdağı salata, Antep peynirli sıkma, beyran, omaç, ekşili köfte gibi gelenek Gaziantep mutfağına ait yiyecekler servis edilmektedir. Hana gelen insanlar tarihî dokunun (kale, müze, tarihî Antep evleri vb.) ortasında yemek yiyerek hem Gaziantep lezzetlerini tatmakta hem de kültürel bir deneyim yaşamaktadır.



Görsel 7: Hışva Hanı Giriş Kapısı (Gökhan Karabudak Arşivinden).



Görsel 8: Hışva Hanı ve Gaziantep Mutfağı (URL-7).

Millet Hanı

Osmanlı han mimarisi içinde iki katlı, tek avlulu hanlar grubuna giren Millet Hanı Lala Mustafa Paşa'nın Antep Beyliği zamanında Keçeciler Bedesteni (diğer isimleri Bedesten-i Atik, Karanlık Bedesten) olarak 1562 yılında yaptırıldığı ifade edilmektedir (URL-8). Ancak bazı araştırmacılar ise bu yapının Lala Mustafa Paşa tarafından değil Ermeni cemaatinden Aşçıoğlu Kesbar Kavrak'ın vasiyeti üzerine yarısı kendi yarısı da Ermeni hayır sahiplerinden toplanan para ile yaptırılmış olduğunu kaleme almıştır (Güzelbey, 1966: 80-81). Sonradan eklenen bölümler ile han niteliği kazandırılan yapının cumhuriyet döneminden önceki adı "Aziziye" olarak kayıtlarda geçmektedir. 1890 yılında üst kata yapılan ilavelerle bugünkü şeklini almıştır. Atatürk'ün Gaziantep'i ziyareti sırasında isminin Atatürk Hanı olarak değiştirilmesi istense de Atatürk'ün "Bu han benim değil milletin hanı olsun" sözlerinin ardından "Millet Hanı" adını almıştır (Karabudak, 2022: 462). Millet Hanı, Antep savunmasında hapisane olarak kullanılmış ve bu dönemde ikinci katının büyük bir bölümü Fransız top güllerine maruz kaldığı için atıl durumda varlığını sürdürmüştür. 1950 yılında kötü bir restorasyon çalışması geçirmiş olan hanın tamamı kirli sarımtırak renkli kefeki taştan yapılmış olup kapı ve pencereleri basık kemerlidir (Çam, 2006: 493-495). 2001-2003 yılında, Mustafa Geylani tarafından restore edildiği sırada kuzey cephede yer alan tahrip edilmiş odalar onarılmış; odaların ve revakların üst örtüsü dıştan betonarme ile kapatılmış; doğu cephesindeki odaların tamamen yok olmasından ötürü revak camekân ile kapatılarak kuzey-güney yönlü uzun koridor şeklinde dizayn edilmiştir (Altın, 2015: 1178).

Günümüzde handa geleneksel el sanatlarının yapıldığı dükkânlar ve ortasında ziyaretçilerin dinlenebileceği bir kafe yer almaktadır. "Tarihi Millet Hanı Kahve Evi" adıyla hizmet veren bu kafede katmer, baklava, içli köfte, menengiç kahvesi, Antep fıstığı, kahvaltıda Antep peyniri verilirken istek üzerine yöresel yemekler de hazırlanmaktadır. Millet Hanı'nda Gaziantep ile özdeşleşmiş ve bir kimlik hâline gelmiş baklava da uygulamalı olarak yapılmaktadır. "Millet Hanı Baklava Müzesi"nde Pazartesi hariç haftanın diğer günleri saat 14:00'da canlı olarak baklava yapımı sergilenmektedir. Usta bir taraftan baklava yaparken bir taraftan da ziyaretçilere baklavanın yapılış aşamalarını anlatmakta ve gelen soruları cevaplamaktadır. Ayrıca bu müzede baklava ile ilgili bilgiler ve eski dönemlerde baklava yapımında kullanılmış araç-gereçler yer almaktadır (Karabudak, 2022: 463-467).



Görsel 9: Millet Hanı (Gökhan Karabudak Arşivinden).

Pürsefa Hanı

Kürkçü Han Sabunhanesi olarak da bilinen Pürsefa Hanı, 19. yüzyıl öncesi iki katlı tek avlulu plan tipine sahiptir. Kapısında inşa tarihi olarak 1887 yazan hanın Kürkçü Hanı ile aynı zamanda yapılmış, iki hanın birbirine bağlanabilmesi için ise bir kapı bulunmaktadır. Han yapıldığı dönemde ticaretin yapıldığı, yolcuların dinlenmesi için kullanıldığı, sabun üretildiği ve hayvan ihtiyaçlarının giderildiği bir mekân niteliğindedir (Öztüzün, 2022: 58-59). Geçmişte iki kez yandığı bilinen han, son olarak 2008 yılında restore edilmiştir. Tarihî Tahmis Kahvesi'nin karşısında bulunan hanın dış cephesindeki dükkanlarda Antep peyniri, yörede yetişen çeşitli sebzeler, zeytin satışı yapılmaktadır.



Görsel 10: Pürsefa Hanı (URL-9).

Şire Han

Belediye Hanı ve Memleket Hanı olarak da anılan bu han 7500 metrekarelik alanı ile hem Gaziantep'in hem de çevre illerin en büyük hanlarından biridir. Han içerisinde Gaziantep yöresine ait üzüm, pestil, pekmez, sucuk, tereyağı, bal, fıstık gibi ürünlerin satılmasından ötürü Şire Han adıyla anılmıştır. Klasik

Osmanlı han mimarisinin birçok özelliğini bünyesinde barındıran han, dikdörtgen planlıdır. Diğer hanlardan ayrılan en büyük özelliği üç cephesinde anıtsal taş kapıların yer almasıdır. Yapımı 25 yıl süren han 1885 yılında tamamlanmıştır. Mustafa Ağa (Say) tarafından yaptırılmış olup mimarı Kırkor'dur. Yakın tarihte geçirdiği yangın nedeniyle kullanılmaz hâle gelen han Gaziantep Büyükşehir Belediyesi tarafından aslına uygun olarak restore edilip günümüzdeki şeklini almıştır (URL-10). Şire Han, geçtiğimiz dönemlerde başlatılan restorasyon çalışmalarının ardından gelecek nesillere güvenle devredilebilecek bir seviyeye ulaşmış ve işlevini yerine getirebilecek şekilde 2013 Mayıs ayında konaklama merkezi olarak hizmete açılmıştır (URL-11).

Han günümüzde otel, düğün, toplantı gibi çeşitli organizasyonlar için kullanılmaktadır. Restoran hizmeti de verilen otelde yöresel olarak yuvalama, şiveydz, ekşili köfte, beyran, Ezogelin çorbası, Antep fıstığı, Antep dolma, mıcırık aşı, Gavurdağ salata, Antep peynirli, Alinazik, patlıcan kebabı, Abugannuş kebabı, küşleme kebabı, simit kebabı, karakavurma, katmer, menengiç kahvesi servis edilmektedir.



Görsel 11: Şire Han Dış Cephe ve Avlusu (Gökhan Karabudak Arşivinden).

Tütün Hanı

Hanın inşaa tarihi ve kim tarafından yapıldığı bilinmemekle birlikte 1754 tarihli bir "Şer'i Mahkeme Sicili"nde Antep'e gelen ve devlet hazinesine gelir kaynağı olarak tütünlerin uzun süredir Tütün Hanı'nda satıldığını belirtmiştir. Bu kayda göre hanın 1754 yılından önce inşa edildiği anlaşılmaktadır. Tütünün Osmanlı topraklarında 17. yüzyılda yaygınlaşmaya başladığı düşünüldüğünde hanın muhtemelen 17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyılın başları arasında inşa edilmiş olduğu düşünülmektedir (Çam, 2006: 514-515). Gaziantep Savunması sırasında hanın altında bulunan tünellerden askere silah ve yemek taşınmış ancak bu tüneller yol çalışmalarından dolayı çökmüştür. Yolcuların ve hayvanların konaklanması amacıyla yapılmış olan hanın alt katındaki mağara hayvanlar için kullanılmıştır (Kaplan, 2011: 70).

Bakırcılar Çarşısı içerisinde yer alan Tütün Hanı'nda otantik bir mağara bulunmaktadır. Serin bir ortama sahip olan mağarada çeşitli unsurlar canlandırılmıştır. Bunlardan biri kuyudan su çekimi iken diğeri heykeller aracılığıyla canlandırılmış yufka yapımının sergilendiği köşedir. Mağara ve avlusunda yer alan kafede ise yöresel yemeklerden yuvalama, ekşili ufak köfte, zeytinyağlı dolma, firik pilavı, Alinazik, içli köfte, Antep peynirli gözleme ve sıkma yer alırken içeceklerden ise menengiç kahvesi bulunmaktadır. Ayrıca Tütün Hanı'nın dış dükkânlarında çeşitli baharatlar satılmaktadır.



Görsel 12: Tütün Hanı ve Hanın İçerisindeki Mağara (Gökhan Karabudak Arşivinden).

Yemiş Hanı

Maarif Hanı olarak da bilinen hanın 1900'lü yılların başlarında inşa edildiği düşünülmektedir. Hanın ismini 1896 yıllarında kaymakam İsmail Paşa zamanında kurulan, "Maarif-i İslamiye Cemiyeti"nden almış olmalıdır. Halktan yardım toplayarak üç tane ilkokul açtıran cemiyetin daha sonraki yıllarda, gelir getirmesi için bu hanı inşa ettirmiş olduğu tahmin edilmektedir (Altın, 2015: 1236). Yapı Osmanlı han mimari içerisinde iki katlı ve tek avlulu hanlar grubuna girmektedir. Mekânların avluyu dört taraftan kuşatmaması; sadece güney ve kuzeyden çevrelemesi; güney tarafta yer alan mekânlar tek katlı, kuzey taraftakiler ise iki katlı olarak inşa edilmesi bu hanı klasik Osmanlı hanlarından ayıran özelliklerindedir (URL-12). Büyük bir arazi üzerine kurulan handaki oda sayısının az olması yarım bırakıldığı düşüncesini akla getirmektedir. Antep Harbi nedeniyle yardımların kesildiği ve inşa faaliyetinin bitirildiği düşünülebilir (Altın, 2015: 1236). 1994 yılında Şire Han'ın yanması ve esnafının başka yerlere gitmesinden ötürü Yemiş Hanı da cazibesini kaybetmiştir. Kapı, pencere vb. taşınabilir eşyaların Yemiş Han'ından götürülmesiyle birlikte şıra, üzüm, fıstık ticareti de başka yerlerde sürdürülmüştür (Çam, 2006: 487). Han, 2004 yılında Şire Han'ın yenilenme programında ele alınarak restore edilmiştir (URL-12).

Günümüzde kuzey tarafında bulunan iki katlı mekânda menengiç kahvesi satılırken güneyde bulunan tek katlı mekân ise kebabçı olarak hizmet vermektedir. "Yemişhan Kebab ve Lahmacun" adıyla hizmet veren işletmede kıyma, patlıcan kebabı, simit kebabı, Alinazik, soğan kebabı, lahmacun, içli köfte, Antep peynir böreği gibi yöresel lezzetler satılmaktadır.



Görsel 13: Yemiş Hanı (Gökhan Karabudak Arşivinden).

Yeni Han

Osmanlı han mimarisi içinde tek avlulu ve iki katlı bir han grubuna ait olduğu düşünülen bu yapının, ilk tapu kayıtlarındaki isimlere dayanılarak 1757-1785 yılları arasında inşa edilmiş olduğu belirtilmektedir. Ancak 1557 tarihli "Ayıntab Vakıf Defteri"nde eserin adının "Han-ı Cedit" (Yeni Han) olarak geçmesi nedeniyle hanın daha önce yapıldığı da düşünülmektedir. Zemin kattaki yerler depo ve ahır olarak üst katta bulunan odalar ise yolcuların konaklaması için yapılmıştır. İnşası sırasında siyah ve sarımsı renklerde küfeki kesme taşlar kullanılan hanın giriş katında yer alan Kaleoğlu Mağarası bulunmaktadır. Bir süre taş ocağı olarak kullanıldıktan sonra Yeni Han'da konaklayan misafirlerin hayvanlarına ahır olarak hizmet vermiştir (URL-13). Restore edilen han günümüzde Kültür Yolu'ndaki önemli yapılardan biridir. Han içerisindeki mağara ise dinlenme ve serinleme noktası olarak faaliyet göstermektedir. Bu mağarada genel olarak menengiç kahvesi tüketilmektedir. Menengiç kahvesinin yanında ise müşterilere menengiç tohumu da ikram edilmektedir. Han içerisinde ise ayrıca dolmalık biber, patlıcan, kabak; Antep fıstığı; çeşitli Antep fıstıklı lokum; paket hâlinde menengiç kahvesi; nar ekşisi; salça satılmaktadır.



Görsel 14: Yeni Han ve Kaleoğlu Mağarası (Gökhan Karabudak Arşivinden).

Değerlendirme ve Sonuç

Tarih boyunca çeşitli biçimlerde gerçekleşen kentleşme, tarım toplumlarından endüstriyel ve post-endüstriyel toplumlara geçişle birlikte hız kazanmıştır. Sanayi Devrimi ile tarladan fabrikaya geçen işçiler kent merkezlerinin büyümesine neden olmuştur. Kentlere yönelik sosyal bilimlerdeki birçok disiplin gibi halk bilimciler tarafından da incelenmiştir. Bu inceleme zaman içerisinde kent folkloru kavramını ortaya çıkarmıştır.

Değişen kent ortamında ticari faaliyetlerin merkezi olan hanlar günümüzde yerini yavaş yavaş çeşitli işletmelere bırakarak değişime uğramıştır. İpek Yolu üzerinde bulunan Gaziantep'te otuz bir han inşa edilmesine rağmen çeşitli nedenlerden dolayı bir kısmı yıkılmış bir kısmı ise mimari olarak değişikliğe uğrayarak yok olmuştur. Bu hanlardan bazıları kentin tarihini, kültürünü, el sanatlarını tanıtmak için kullanırken bazıları da restoran, kafe ve alışveriş merkezi olarak yeniden işlevlendirilmiştir.

Kent kimliğinin bir parçası olan hanları yeniden işlevlendirilerek restoran ve kafeye dönüştürülmesinin birkaç farklı nedeni bulunmaktadır. Bunlar arasında turistik ve kültürel çekicilik, mekânın işlevsel kullanımı, yerel ekonomiye katkı sağlama, geleneksel mutfak deneyimi sunma gibi unsurlar bulunmaktadır. Turistik ve kültürel çekicilik açısından önemli mekân olan hanların restoranlara veya kafelere dönüştürülmesi, ziyaretçiler için tarihî bir deneyim sunmaktadır. Tarihî atmosfer ve mimari yapı, restoran ve kafelerin kendine özgü bir çekiciliği olmasını sağlamaktadır. Tarihî bir mekânda yemek yemek, içecek içmek ziyaretçilere hem unutulmaz bir deneyim sunmakta hem de tarihin, kültürün ve geleneksel mutfağın iç içe geçtiği bir lezzet yolculuğu yaşatmaktadır. Gaziantep'te yer alan hanlarda restoran ve kafelerin bulunması gelen ziyaretçilerin Gaziantep mutfağında yer alan unsurları tarihî bir doku içerisinde tüketmesine olanak sağlamaktadır.

Yapılış dönemlerinde ticaret ve konaklama amacıyla kullanılan hanlar, değişen yaşam koşulları neticesinde atıl duruma gelmişlerdir. Atıl durumda olan bu yapılar otel, restoran, kafe gibi mekânlara dönüştürülerek somut ve somut olmayan kültürel mirası yaşatılmakta ve geniş kitlelere tanıtılmaktadır. Bu işletmeler aracılığıyla yeni bir işlev kazanan hanların hem orijinal mimari özellikleri ve atmosferi korunmakta hem de içerisinde barındırdığı somut olmayan unsurları gelecek nesillere aktarılmaktadır. Konaklama, restoran vb. olarak hizmet veren Hışva Hanı ve Şire Han bu açıdan eski işlevini çağdaş bir şekilde yerine getirmektedir. Eski işlevine cevap vermeyen hanlarda restoran ve kafe gibi işletmelerin açılması, mekânların işlevsel bir şekilde kullanılmasına olanak sağlamaktadır.

Restoranlar ve kafeler yerel ve geleneksel yemekleri sunarak yerel mutfak kültürünün tanıtılmasına destek vermektedir. Gaziantep'teki hanlarda bulunan işletmeler Gaziantep mutfak kültürünü hem yerel halka hem de şehre gelen turistlere sunma noktasında kilit bir rol oynamaktadır. Kent merkezindeki hanlar Alınazık, patlıcan kebabı, soğan kebabı, simit kebabı, beyran, yuvalama, lahmacun, içli köfte, katmer, baklava, Antep peyniri ve bu peynirden yapılan çeşitli yiyecekler, Antep fıstığı, menengiç ve kahvesi gibi çeşitli yöresel yemeklerin şehre gelen ziyaretçiler ile buluşmasını sağlamaktadır.

Hanlarda bulunan tüketim temalı işletmeler yerel ekonomiye katkı sağlamaktadır. Restoran ve kafelerin bulunduğu hanlar bölgedeki istihdamı arttırmakla birlikte yerel işletmelerin büyümesine katkıda bulunmaktadır. Yöresel lezzetlerin tadılmasına imkân veren han restoranları ve kafeleri müstakil olarak

ekonomiye katkı verirken diğer yerel işletmeler için de müşteri trafiği yaratmaktadır. El sanatlarının, hediyelik eşyaların ve şehir dışına götürülmek üzere gıdaların satıldığı dükkânlara fırsat yaratmaktadır.

Hanların otel, restoran veya kafeye modern işlevlere uygun bir şekilde dönüştürülmesi, bu tarihî yapıları canlandırarak turistik cazibe merkezleri hâline getirmekte ve yerel ekonomiye katkılar sunmaktadır. Günümüzde bu tarihî yapıların restore edilip restoranlara dönüştürülmesi geleneksel mutfakların üretim, aktarım ve tüketim süreçlerini bir araya getirmektedir. Hanlarda bulunan restoran mutfakları genel olarak büyük ve işlevsel bir şekilde hazırlanmaktadır. Geleneksel yemeklerin hazırlandığı bu mutfaklarda yöreye özgü malzemelerin temini, geleneksel bilgiye sahip olan ustaların yemeği pişirme süreci üretim aşamasını yansıtmaktadır. Bu yemeklerin geleneksel veya modern bir şekilde aktarımı, yapım aşamasının sergilenmesi ziyaretçilere hem lezzet görseli yaratmakta hem de tarihî aktarımın bir parçası hâline getirmektedir. Tüketim aşaması ise hem fiziksel ihtiyaçların giderilmesi hem de sosyal etkileşimi bünyesinde barındırmaktadır. Han restoranları farklı kültürlerden gelen insanların bir araya geldiği sosyal alanlar olarak işlev görmektedir. Tarihî atmosferin ve mimarinin tadını çıkararak yerel mutfak kültüründeki unsurların tüketilmesi gastronomik bir yolculuğa olanak sağladığı gibi bölge kimliğinin anlaşılmasına da vesile olmaktadır.

Gaziantep kent merkezinde bulunan hanlar yöresinin geleneksel mutfak kültüründeki üretim, aktarım ve tüketim süreçlerini bir araya getirerek gastronomik ve kültürel bir deneyim sunmaktadır. Yemeklerin yapım aşamasının yanı sıra hem geleneksel hem de modern bir sunum yapan işletmeler gelenlere unutulmaz bir deneyim sunmaktadır. Bu durum Gaziantep'i önemli bir destinasyon hâline getirmektedir. Günümüzde sosyal medya aracılığıyla da bu unsurlar tekrar tekrar paylaşılarak Gaziantep mutfağının hızlıca yayılmasına olanak sağlamaktadır.

Gaziantep kent merkezinde yeniden işlevlendirilen hanlar yöreye ait mutfak unsurlarını kente gelen misafirlere ulaştırmada önemli bir görev üstlenmiştir. Yeniden işlevlendirilen bu hanlar, modern bir biçimde geçmişin hayata nasıl entegre edildiğinin de göstergesidir. Bir taraftan tarihî atmosferlerini koruyan hanlar diğer taraftan otel, restoran, kafe, yöresel ürünlerin satıldığı dükkânlar aracılığıyla şehirdeki kültürel ve ekonomik canlılığı arttırmaktadır. Ziyaretçiler, bu hanlarda hem tarihî dokuyu yaşamakta hem de yöresel lezzetlerin tadını çıkarmaktadır.

Köyden şehre göç edip kentleşme sürecine giren insanlar tarım ile olan bilgilerini tamamen terk etmemiş onu kent merkezinde üretmeye devam etmiştir. Ancak bu uygulamayı devam ettirme fırsatı bulamayan insanlar onları satın alma yoluna gitmişlerdir. Buna örnek olarak kurutulmuş sebzeler, Antep peyniri, zeytin, ekşiler, yuvalama, kebaplar verilebilir. Kent merkezinin çeşitli yerlerinde satılan bu ürünler insanların üretmediği noktada erişmesine olanak sağlamaktadır. Hanlar da bu konuda insanların çeşitli lezzetlere erişmesine destek vermektedir.

Sonuç olarak yeniden işlevlendirilen hanlar, Gaziantep tarihinin ve kültürünün modern hayata nasıl entegre edildiğini gösteren örneklerden biridir. Bu hanlar, geçmişi korurken geleceğe de bakma vizyonunu temsil etmektedir. Gaziantep'in tarihî ve kültürel zenginlikleri, bu yeniden işlevlendirilmiş hanlar aracılığıyla sürdürülür ve gelecek nesillere aktarılır. Hanlar aracılığıyla Gaziantep mutfağının çeşitli yöredeki insanlar ile bir araya gelmesi şehrin kültürel zenginliğini ve yemek mirasını yaşatırken aynı zamanda geçmişten geleceğe de bakma imkânı sunmaktadır. Bunun sonucunda ise Gaziantep'in tarihî ve gastronomik zenginlikleri, yeniden işlevlendirilen hanlar aracılığıyla sürdürülüp gelecek kuşaklara aktarılmaktadır.

Kaynaklar

- Altın, Alper. (2015). *Gaziantep Türk-İslam Mimarisi (Eyyubiler'den Cumhuriyet'e)*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi. Erzurum.
- Aslanapa, Oktay. (1989). *Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Avcı, Cevdet. (2020). "Mekânın Tüketimi Bağlamında Kent Irkçıları (Falcıları)". *Uluslararası Dil, Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Güncel Yaklaşımlar Dergisi (CALESS)*, 2/1: 372-394.
- Aytaç, İsmail. (2002). "Selçuklu Kervansarayları". *Türkler*. (ed. Hasan Celal Güzel vd.) C. 7. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 854-864.
- Babat, Ali. (1990). "Gaziantep Hışva Hanı". *Yöre*, 3: 28.
- Begel, Egon Ernest. (1996). "Kentlerin Doğuşu". (çev. Özden Arıkan). *Cogito*, 8: 7-16.
- Bookchin, Murray. (1999). *Kentsiz Kentleşme*. (çev. Burak Özyalçın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çam, Nusret. (2006). *Türk Kültür Varlıkları Envanteri: Gaziantep 27*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Eren Akaydın, Özlem ve Canbay Türkyılmaz, Çiğdem. (2018). "İşlevsel Dönüşüme Uğramış Yapılarda Ergonomi Kavramı; Üsküdar Nevmekan Örnek İncelemesi". *Mühendislik Bilimleri ve Tasarım Dergisi*, 6: 279-292.
- Güran, Ceylan. (1976). *Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi*. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Gürhan, Pınar. (2013). "Bursa Hanlar Bölgesinde Yer Alan Hanlar Üzerine Bir İnceleme". *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-V, 6-8 Mayıs 2013* (ed. Ümit Güneş). Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 1259-1272.
- Güzelbey, Cemil Cahit. (1960). "Gaziantep'te Yapıcılık". *Gaziantep Kültür*, 35: 4-6.
- Güzelbey, Cemil Cahit. (1966). *Gaziantep Şer'i Mahkeme Sicilleri (Cilt 144-152) (Milâdî 1841- 1886), II. Cilt*. Gaziantep: Gaziantep Kültür Derneği.
- Hasol, Doğan. (1979). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları.
- İlter, İsmet. (1969). *Tarihî Türk Hanları*. Ankara: KGM Matbaası.
- Kaplan, Tuba. (2011). *Gaziantep Kültür Turizmine Halkbilimsel Bir Yaklaşım*. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep.
- Karabudak, Gökhan. (2022). "Baklava Müzesi: Gaziantep'te Bir Uygulamalı Halk Bilimi Örneği Olarak Millet Han Baklava". *Halk Gastronomisi*. (ed. Mehmet Aça vd.) İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 457-470.
- Keleş, Ruşen. (1993). *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Köse, İrem. (2022). *Gaziantep'teki Hanların Kullanım Sonrası Değerlendirmesi ve Yeniden İşlevlendirilmesi İçin Model Önerisi*. Hasan Kalyoncu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Doktora Tezi. Gaziantep.
- Kuban, Doğan. (1978). *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Oğuz, Mehmet Öcal. (2001). "Kentlerin Oluşumu ve Gelişimi Süreçlerinde Türk Halkbilimi". *Millî Folklor*, 13/52: 46-49.
- Oğuz, Mehmet Öcal. (2002). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Öztürk, Emine. (2016). "Gaziantep Müzeleri". *Şehr-i Ayntab-ı Cihan: Gaziantep*. (ed. Ergün Özuslu). Gaziantep: Gaziantep İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 379-435.
- Öztüzün, Kadriye Beyza. (2022). *Yeniden İşlevlendirilen Tarihi Hanların İncelenmesi: Gaziantep Şirehan Örneği*. İstanbul Aydın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Say Özer, Yasemen. (2006). *Ticaret Mekanlarının Oluşum ve Gelişim İlkelerinin İncelenerek Tipolojik Açısından Sınıflandırılması*. Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Doktora Tezi. İstanbul.
- Uğursal, Seçil. (2011). *Tarihi Yapıların Yeniden İşlevlendirilmesi: İzmir Sümerbank Basma Sanayi Yerleşkesi Örneği*. Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. İzmir.
- Ülker, Hatice. (2011). *Burdur-Antalya Güzergahında Bulunan 13.yy. Selçuklu Hanlarının Turizm Açısından Değerlendirilmesi*. Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. Isparta.

İnternet Kaynakları

- URL-1: <https://www.gaziantep.bel.tr/tr/tarihi-ve-kulturel-eser/hanlar> (E.T. 21.09.2023).
- URL-2: <http://anadoluhan.com/menu/site/main?pid=1> (E.T. 21.09.2023).
- URL-3: <https://www.instagram.com/anadoluhangane/> (E.T. 21.09.2023).
- URL-4: <https://www.gaziantep.bel.tr/tr/tarihi-ve-kulturel-eserler/eski-bugday-hani> (E.T. 22.09.2023).
- URL-5: https://lh3.googleusercontent.com/p/AF1QipPD8XmMlh4C6snSXOybYFN4tT_jQ_He4f-KJB2t=s1360-w1360-h1020 (E.T. 22.09.2023).
- URL-6: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/gaziantep/gezilecekyer/tarihi-gumruk-hani> (E.T. 23.09.2023).
- URL-7: <https://www.instagram.com/hsvhn/> (E.T. 23.09.2023).
- URL-8: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/gaziantep/gezilecekyer/millet-hani> (E.T. 24.09.2023).
- URL-9: <https://lh3.googleusercontent.com/p/AF1QipMYKp0GuPeKp3HHBQ4ozQmVBXwPBgIb20h2tQ2R=s1360-w1360-h1020> (E.T. 24.09.2023).
- URL-10: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/gaziantep/gezilecekyer/sire--belediye--hani> (E.T. 24.09.2023).
- URL-11: <https://www.gaziantepsirehanhotel.com.tr/tarihce/> (E.T. 24.09.2023).
- URL-12: <https://www.gaziantep.bel.tr/tr/tarihi-ve-kulturel-eserler/yemis-hani> (E.T. 25.09.2023).
- URL-13: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/gaziantep/gezilecekyer/yeni-han> (E.T. 25.09.2023).

KÜRESELLEŞME ve GELENEKSEL BİLGİNİN KORUNMASI BAĞLAMINDA YAVAŞ YEMEK HAREKETİ: MERSİN-TARSUS YERYÜZÜ PAZARI ÖRNEĞİ

Abdulkadir ÖNKOL*

*“Homo Sapiens kendini yemeye, sindirmeye ve yok etmeye yönelmiştir.”
Slow Food Manifestosu’ndan...*

Giriş

Tarsus, tarihi ve coğrafyasıyla öne çıkmış bir yerleşim yeridir. Yüzyıllar boyunca Alanya’dan İskenderun’a kadar uzanan Kilikya’nın başkenti olarak pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış ve burada büyük bir kültürel mirasın oluşumuna zemin hazırlamıştır. Tarsus coğrafi olarak verimli topraklar ve sulak araziler üzerine kuruludur. Toros dağları, Çukurova ve ovanın yan taraflarında 1000 metreye kadar tarım yapılabilir. Deniz seviyesinden 3600 metreye kadar çıkan bir dağ oluşumu mevcuttur. Medetsiz tepesi, Bolkar dağları, Berdan, Seyhan ve Ceyhan nehirleri içerisinde kurulu Tarsus’un çevresinde bir milyon dönüme yakın tarım yapılabilir tarla ve iki tane büyük vadi (Cehennemdere ve Kadıncık) vardır (URL-1). Günümüzde Tarsus’ta: Yörük, Arap, Ova ve Girit mutfaklarının hâlâ özgünlüklerini koruyarak yaşatılmaya çalışıldığı bilinmektedir (URL-1). Alan araştırması sırasında kaynak kişi tarafından: “Çok çeşitli kavimler yaşamış burada. O yüzden tüm bu kültürlerin etkisi var. Çok zengin bir mutfak var (K.K.1).” denilerek Tarsus’un kültürel geçmişiyle zengin mutfak arasındaki ilişkinin önemi vurgulanmıştır.

Slow Food (yavaş yemek) hareketi, hızlı yemek kültürüne tepki olarak İtalya’da ortaya çıkmış ve buradan dünyanın pek çok yerine yayılmıştır. Mersin’in Tarsus ilçesinde önce “Preservation of Food Heritage of Tarsus” topluluğu (Tarsus’un Gıda Mirasının Korunması) kurulmuş ve 2020 yılında yavaş yemek hareketinin bir ağı olan yeryüzü pazarına katılım sağlanmıştır (K.K.10). Bu çalışmada, küreselleşme karşısında geleneksel mutfak kültürünün, Tarsus yeryüzü pazarı aracılığıyla nasıl korunduğu ve gelecek kuşaklara nasıl aktarılmaya çalışıldığı araştırılmıştır. Çalışmanın konusu küreselleşme, geleneksel bilgi, kültür turizmi gibi kavramlar üzerinden incelenmiştir. Tarsus yeryüzü pazarında yarı yapılandırılmış mülakat ve gözlem yöntemi kullanılarak 4 Haziran 2023 tarihinde 11 kaynak kişiyle görüşülmüştür. Görüşme sonrası elde edilen bilgiler, basılı ve elektronik kaynaklardaki bilgilerle açıklanmaya çalışılmıştır.

* Doktora Programı Öğrencisi. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı, Ankara/Türkiye. akadironkol@gmail.com ORCID: 0000-0002-2816-0714.

Slow Food Hareketi ve Tarihiçesi

Bu hareket hakkında bilgi vermeden önce hareketin zeminini hazırlayan süreci gözden geçirmek gerekir. Server Tanilli'nin *Uygarlık Tarihi* adlı çalışmasında Sanayi Devrimi'nin, Batılı toplumların yaşamında köklü değişiklikler meydana getirdiğini ancak bu değişikliklerin aniden gerçekleşmediğini 18. yüzyılda Sanayi Devrimi'yle başlayıp günümüze kadar devam eden bir süreci kapsadığını ifade eder. Tanilli, Sanayi Devrimi'ni yalnız sanayi ile ilgili kısıtlı olduğunu düşünmemek gerektiğini aslında tarımsal üretimin biçimlerindeki köklü değişiklikleri, ulaştırma araçlarındaki büyük değişiklikleri de ona dâhil etmek gerektiğini söyler. Sanayi Devrimi'yle, makineleşme ve nüfus artmaya başlamış, sermaye ve el emeği merkezleşmiş, makineleşme hızla yayılmış bunun sonucunda büyük fabrikalar kurulmuş, sanayiciler kentlere yerleşmiş ya da yeni kentler kurmuşlardır. Bunun sonucunda kentlerle kırsal yaşam arasındaki geçmişten beri görülen farklılık bu şekilde daha da derinleşmiştir. Artık kentler sanayi ve ticari faaliyetlerin merkezleriyken köyler ve kasabalar ise yalnızca tarım faaliyetlerinde bulunan yerler olarak kalmışlardır. 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde Batı Avrupa nüfusunun çoğunluğunun artık kentlerde yaşadığı görülmektedir (Tanilli, 2014: 120). Batı'da, Sanayi Devrimi'yle hız kazanan kentleşme ve makineleşme, kendi üstünlüğünü eski değerleri yıkararak gerçekleştirmiştir. Oysa dünya, 20. yüzyıl sonlarında, artık başka aşamalara geçmek istemekte ve bu arada uzun süre ihmal ettiği eski değerleriyle de yeni bir gelecek yaratmaya çalışmaktadır (Tanilli, 2014: 567). Tanilli'nin "eski değerlerle yeni gelecek yaratma" fikirlerinden birisi de Slow Food hareketi olarak değerlendirilebilir. Carlo Petrini ve Gigi Padovani'nin birlikte hazırladığı *Slow Food Devrimi* isimli kitabın girişinde Slow Food hareketinin 1986 yılında Roma'daki Piazza di Spagna meydanında bir McDonald's açılmasına tepki olarak ortaya çıktığı belirtilir (Petrini ve Padovani 2011: 03). 1989 yılında ise Uluslararası Slow Food hareketi Paris'te resmen kurulur ve Slow Food Manifestosu imzalanır. 1989 yılından günümüze kadar pek çok ülke tarafından benimsenen bu hareket etrafında ulusal ve uluslararası pek çok etkinlik, fuar, kongre, toplantı ve proje gerçekleştirilmiştir¹. Günümüzde bu hareketin, 160'tan fazla ülkede binlerce projeyi ve milyonlarca insanı kapsayan küresel bir harekete dönüştüğünü söylemek mümkündür (URL-2). Bu hareketin uluslararası merkezi, hareketin doğduğu İtalya'nın Bra kentinde bulunan Piedmont kasabasıdır. Vakıf, ağın ve dünya çapındaki projelerin gelişimini buradan planlamakta ve teşvik etmektedir. Kasım 2022'den itibaren Slow Food bir katılım vakfı olarak faaliyetlerini sürdürmekte ve vakfın amaçları şu şekilde açıklanmaktadır:

- a) biyolojik ve kültürel çeşitliliği savunmak, bitki ve hayvanların biyolojik çeşitliliğinin ötesine geçerek insanlar ve doğa arasındaki ilişkileri ve hammaddeleri ekmeklere, peynirlere, kurutulmuş etlere, tatlılara ve daha fazlasına dönüştürmek için binlerce tekniğin ortaya çıkmasına neden olan geleneksel bilgiyi dâhil etmek.
- b) insanları eğitmek, ilham vermek ve harekete geçirmek, davranış değişikliğini teşvik etmek, topluluklar oluşturmak, dünya çapında iyi uygulamaların benimsenmesini teşvik etmek ve gezegenin sağlığı ile kendi sağlığımız arasındaki bağa dikkat çekmek.
- c) endüstriyel gıda sisteminden olumsuz etkilenenleri savunmak için diğerleriyle bağlar kurarak kamu sektöründeki ve özel sektördeki politika ve programları etkilemek.
- d) Slow Food ağını küresel olarak geliştirmek (URL-3).

Bu amaçlardan hareketle sağlıklı yiyecek üretiminin yanında aynı zamanda geleneksel yemek kültürünü de korumaya çalıştığı görülmektedir. Yavaş yemek hareketinin öncüleri, gıdanın kültür, politika, tarım ve çevre dâhil olmak üzere hayatın pek çok yönüyle bağlantılı olduğuna inanmaktadırlar. Bundan dolayı da gıda tercihlerimizle gıdanın nasıl yetiştirildiğini, üretildiğini, dağıtıldığını kolektif olarak etkileyebileceğimizi ve sonuç olarak dünyayı değiştirebileceğimizi savunurlar (URL-4). Dünyanın çeşitli yerlerinde bu düşünceye sahip olan 1600'den fazla convivia ve topluluk bulunmaktadır. Türkiye'de ise 37 convivia ve topluluk² vardır. Yavaş yemek hareketinin üyeleri, yavaş yemek felsefesini kendi toplumlarında düzenledikleri etkinlik ve faaliyetlerle (basit ortak yemekler ve tadımlar, yerel üreticilere

¹ Slow Food tarihçesi hakkında detaylı bilgi için bk. (URL-2).

² Türkiye'de bulunan topluluklar hakkında detaylı bilgi için bk. (URL-6).

ve çiftliklere ziyaretler, film gösterimleri, festivaller, konferanslar ve tartışmalar gibi) hayata geçiren bir convivium³'un (yerel bir Slow Food bölümü) parçasıdır (URL-5, URL-6). Küresel bir ağa dönüşen yavaş yemek hareketi düzenledikleri pek çok etkinliklerle üyelerini bir araya getirerek onlar arasında güçlü iletişim kanalları oluşturmaktadır.

Yavaş yemek hareketi geleneksel beslenme, üretim, biyoçeşitlilik gibi pek çok şeyin önemine değinse de bunların hepsinin özündeki felsefe “yavaşlık ve dinlenme”dir. Hatta buradan yola çıkarak “salyangozu” bu hareketin sembolü olarak seçmişlerdir. Rıdvan Yurtseven *Slow Food Gökçeada: Yönetimsel Bir Yaklaşım* adlı çalışmasında bu felsefeyi şu sözlerle açıklamaktadır: “yaşamınızın ritmini dinlemek istiyorsanız, bunu gerçekleştirmeniz olanaklıdır. Bunun için özgür olmanız ve kendinize boş zaman ayırmanız gerekir. Hiçbir şey; daha iyi bir dünyayı düşlemekten, yemek yerken, oynarken, dinlenirken ya da okurken birlikte olma duygusunun zevkinden daha dinlendirici ve mutluluk verici olamaz (2007: 04).” Yavaş yemek hareketi temelde insanların dinlenme ve mutluluğuna odaklanmıştır. Bunun da ancak yavaşlamakla, geleneksel olanı yaşamakla ve doğaya saygıyla mümkün olduğu görülmektedir.

Slow Food Hareketi ve Küreselleşme

Kent yaşamının içinde kurgulanan hızlı yaşam biçimi ve tüketimin yanı sıra küresel aktörler tarafından yemeğin de hızlı bir şekilde tüketilmesi gerektiği algısı oluşturulmuştur. Böylelikle tüm dünyada hızlıca yayılan zincir restoranlar aracılığıyla “fast food” (hızlı yemek) kültürü ortaya çıkmış ve küreselleşmenin bir parçası olarak dünyaya sunulmuştur. George Ritzer, *Küresel Dünya* adlı çalışmasında tepeden ve aşağıdan küreselleşme olmak üzere küreselleşmenin iki çeşidinden bahseder. Küreselleşmenin büyük bir kısmının tepeden olduğunu belirtir. Tepeden küreselleşmeyi, “özellikle Kuzey ile bağlantılı olan ve Güney’e (özellikle bunların ulus-devletlerine ve ekonomisine) dayatılan ve büyük ölçekli güçler tarafından yaratılan ve yaygınlaştırılan bir süreç olarak” tanımlamaktadır. Aşağıdan küreselleşmeyi ise “hem gelişmiş hem de az gelişmiş ülkelerdeki küreselleşmeye karşı çıkan ve karşı çıkmak üzere harekete geçen bireysel aktörler ve küçük gruplar olarak” tanımlar. Aşağıdan küreselleşmenin genellikle tepeden küreselleşmeye gösterilen tepkilerle ilişkili olduğu söylenir. Ritzer, aşağıdan küreselleşme aktörlerinin küreselleşme karşıtları olmadığını tam tersine, bu örgütlenmelerin aşağıdan küreselleşmenin bir örneği olduğunu iddia eder (2011a: 69). Bundan dolayı yavaş yemek hareketinin nitelik itibarıyla küresel bir karakter kazandığını ve küreselleşmeyle çeşitli yollardan ilişkili hâle geldiğini vurgular. Bu hareketin küreselleşme karşıtı olmadığı sadece tepeden küreselleşmenin çeşitli şekillerine, özellikle de yemeği endüstriyel ürün olarak hızlı yemek şeklinde sunan McDonald’s ve diğer hızlı yemek zincirlerinin küresel düzeyde artmasına ve hızla yayılmasına karşı çıkmaktadır (Ritzer, 2011a: 70). Yavaş yemek hareketi, geleneksel tarzda üretilen ve tarım endüstrilerinin denetimi dışında kalan yöresel yemeklerin desteklenmesinin ve küresel dağıtımının yanında yer almaktadır. Bu hareket her geçen gün büyüyerek tepeden küreselleşmeye muhalefet eden çeşitli faaliyetlerle ilgilenmektedir. 2004 yılından beri küresel çapta Terra Madre⁴ (Toprak Ana) adlı bir toplantı düzenlenmektedir. Bu toplantıda dünyanın çeşitli ülkelerinden temsilciler bir araya gelerek organik gıda, küçük ölçekli tarım ve balıkçılık, sürdürülebilir bir gıda üretimi gibi konuları tartışmakta ve genetiğiyle oynanmış gıdaların küresel düzlemde ihracı ve çoğaltılması gibi tepeden küreselleşme biçimlerine de karşı çıkmaktadır (Ritzer, 2011a: 70). Yavaş yemek hareketinin tepeden küreselleşmeye karşı olduğu ve geleneksel kültürün yaşatılması için küresel çapta çalıştığı söylenebilir. Bu hareketin, endüstrileşen yemek kültürüne karşı olduğu ancak küreselleşme fikrine karşı olmadığı görülmektedir. Çünkü yereli dünyaya yaymak gibi bir hedefleri vardır.

Ritzer, Amerikan endüstrisinin dünyayı Amerikalılaştırma politikasına dikkati çekmektedir. Özellikle Amerika’da ortaya çıkmış olan ve hâlen devam eden tüketim dünyasındaki büyük şirketler kar-

³ Convivium başlatma kılavuzu için bk. (URL-7).

⁴ “Terra Madre (Toprak Ana) Ağı Slow Food tarafından 2004 yılında kurulmuştur. Ağı, gıda üretiminin aktif üyelerini, dağıtım zincirlerini birleştirerek sürdürülebilir tarım, balıkçılık ve gıda üretimini yaymayı amaçlamaktadır. Terra Madre pozitif küreselleşmeyi temsil eder.” Terra Madre’ye ilgili detaylı bilgi için bk. (URL-8).

şısında duyulan bir korkudan bahsetmektedir. Bu korku, “Coca-Colalaştırma”, “CocaKüreselleşmesi”, “McDonalddlaştırma”, “Disneyleştirme”, “Wal-Martlaştırma” ve “Starbucklaştırma” adları verilen süreçler karşısında ortaya çıkmaktadır (Ritzer, 2011a: 107). Hızla toplumları ele geçiren bu korku, özellikle ulus devletlerin ve yerel kültürlerin üretimini yok etmeye çalıştığı ve onları sadece hızlı tüketime teşvik ettiği görülmektedir. Bu korkuya sebep olan süreçlerin tamamını Amerika ile sınırlandırmak doğru değildir. Örneğin, “McDonalddlaştırma”nın kökenleri, Alman toplumundaki bürokratikleşme ve rasyonelleşmede ve Max Weber’in bunlara dair çözümlemesinde yatmaktadır.” (Ritzer, 2011a: 109, 2011b- 18-19). Küreselleşme fikrini sadece Amerika’yla sınırlamanın doğru bir yaklaşım olmadığı ve günümüzde dünya üzerinde güç sahibi olan ya da olmak isteyen birçok ülkenin dünyaya yemek kültürlerini yaymak istediği görülmektedir. Özellikle son dönemde dünyada hızla yayılan uzak doğu mutfakları⁵ da buna örnek gösterilebilir. Ayrıca küresel zincir restoranlar açıldıkları bölgelerde bazen aynışmaya sebep olsa da zaman zaman pazarlama stratejisi olarak kendisini de yerele uyarladığı görülmektedir (Karaosmanoğlu, 2017: 19-20). Ritzer ise bu duruma farklı açıdan yaklaşarak diğer ülkelerin McDonalddize edilmiş fast food restoranlarının kendilerine özgü çeşitlerini geliştirmiş olmasını küreselleşmenin bir başka göstergesi olarak değerlendirmektedir (2011a: 283). Araştırmacılar, konuyu farklı açılardan ele alsalar da yemek kültürünün küreselleşmesi noktasında hem fikir oldukları aşikârdır.

Bu kısımda tepeden küreselleşmeye karşı çıkan yavaş yemek hareketiyle bağlantılı olan Cittaslow⁶ (sakin şehir) hareketinden de bahsetmek gerekir. 1999 yılında İtalya’da ortaya çıkan bu hareket, uluslararası belediyeler birliği olarak görünse de oluşumunda yavaş yemek hareketinin olduğu söylenebilir. Çünkü bu ağ kurulurken yavaş yemek hareketinin amaçlarını taşıdığı görülmektedir. Ayrıca hem yavaş yemek hareketinin öncüsü olan Carlo Petrini tarafından desteklenmesi hem de yayımladıkları bildirilerinde de yavaş yemek hareketine gönderme yapmaları bunun kanıtı olarak gösterilebilir⁷ (URL-9, URL-10). Bu çalışmaların hepsi hızın karşısında yavaşlığı, salt tüketimin yerine aynı zamanda üretimi desteklemektedir. Endüstriyel ürünlerin yerine geleneksel olanı yaşatmaya çalışarak dünyayı daha yaşanılabilir bir yer hâline getirmeyi amaçladıkları görülmektedir. 2009 yılında Seferihisar’ın, Cittaslow Birliği’ne üye olmasıyla kurulan Türkiye ağına ise 22 üyesi vardır (URL-11). Bu ve benzeri birçok hareket içerisinde yer alan Türkiye’nin geleneksel kültürünü korumaya ve yaşatmaya çalıştığı söylenebilir.

Slow Food Vakfının 2022 yılı faaliyet raporunda dünya piyasalarının bu yıl nihayet normal faaliyetlerine geri döndüğünü ancak birçok durumda toparlanmanın yavaş gerçekleştiğini ve yılın ilk yarısında satışlarda ve müşteri sayılarında genel olarak bir düşüş olduğu vurgulanmıştır (URL-12). Projenin geleceği için belirlenen hedeflerden birisi, yönetişimi güçlendirmek, kararları giderek daha katılımcı hâle getirmek ve piyasa koordinatörleriyle paylaşmak olduğu ifade edilmiştir. ABD, Kolombiya, Uganda, Avustralya, İtalya ve Türkiye’den olmak üzere altı üyeden oluşan geçici bir grup, 2023 yılından itibaren yeryüzü pazarları için uzun vadeli bir stratejinin geliştirilmesini desteklemek üzere belirlenmiştir (URL-12). Burada Türkiye’nin de yer alması son derece önem arz etmektedir. Çünkü Türkiye’nin geleneksel mirasını korumak için son dönemde önemli çalışmalar yürüttüğü görülmektedir. Slow Food ve Cittaslow hareketlerine verdiği katkı dışında UNESCO⁸’da somut olmayan miraslarıyla, yaratıcı şehirleriyle, yaşayan insan hazineleriyle pek çok kültürel sözleşme, proje, çalışma ve uygulamada yer almıştır. Türkiye’nin birçok alanda kültürünü koruma ve yaşatma çabası içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

⁵ Japonya, Tayland, Güney Kore gibi ülkelerin yemek kültürlerinin dünyaya nasıl pazarlandığı hakkında detaylı bilgi için bk. Karaosmanoğlu, N. Defne (2017). Yemekle Devriâlem-Küreselleşme, Kimlik, Teknoloji. İstanbul: Kitap Yayınevi.

⁶ Cittaslow, insanların birbirleriyle iletişim kurabilecekleri, sosyalleşebilecekleri, kendine yeten, sürdürülebilir, el sanatlarına, doğasına, gelenek ve göreneklerine sahip çıkan ama aynı zamanda alt yapı sorunları olmayan, yenilenebilir enerji kaynakları kullanan, teknolojinin kolaylıklarından yararlanan, kentlerin gerçekçi bir alternatif olacağı hedeflerini ortaya koyan uluslararası kentler ağıdır (URL-9).

⁷ Katılımcı kasabalar ve Slow Food (Yavaş Yemek) hareketi tarafından istenilen ulusal ve uluslararası birlik, üçüncü milenyumun başında hümanizmin yeniden doğuşu için sürekli bir laboratuvar olacaktır (URL-8).

⁸ UNESCO Türkiye Millî Komisyonu’nun yaptığı çalışmalar hakkında detaylı bilgi için bk. (URL-13).

Geleneksel Bilginin Korunması ve Sürdürülebilirlik: Tarsus Yeryüzü Pazarı

Gelenek ve geleneksel bilgi araştırmacıların üzerinde çokça tartıştığı konulardan birisidir. Özellikle gelenek tanımlanırken sadece eskiyle bağ kurma ve sınırlandırma yapıldığı görülür. Metin Ekici, *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri* adlı çalışmasında “gelenek” terimini halk bilimi bağlamında: “Eskiden beri devam edip gelen, gayri resmi yol ve yöntemlerle kazanılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan ve zamanın ihtiyaçlarına göre her kuşakta belli ölçüde bireysel yaratıcılığa ve değişmeye ve gelişmeye izin veren bilgi, hareket ve materyal ürünlerini üretme ve kullanım tarzı” şeklinde tanımlamaktadır. Ekici, “eskilik” ve “aktarma” olgularının yanında asıl vurgulanması gerekenlerin “yaratıcılık” ve sınırlı olsa da “değişme” olgularının da belirtilmesi gerektiğini söyler (2011: 20). Nebi Özdemir ise gelenek kültürünü geleneksel bilgi ve deneyimler belleği olarak ifade eder. Geleneksel bilgi belleğinin ise insanoğlunun birbirleriyle ve doğayla etkileşimleri sonucunda oluşturulduğunu ve yaşatılmaya devam ettiğini söyler. Çoğu zaman anonim nitelik taşıdığı söylene de bütün kültürel ürünlerin sözü edilen etkileşim bağlamındaki bilgi ve deneyime dayalı bireysel yaratıcılığın eseri olduğunu vurgular. “Kültürel yaratma eyleminin bireyselliğine karşılık aktarma ve yaşatma faaliyeti toplumsal” olduğunu belirtir. (2018: 02). Özdemir, geleneksel bilginin halk bilimi araştırma alanları arasında genellikle “halk bilgisi” başlığı altında değerlendirildiğini, UNESCO somut olmayan kültürel miras sözleşmesi kapsamında oluşturulan halk bilimi kadrolarında ise “doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar” başlığı altında geleneksel bilgiye yer verildiğini belirtir. (2018: 03-04-05). Geleneksel bilginin korunması konusunda ise Öcal Oğuz’un görüşleri önem arz etmektedir. Oğuz, ‘somut olmayan kültürel miras’ terimi tartışmaları ile alakalı bir halının ya da bağlamanın üretiminin sürdürülebilirliğinin bir ustanın bir çırağa geleneksel bilgiyi aktarmasıyla mümkün olduğunu bu nedenle korunmak istenenin bu bilginin aktarım süreci olduğunu, halının ve bağlamanın birer örneği olmadığını ifade etmiştir (2009: 05). Oğuz, başka bir çalışmasında ise kültürden kültüre, ülkeden ülkeye kitleler hâlinde kültürel aktarımların yaşandığı günümüzde kültürün sürekliliğinin “korunarak” değil “yayılarak” sağlanabileceğini ifade etmiştir (2002: 20). Oğuz, çalışmalarında korunması gereken şeyin ürünün kendisi değil üretim süreci olduğunu altını çizmiştir. Oğuz’un objeleri saklayarak, arşivleyerek, müzeleyerek dondurulmuş bir korumaya karşı çıkıp yaparak ve yaşatarak sürdürülebilir bir koruma anlayışını savunduğu görülmüştür. Metin Ekici’de bu konuda “Sürdürülebilir koruma” kavramıyla ilişkili olarak, “yaratıcılık” ve “yenile(n)me” kavramlarının önemini belirterek geleneksel kültürün “sürdürülebilir kalkınma” anlayışına uygun bir şekilde “yaşatılarak korunması” gerektiğini söyler (Ekici, 2013: 48). Ergin Altunsabak ise üretimin yaşanılan alana bağlı olduğunu ve geleneksel bilginin sürdürülebilir olmasının bir zorunluluk olduğunu belirtir (2022: 39). Tarsus yeryüzü pazarında da sürdürülebilirliğin önemsendiği, üretimin her aşamasının önemli olduğu bir koruma politikası benimsendiği zaten yavaş yemek hareketinin de hedefleri arasında bunun olduğu görülmüştür.

Öcal Oğuz *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilimi* adlı çalışmasında küreselleşmeyi “bizde olanı dünyaya vermek, başkasında olanı almak” şeklinde kısaca tanımlamaktadır. Burada esas olanın alma-verme eylemleri arasındaki denge olduğunu da altını çizmiştir (2002: 11). Türk kültürünün küresel kültüre en fazla unsur kattığı alanlardan birisi olan “Mutfak Geleneği”nin sadece kır ve köy mutfağı olarak ele alınmaması gerektiği, tarihsel ve geleneksel boyutlar açısından sorun oluşturup küresele kazandırılmayacağından dolayı kent ve saray mutfağının da bu sürece dâhil edilmesi gerektiğini vurgular (Oğuz, 2002: 21). Özdemir ise benzer şekilde geleneksel bilgi belleğinin yerele, köye veya kırsala ait olduğu görüşünün, bugün önemini yitiren kent merkezli bir tutumdan kaynaklandığını ifade ederek son dönemdeki kent folkloru araştırmalarının, geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin herhangi bir yerleşim türüyle sınırlandırılmayacağını ortaya koyduğunu belirtir (2018: 06). Her iki araştırmacıda geleneksel olanın köy ve kırsalla sınırlamanın ne kadar yanlış olduğunu ifade etmiştir. Bu düşüncenin geçmişteki yapılan çalışmalarda insanları ilkel, köylü ve kentli olarak ayırmalarından kaynaklandığı da görülmektedir.

Günümüzde küreselleşme, küresel ısınma ve iklim değişikliği gibi pek çok etken gıda ve gıda üretimini etkilemektedir. Bundan dolayı dünyada sağlıklı ve sürdürülebilir gıda konusu son derece önem

kazanmıştır. Evrim Ölçer Özünel, Birleşmiş Milletler'in "2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri"nden ikincisinin⁹ doğrudan dünyadaki yemek ve beslenme kaynakları ile ilişkili olduğunu vurgular (2016: 25-26). Tuna Yıldız ise UNESCO'nun somut olmayan kültürel mirasa yönelik koruma yaklaşımları ile sivil toplum temelli yavaş yemek, sakin şehir gibi akımların koruma yaklaşımlarını karşılaştırdığı çalışmasında, kültürel mirasın korunması konusunda aktörler ve yöntemler farklılaşsa da motivasyonlarının birbirine benzediğini ve bunun yanında farklılaşmaların da olduğunu ifade eder (2022: 17). Yıldız, UNESCO tarafından "somut olmayan kültürel miras" olarak tanımlanan alanın; sivil toplum temelli hareketlerde "gelenek", "görenek", "geleneksel kültür", "geleneksel bilgi" olarak öne çıktığını belirtir. Her iki tarafında küreselleşme ve kentleşmenin insanlar arasındaki bağları zayıflattığı ve bu durumun sonucu olarak kültür üretiminin sekteye uğradığı görüşünü benimsediklerini vurgular. Ayrıca geleneksel kültürün sürdürülebilirliği konusu da her iki tarafında gündeminde yer almaktadır (2022: 19-21). Yıldız, çalışmasında bu hareketlerin dikkat edilmesi gereken riskleri ise: "aşırı turistifikasyon, bağlamından koparma, aşırı ticarileşme, aşırı profesyonelleşme ve aşırı müzeleşme" şeklinde sıralamaktadır (2022: 22). Kültürel mirası koruma amaçlı yürütülen çalışmalar sırasındaki risklerden bahseden Evrim Ölçer Özünel de yukarıda sayılanlara ek olarak "kültürel mekânların ortadan kaldırılması ya da işlevsizleştirilmesi, yeniden canlandırırken yapılan hatalar, dondurarak korunmaya çalışılması, doğal ve çevresel kaynakların aşırı istismarı, kurumlar ve kişiler arası diyalog eksikliği ya da gerekli gereksiz pek çok kurumun birlikte çalışmaya çalışması" olarak sıralamaktadır (2017: 29-30). Her şeyin hızla değiştiği günümüzde ister kurumlar ister siviller aracılığıyla olsun geleneksel mirasın korunması ve yaşatılması üzerinde en çok durulan konulardan birisidir. Pek çok olumlu yönü olan bu çalışmaların riskli yönleri üzerinde de durup düşünülmesi gerekmektedir.

Yavaş yemek hareketi ilkeleri çerçevesinde çalışan yeryüzü pazarları, 2008 yılında çiftçi pazarlarından oluşan küresel bir ağ olarak kurulmuştur. Bu ağı oluşturanlar: küçük üreticiler, zanaatkâr balıkçılar ve gıda zanaatkârlarıdır. Sadece ürettiklerini veya yakaladıklarını satmaktadırlar. Yerel, taze ve mevsimsel olan ürünler, yeryüzü pazarlarında satın alanlar ve satanlar için adil fiyatlarla sunulmaktadır. Ayrıca üreticiler ve tüketicileri bir araya getirerek olumlu sosyal bağlantılar sağlamaktadır (URL-2, URL-12). Slow Food Vakfı tarafından hazırlanan 2022 yılı faaliyet raporunda: 2022 yılında 17 yeni pazar kurulduğu, 150 etkinlik ve 5 uluslararası uzaktan toplantı düzenlendiği ve 200 yeni üreticinin katıldığı belirtilmiştir. Raporda günümüzde 25 ülkede, 88 aktif yeryüzü pazarı ve 2100 üreticinin bu pazarlarda faaliyet gösterdiği vurgulanmaktadır (URL-12, 2022: 47). Türkiye'de ise Foça, Tarsus, Kastamonu ve Muğla'da yeryüzü pazarı bulunmaktadır (URL-6). Tarsus'ta yeryüzü pazarı kurulmadan önce Tarsus'un Gıda Mirasının Korunması Topluluğu kurulmuştur. Sonrasında ürünlerin nerede satılacağı konusunu çözüme kavuşturmak için yavaş yemek hareketinin bir ağı olan yeryüzü pazarına başvuru yapılarak 2020 yılında Tarsus yeryüzü pazarı kurulmuştur (K.K.10).

Öcal Oğuz, *Paldır Kültür Kentleşmeler* isimli kitabında küresel markaların ve uluslararası firmaların bütün üretimleri kontrol etmek, ele geçirmek ve tekelleştirmek istediğini ifade eder. Küçük esnafı, yerel üretim ve bu üretimin aracısız halka sunumu, Ahilik kültürü temelinde oluşan toplumsal değerler üzerinden kolay iletişim kurulan sosyal bir kurum, geleneksel bilginin okulu ve kültür aktarıcısı, üretimde, aracılıkta ve tüketimde tekelleşmeyi önleyen geniş bir yapının adı olarak tanımlar. Küçük esnafın sonunun aynı zamanda yerel üretimin, geleneksel bilgi ve deneyiminde sonu olacağına vurgu yapar (2019: 137). Tarsus yeryüzü pazarının kuruluş evresinde pazarın hedef kitlesinin Oğuz'un vurguladığı küçük üreticiler olduğu görülmektedir. Tarsus yeryüzü pazarının üretici olarak hedef kitlesi ilk etapta dağ tarafında yer alan küçük ölçekli üreticilerdir. Çünkü ovada çok büyük tarımsal üretimler yapılmakta ve bu çiftçilerin yönlerini şu aşamada yavaş yemek hareketine çevirmenin pek mümkün olmadığı görülmektedir. Dağ bölgesinde yaşayan yerel üreticilere (aile üreticileri, küçük çiftlikler, süt çiftlikleri...) Tarsus Slow Food ekibi bir yol haritası çizmeye çalışmaktadır (URL-1). Tarsus yeryüzü pazarında yer alan üreticilerin bazılarının çeşitli meslek (bankacı, aşçı, kimya teknisyeni, bir şirketin bölge müdürü...) gruplarından

⁹ Birleşmiş Milletler'in 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri'nden ikincisi hakkında detaylı bilgi için bk. (URL-14).

olduğu görülmüştür. Kültürü korumak adına farklı sektörlerden olsa da bir taraftan da üreticilik yapan insanların bir araya gelmesi, Tarsus kültürünü korumak için bireysel çabaların yoğun olduğunu göstermektedir. Bu insanların ortak noktası ise daha yaşanılır bir dünya için temiz, sağlıklı beslenmenin önemini anlatmak ve bunu gelecek kuşaklara aktarmaktır. Hatta bazıları, kendilerini “yeryüzü pazarı üreticisi (K.K.4)” olarak tanıtmakta ve bunu tamamen bir meslek olarak görmektedir.

Preservation of Food Heritage of Tarsus’un lideri Yasmina Şelfun Lokmanoğlu’nun verdiği bilgiler yeryüzü pazarının kuruluş sürecinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Turizmin geliştirilmesi fikrinden yola çıkarak geleneksel yemek kültürünün turizm açısından nasıl değerlendirilebileceği konusunda birtakım çalışmalar yaptıktan sonra bu fikirlerini uluslararası bir çatı altında gerçekleştirmeye karar vermişlerdir. Bu anlayış Tarsus’un Slow Food hareketinin bir parçası olmasını sağlamıştır. Şelfun Lokmanoğlu kuruluş süreçlerini şu şekilde aktarmıştır:

Ben 2017 yılında Mersin Kent Konseyi başkanıydım. Mersin’de turizmi nasıl geliştirebiliriz diye çalışma yapıyorduk. Çalışmada fark ettik ki Tarsus hem arkeolojik sit alanlarıyla hem kadim kültürüyle hem de kendi etnik yemek kültürüyle turizme büyük katkıda bulunabilir. Bu nedenle Gazi Üniversitesinden Ece Konukoğlu’nu davet ettik. Burada bir alan çalışması yaptı ve bunun sonucunda bize bir yol haritası çizdi. Humusçuları öne çıkarmamız gerektiği gibi fikirler verdi. Bunun sonunda nasıl ilerleyebiliriz diye düşündük. Tarsus yemek kültürünü yaşatmak için çalıştay gibi yemek günleri yapalım dedik. Orada Beirut’tan Slow Food’tan bir temsilci geldi. Bu düşüncelerinizi neden uluslararası bir çatı altında gerçekleştiriyorsunuz, dedi. Bize, Slow Food’u anlattı ve sonrasında biz de başvurumuzu yaptık ve bu çatı altına girdik. Önce Preserved Slow Food Tarsus’u kurduk. Daha sonra üreticileri üretim kıstaslarıyla ilgili bilgilendirdik. Sonra ürünlerin nerde satılacağı söz konusu oldu. Biz de Slow Food’un araçlarından biri olan yeryüzü pazarlarında ürünlerin satılabileceğini düşündük. Ona başvurduk. Kabul ettiler. 2020’de kuruldu pazar. Yıllar geçtikçe pazarın sistemi daha da oturuyor. Bu sene Birleşmiş Milletler ve SGP¹⁰’den plastiksiz yaşam projesi için destek aldık. Bunu gelecek kısıma kadar devam ettireceğiz. Gelecek sene de yine Slow Food’dan IFOAM¹¹’la katılımcı garanti sistemiyle birlikte üretici ve tüketicinin pazarı beraber yönettiği bir sisteme geçiyoruz. Çok şeffaf iki komite var. Bu komitelerde hem üretici hem tüketici var ve bu pazarda geleneksel ürünlerin korunmasının takibi üzerinde duracaklar. Fakat bir yerde geleneksel ürün var. Bir yerde de geleneksel ürünle, atalık tohumla yapılan ürün var. Gençler waffle, fettuccine istiyor. Bu ürünleri geleneksel ürünle yaptığında Slow Food bir puan kırsa da sınıfta kalmıyor. Böyle bir sisteme geçeceğiz (K.K.10).

Slow Food, tüm insanların ve gezegenin iyi olan gıdaya erişebildiği, tadını çıkarabildiği bir dünya felsefesi üzerine kuruludur. Bu felsefe üç ilke ile tanımlanan bir gıda ve gıda üretimi kavramına dayanır. Bu ilkeler şu şekildedir:

İyi: kaliteli, sağlıklı, duyuları tatmin eden, yerel kültürümüzün bir parçası olan taze ve lezzetli mevsimsel beslenme.

Temiz: çevreye, hayvan refahına veya sağlığınıza zarar vermeyen gıda üretimi ve tüketimi.

Adil: tüketiciler için erişilebilir fiyatlar ve küçük ölçekli üreticiler için adil koşullar ve ücretler (URL-15, URL-16).

Tarsus Yeryüzü Pazarı’nda üreticilerin yavaş yemek hareketinin sloganı hâline gelen “iyi, temiz ve adil gıda” felsefesini sürekli vurgulayarak bu konunun önemine değindikleri görülmüştür. Ayrıca ürünlerin yerel olması gerektiği ve plastiksiz yaşamı¹² savundukları gözlemlenmiştir. Pazar hakkında bilgi veren kaynak kişilerin konuya genel olarak hâkim olduğu ve yaptığı iş konusunda bilinçli olduğu görülmüştür. Bu konuda kaynak kişiler görüşlerini şu şekilde aktarmıştır:

¹⁰ Küresel Çevre Fonu (Global Environment Facility - GEF), 1992 yılında BM Çevre ve Kalkınma Konferansı sonrası, küresel çevre sorunlarıyla mücadele etmek ve Birleşmiş Milletler Biyolojik Çeşitlilik ve İklim Değişikliği Sözleşmelerine taraf olan ülkelerde bu sözleşmelerin uygulanmasına destek olmak temel hedefiyle oluşturulmuştur. GEF’in uygulayıcı kurumları Dünya Bankası, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) ve Birleşmiş Milletler Çevre Programı’dır (UNEP). 1993 yılında Türkiye’de uygulanmaya başlayan GEF/SGP hâlen Dünya’da 127 civarında ülkede Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) uygulanmaktadır (URL-17).

¹¹ IFOAM (Uluslararası Organik Tarım Hareketleri Federasyonu) 1972 yılında dünya genelinde tarımda sürdürülebilirliği sağlamayı amaçlayan ve çalışanları bir araya getiren uluslararası bir kuruluştur (URL-18).

¹² Çin-Chengdu bölgesinde Ekim 2017’de düzenlenen 7. Slow Food Uluslararası Kongresi’nde “Gezegenin ekosisteminde plastik: Gıdalarımız ve sağlığımız için bir tehdit” adlı eylem planı oluşturulmuştur. Bu plan hakkında detaylı bilgi için bk. (URL-19).

- Adil, temiz, organik gıdaların satışını gerçekleştiriyoruz burada (K.K.1).

- Bu pazarın en yeni üyelerinden biriyim aslında. Henüz bir yıldır bu pazardayım. Normalde bu işi yapmıyorum zaten fakat 65 yıldır biz bu sektörün içindeyiz. Babam Tarsus'un en eski pastanelerinden birinin sahibiydi; Petek Pastaneleri. Slow Food'da da bu ürünler eksikti. Sadece buraya girerken pazarın kriterleri nedeniyle pastanenin tüm ürünleri olamazdı. Un sanayi unu değil; ceviz yerel üretim ve gerçekten doğal ürünler olma zorunluluğu vardı. Bütün ürünlerimiz analizlidir. Sadece benim değil bütün pazar için söylüyorum. Plastik kullanımı kesinlikle yasak pazarda. O nedenle kutularımız, ambalajlarımız her şeyimiz değişti. Aslında bu pazarın amacı; iyi, temiz, adil gıda. Hem çiftçi doğru üretim yapacak zehirli atıklar kullanılmayacak hem de yerel üretici desteklenecek. Ayrıca tohum olarak atalık tohum kullanılacak. Örneğin; biz kabak tatlısı için kabakların atalık tohumuna ulaştık ve her sene belli bir arazi kiralayıp ekliyoruz. Şeker kullanmıyorum, çok zorunda kalmadıkça. Bunun yerine pekmez kullanıyorum, tahinim Gülnar'dan geliyor. Tamamen yerel üreticilerden, köylerden genel olarak da bu çevreden ürün elde ediyoruz. Mesela tezgâhında Antep fıstığı bulamazsınız. Gaziantep buraya yakın olabilir fakat tamamen Tarsus'un yerel üreticisinin desteklenmesi adına çevre illere çok açılmıyoruz (K.K.5).

- Aslında pazarın en büyük özelliği ürünlerin devamlılığını sağlamak ama adil, temiz gıda şeklinde sağlamak. Mesela ben keçiyoynuzcuyum, başkası cevizli sucukçu, diğeri bademci bunların devamlılığını ilaçsız ve doğal bir şekilde sağlamak. Çünkü keçiyoynuzu dağda kendiliğinden yetişiyor, ilaç verilmiyor. Bunu işleyip doğal bir şekilde insanlara ulaşmasını sağlayan inanılmaz güzel bir platform. Benim en güzel öğrendiğim şey keçiyoynuzunun pekmezinde kanserojen madde olduğuydu analizlerinde. Bu nedenle ben şu an özünü çıkarıyorum soğuk sıkım ile. Yine bu yolla çikolatasını yapıyorum mesela. Bunları burada öğreniyorsunuz, doğru yapmayı, doğru ürün çıkarmayı. Ben bu yüzden yeryüzü pazarını çok seviyorum. Evet, benim bir işletmem var, 300 çeşit ürün çıkarıyorum aslında ama keçiyoynuzu üzerine ilerlememi sağlayan yeryüzü pazarıdır (K.K.4).

- Ben burada kuru patlıcan, kuru nane, semizotu gibi doğal şeyleri yetiştirip satıyorum. Hepsini ben üretiyorum (K.K.2).

- Pazarımızı 1998 yılında İtalya'da doğal ürünlerin daha çok yaygınlaşmasıyla alakalı bir oluşum varmış. Türkiye'de 70 şehir olarak Tarsus'u seçmişler. Burada tamamen plastiksiz yaşam, doğal ürünlerle alakalı belli kriterleri taşıyan firmalar, ürünler, ya da şahıslar davet ediliyor. Burada herhangi bir şekilde zirai mücadele yapılan, kimyasal atık olan plastiğe dayalı bir üretim kesinlikle kabul edilmiyor. Plastiksiz yaşam, zehirsiz tarım, lokal üreticiye yönelim. Tüm bu konularda kişiler bilinçlendiriliyor hatta çocuklara bu konuda atölyeler bile düzenleniyor (K.K. 3).

Yeryüzü pazarlarına girebilmek için belirli kriterleri¹³ yerine getirmek gerekmektedir. Bu kriterler Tarsus yeryüzü pazarındaki kaynak kişiler tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

- Temiz üretim, ürettiği alanın lokasyonu, atalık tohum olması, tamamen agroekolojik sistemle üretim yapılması, burada işlenmiş ürün satanlar da ham maddelerini bu kurallara uyarak temin etmek zorunda (K.K.10).

- Kriterlerde net olan bir şey kullanılan ambalajların, kullanılan ürün değerlendirmelerinin, ürünün tohumundan son tüketiciye gidene kadar hepsinde hesap verilebilirlik, izlenebilirlik olması lazım. Burada geri dönüştürülebilir ürünlerin kullanılması gerekiyor. Atalık tohumların olması lazım. İlaçlamada kesinlikle doğal yöntemler olmalı yani organik bir mücadele. Örneğin; zararlı mücadelede kendini ispatlamış, lisansını almış organik yöntemlerin kullanılması gerekiyor. Bunlar sağlanmazsa pazara giremiyor. Hepsi belgeleniyor. Zaten komite var. Komite bunları belirli periyotlarla denetliyor (K.K.8).

Tarsus yeryüzü pazarındaki üreticilerin, ürünlerinin yerel ve doğal olması önem taşımaktadır. Tohumdan paketlemeye kadar her aşamanın özgün olması, doğaya ve insana zarar verecek herhangi bir şeyin kullanılmaması da öncelikleri arasındadır. Ayrıca her aşamanın belli denetimlerden geçtiği bizzat üreticiler tarafından da ifade edilmiştir: "Üretimler denetleniyor. Denetim esnasında yerel olup olmadığına bakılıyor (K.K. 3)." Tarsus Yeryüzü Pazarı Aylık E-Bülten'inde 04 Ağustos 2020 tarihinde Tarsus yeryüzü pazarı lideri Fuat Togo'yla yapılan röportajda yerli üreticilerle tüketicileri buluştururken kendilerine çok büyük bir görev düştüğünü ifade ederek "üreticileri bizim bir şekilde kontrol ediyormamız

¹³ Kriterler için iki belgeye bakılabilir. Slow Food Uluslararası Tüzüğü hakkında detaylı bilgi için bk. (URL-20). Slow Food Etik ve Davranış Kuralları hakkında detaylı bilgi için bk. (URL-21).

lazım. Biz bu pazarı açtığımızda ciddi bir sorumluluk alıyoruz. Yeryüzü pazarlarında bazı standartlar var. Bu üreticileri yönlendirmemiz gerekiyor. Belirlenen standartlarda üretim yapan üreticimiz çok fazla yok. Küçük bir kıvılcım yakalamak derdimiz.” şeklinde açıklamıştır. Togo, üreticilerin tek bir şeye bakacaklarını onun da “satış grafiği” olduğunu ifade etmiştir. Bu grafiğin yukarı yönde hareket ettiğinde üretimin katlanarak yükseleceğini ama bunu başaramazlarsa üreticilerin eski bildikleri sisteme devam edeceğinin altını çizmiştir. Önemli olan şeyin sürdürülebilirliği sağlamak olduğunu belirterek buranın bir köylü pazarı olmadığını Tarsus’ta zaten bir köylü pazarı olduğunu ve ayrıca onlara da rakip olmadıklarını söyleyerek yeryüzü pazarlarının başka bir sistemi ve felsefesi olduğunu vurgulamıştır (URL-1). Togo, üreticiler için iyi, sağlıklı gıdanın yanında adil ilkesine dayalı ekonomik getirinin de üreticiler için önemli olduğu belirtmektedir. Ayrıca yerel ürün satmakla belli bir sistem ve felsefeye sahip olmanın aynı şey olmadığını köylü pazarları ve yeryüzü pazarlarının aynı şeyi ifade etmediğine dikkati çekmiştir.

Öcal Oğuz, yerli hayvan ırkları, yerli bitki tohumları, yerli yemekler... olarak adlandırılan geleneksel ve eski olanın “yeni” ile hızlı bir şekilde değiştirildiğini, geleneksel ürün ve üretimlerin ise değersizleştirildiğini belirtir (2019: 12). Bu bağlamda yeryüzü pazarı ağı, koruma ve sürdürülebilirlik açısından çeşitli çalışmalar yapmaktadır. Gıda biyoçeşitliliğini korumaya, üretici gruplarıyla geleneksel üretim tekniklerini ve el sanatlarını aktarmaya çalışmaktadır. Presidia¹⁴ projeleriyle, gıda üreticileri bir araya getirilmekte ve teknik destek, tanıtım çalışmaları, uygulayıcılar arasında değişimler yoluyla çalışmalarını sürdürmeleri için onları desteklemektedir. Birlikte, yerli ırkları, yerli meyve ve sebze çeşitlerini ve belirli bölgelere özgü işlenmiş gıdaları yok olmaktan kurtarmaktadır. Kırsal ve ekosistemleri desteklemekte, sürdürülebilir yetiştiriciliği, hayvancılık ve balıkçılık sistemlerini geliştirmeyi hedeflemektedir (URL-12). Bu hedefleri gerçekleştirmek için 2011 yılında ise “sürdürülebilirliği, biyoçeşitliliğin korunmasını ve küçük ölçekli çiftçilerin desteklenmesini teşvik eden” Avrupa politikaları çağrısında bulunan “Yavaş Avrupa” kampanyası başlatılmıştır (URL-2). Tarsus yeryüzü pazarında ise üreticiler, biyoçeşitliliği sağlamaya çalışmakta ve ürünlerin geleneksel üretiminin korunmasını desteklemektedir. Sürdürülebilirlik ve gelecek kuşaklara aktarım açısından ise eğitimi öncelikli olarak görmektedirler. Genelde üreticiler, kendi çocuklarını yetiştirmeye çalıştıklarını, miraslarını kuşaklar arası aktarmayı hedeflediklerini belirtmişlerdir. Ayrıca pazara ziyarete gelenler de bu konuda bilinçlendirilmektedir. Hatta organik sabun yapımı gerçekleştiren kaynak kişi “Bu işe meraklı olanları eğitmeye hazırım (K.K. 7).” diyerek bu konuda gelecek kuşaklara her türlü desteği vermeye gönüllü olarak hazır olduklarını belirtmiştir. Halk eğitim merkezleri aracılığıyla sahip olduğu geleneksel bilgilerin aktarımını gerçekleştiren kaynak kişi ise bunu şu şekilde aktarmaktadır: “Tabii ki, Halk Eğitim Merkezinde ağustos ayında göreve başlayacağım. Tüm bildiklerimi eğitime gelenlere aktaracağım (K.K. 11).” Tarsuslu üreticilerin bu konuda bilinçli olduğu ve gelecek kuşakları yetiştirmek için hem yaygın hem de sargın eğitimin yapıldığı görülmüştür. Bu durum kaynak kişiler tarafından şu şekilde aktarılmıştır:

- Aslında şu an gelecek kuşak benim aslında. Ben bu işi hobi olarak sadece cumartesi günleri yapıyorum. Daha bir ay önce ürün satışı için web sitesi kurdum. Benim 12 yaşında bir oğlum var. Ürünlerin internet satışıyla ilgileniyor (K.K.5).
- Kızımı elimden geldiğince yetiştiriyorum. Yönlendirdiğim şey gıda mühendisliği. Fakat zorluyor beni. (gülüyor). Yapacak bir şey yok ama yanuma birini aldım. Genç bir bayan ve öğrenmeye istekli ben elimden geleni yaparım. Sonuçta amaç sürdürülebilirlik, marka adını bile verebilirim (K.K.4).
- Evet. Ben bunun için çocuklarımı yetiştiriyorum (K.K.2).
- Kesinlikle. Buranın işleyişiyle alakalı hem buraya katılan pazar esnafının çocuklarına hem de gelen misafirlerin çocuklarına bu konuda eğitim veriliyor (K.K. 3).
- Zaten bu pazarın çıkış noktası sürdürülebilirlik. Burada herkesin çocukları var. Amaç zaten onlara bir şey bırakabilmek. Gelecek nesilleri doğru gıdalarla buluşturabilmek. İşlenmiş gıdaların ergenlik dönemini öne çekmesi, çocuk kanser vakalarının artışı bu pazarın, temiz gıdanın önemini bir kez daha gözler önüne seriyor. Fakat bunun azalabilmesi için bu pazarların sayısının hızla artması gerekiyor. Şu an sayı çok az (K.K.8).

¹⁴ Slow Food’un zanaatkar gıda üreticilerine doğrudan destek olmak ve biyoçeşitliliği korumak için yürüttüğü projeler (Petrini ve Podovani içerisinde çevirmenin notu, 2011: 10).

Geleceğe dair yapmak istedikleri projeler ise çeşitlilik göstermektedir. Bu pazardaki deneyimini butik bir pastaneye dönüştürmek isteyen de tüm dünyaya ürününü tattırmak isteyen de bulunmaktadır. Ürünlerin çeşitliliğini azaltıp az ürünle çok iş yapmak isteyenlerde mevcuttur. Ayrıca her aşamasını kendiler üretmek istemektedirler. Kaynak kişiler bu konuya şu şekilde açıklama getirmişlerdir:

- Bu iş benim çocukluk hayalimdi. Aslında Yasmin Hanım'la da buraya girerken ki amacım da buydu. Emekliliğimde buradaki yöresel ürünleri içeren bir pastane açmaktı. Şimdi sadece hafta sonu bu pazardayım. Yani amacım burayı butik bir pastaneye kalıcı hâle getirmek (K.K.5).
- Tüm dünya karakuşu tatsın istiyorum (K.K.1).
- Ürünleri çoğaltmak gibi bir projem var. Biz köye taşınacağız kısmetse. Şehirde yaşıyoruz şu an. Fakat tüm ürünleri hem köyde tedarik edip hem üretimini yapıp hem de ürün çeşitliliğini azaltmak istiyoruz. Böylece tamamıyla kendi ürünlerimizle piyasaya çıkmak istiyoruz. Bunun içerisinde aslında kahvaltılık da var. Ben çünkü kahvaltılık ürünler de yapıyorum (K.K.4).

Üreticilerden bazıları ürününü Tarsus'un dışındaki tüketiciyle de buluşturmak istemektedir. Ama bunu yaparken hem ürünü bozulmadan korumayı hem de yavaş yemek hareketiyle uyumlu bir şekilde yapmayı amaçlamaktadır. Humusçu olan kaynak kişi bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir:

- Bizim şöyle bir fikrimiz var. Normalde humus paket olmuyor. Sadece çok yakına gönderebiliyoruz. Amacımız şehir dışına nasıl paket yapabiliriz? Sağlam, bozulmadan aynı zamanda pazarın kurallarına da sadık kalarak nasıl yapabiliriz. Onu düşünüyoruz. Ani soğuk zincir vasıtasıyla olabilir. (K.K. 9).

Bu kişilerin gelecek hedeflerinden birisi ise pazarın açık olduğu gün sayısını artırmaktır. Böylelikle hem yerel tatlara halkla daha çok buluşturma imkânları olacağına hem de satışların da artış olacağına inanmaktadırlar. Kaynak kişiler bu konuyu şu şekilde açıklamışlardır:

- Bu pazarı daha büyütme istiyoruz. Mesela iki haftada bir açılıyor pazar. Haftada bir açılmalı, kalıcı olur. Herkes emin bir şekilde her hafta pazar var deyip gelebilir. Ekim ayına kadar kimse yok. Çünkü yaz döneminde çok sıcak oluyor. Deniz ve yayla kültüründen dolayı kimse olmuyor (K.K. 7).
- Bu sene her hafta yapmaya çalışacağız (K.K.10).

Vandana Shiva, Carlo Petrini ve Gigi Podovani'nin birlikte hazırladığı *Slow Food Devrimi* isimli kitabına yazdığı ön sözünde yavaş yemek hareketinin yıkmak istediği düşüncelerden birisinin önemine değinmiştir. Bu düşünce "açlık çeken insanları beslemek için genetiği değiştirilmiş organizmaların (GDO) tüketilmesinin gerekli olduğudur." Shiva, yaptıkları araştırmalar sonucunda biyoçeşitlilik temeline dayalı yapılan küçük ölçekli tarımdan daha fazla ürün alındığını ve bundan dolayı biyoçeşitliliğin korunması gerektiğini savunmuştur (2011: 12). Tarsuslu üreticilerin de tarladan sofraya anlayışıyla hareket ettikleri görülmektedir. Genetiği değiştirilmemiş yerel tohumlardan ürünlerini elde ettiklerini vurgulamaktadırlar. Ürünlerin yerelliğini nasıl koruduklarını şu şekilde aktarmışlardır:

- Ürün yapmak için nohudu özel olarak ekteriyoruz; yaklaşık bir buçuk iki ton. Onu bize hasat edip getiriyorlar. Tohum yerlidir. Bir de cinsi çok önemli. Tek tarla, tek tohum. Azkan cinsi, kabuğu ince. Mesela makine kullanmıyoruz. Tokmakla bu şekilde ezerek yapıyoruz. Daha çok Hatay tarafında pürüzsüz oluyor humus. Yani makinada çekildiği için kaymak gibi oluyor. Bizim burada öyle olmaz dövme olduğu için. İyice dövülür haşlanmış nohutlar, ezilir. Ezildikten sonra nohudun kendi suyuyla açarız nohudu. Açtıktan sonra susam ve tahinle iyice harmanlarız. Ocakta ısıtıp servis tabaklarına alır; üzerine biraz kimyon, sumak ve bir tutam da maydanoz atarız. En son da tereyağını sos yaparız toz biberle; üzerine dökeriz. O şekilde servis ediyoruz (K.K. 9).

Kaynak kişiler, ürünlerinin diğer aşamalarında da yine ürünü tamamlayıcı geleneksel ve doğal ürünler tercih ettiklerini belirtmişlerdir. "-Evet, tabii ki. Kızartma işlemini zeytinyağıyla yapıyoruz (K.K.1)." Yaptıkları ürünler hakkında bilgi verirken atalarından miras kaldığını ve geleneksel ürünü yaşatmaya çalıştıklarını vurguladıkları gözlemlenmiştir. Ayrıca kaynak kişiler yiyeceklerin eskiliğine, yöreselliğine ve bazen tescilli ürün olmasına dikkati çekerek şunları söylemişlerdir:

- Yöresel bir tatlı atalarımızdan gelme. Sürdürülebilirlik sağlamak amacıyla ben bunu devamlı yapıyorum. Tatlımız ölmesin. Tatlımız baklava yufkasından oluşuyor. Açtıktan sonra içerisine ceviz serpip katlıyorsun ve kesiyorsun. Şekli kuşa benziyor. Aslında bu Yörük tatlısıdır. Eskiden Yörükler dağlara çıktıkların-

da orda yağ bulamamışlar ve susam ekmişler. Aslında bu tatlı ilk ortaya çıktığında susam yağıyla yapılırmış. Bu nedenle kızaran hamurların rengi daha kara olmuştur. O yüzden ismi karakuş olmuş (K.K.1).

- Ortalama 20 senedir humusçuyum. Humus, Tarsus'un yöresel yemeğidir. Genelde ülke genelinde meze olarak bilinir ve soğuk tüketilir fakat Tarsus'ta sıcak olarak yenilir ve öğün yemeğidir. Oturmuş bir kültürdür. Tarsus'ta 7-8 tane sadece humus satan restoran vardır. İnsanlar dışardan geldiklerinde meze olarak sipariş veriyorlar (K.K. 9).

- Şu an tezgâhımda mamül var. Aslında bir çeşit kerebiç. Kerebiç hamurundan yapılan bir kurabiyedir aslında mamül. Tarsus'a ait, bu yörenin tescilli ürünüdür. Cevizli ve hurmalı çeşitleri vardır. Biz onu biraz daha ilerlettik. Keçiboynuzu tozuyla ve çikolatasıyla da denedik. O da çok güzel oluyor. Bir de tezgâhımda Arap çöreği dediğimiz şumumlu çörek var. Bu çörek Tarsus'a ait 7-8 baharatın birleşmesiyle oluşan bir çörektir ve zeytinyağıyla yapılır. Bu çörek başka yerde bilinmez. Sadece Tarsus'ta bilinir. Tezgâhımda buraya turlarla gelen turistlere bu yöresel tatları tanıtmaya çalışıyorum (K.K. 11).

- Endemik bir tür olan Tarsus Sarıulak zeytini Türkiye zeytin üretiminde yüzde bir buçukluk bir paya sahip. En son 2015-2016'da yapılan ağaç sayımında 660.000 civarında ağaçtan bahsediliyor. Konvansiyonel tarımı çok az olan bir ürün. Yani daha çok kırsal alanda, dağlık alanlarda yetişen bir ürün olması nedeniyle bahçe tarımına çok uygun değil. Bu sebeple de kısıtlı bölgede yetişmesinden dolayı ana üretimde çok tercih edilmiyor ama niş ürün olması nedeniyle de oldukça da değerli. Bir ağacın verimi ortalama 7. yılda oturuyor. Zeytin ortalama olarak yaşayan en uzun ömürlü bitkilerden olduğu için 400-500 yıllık ağaçlar var. Hem sofralık hem yağlık olarak formasyonu var. Asidiklik oranı biraz yüksek diyebiliriz. Burada da yıllardır yapılan geleneksel üretim modelleri çok etkin oluyor. Toplanıp 1 gün 2 gün 3 gün bekletilmesi; toplanma şekli çok büyük etken ama sofralık olarak çok bilinir. Damakta bıraktığı lezzet çok baskındır. Sofra zeytini olarak gerçekten farklı bir değeri ve lezzeti vardır. Yurtdışı pazarına açılması 2 yıl sonra Mersin Organize Sanayide yapılan TÜYSOM (Tarsus Ürün İşleme Merkezi) ile ilerlemeye girecektir (K.K.8).

Küreselleşme karşısında yerel ürünleri nasıl korumaya çalıştıklarını anlatan kaynak kişi, elle tarım yapmanın önemine dikkat çekerek ağaçlara ve doğaya da saygının esas olduğunu belirtmiştir.

- Aslında elimizden geleni yapıyoruz. Bunun hikâyesi şöyle, benim bir Niyazi amcam var. Burada ürünü tek tek eliyle toplayan kişidir. Normalde şu an çırparak yapılıyor ve bu ağaca zarar veriyor. Ağaca zarar vermeden o popülasyonun devam etmesini sağlayan Niyazi amca. O tek tek topluyor ve ürünleri bana veriyor ben de üretim yapıyorum. Keçiboynuzu ağacına vurarak ürün toplarsanız gelecek sene ürün vermiyor. Mesela geçen köye gittiğimizde bir ağaçta hiç ürün olmadığını gördük. Niye yok? Çünkü küsmüş. Çünkü sen vuruyorsun ona. Ben size vursam siz de küser; geçer, gidersiniz. O da bir canlı çünkü. Biz elimizden geldiğince öyle üreticilerle çalışmaya çalışıyoruz. Diğerlerini itiyoruz, açıkça söyleyeyim. Biz ittikçe onlar da akıllanacaklar diye düşünüyorum (K.K.4).

Tarsus yeryüzü pazarında sadece gıda değil gıda dışında da ürünlerin olduğu görülmektedir. Bunlardan birisi de hiçbir kimyasal içermeden doğal yollarla sabun üretimidir. Bu konuda kaynak kişi ürünlerinin doğallığını ve sağlıklı oluşunu şu sözleriyle anlatmıştır:

- Ürünlerimizin hepsinde temel yağ, zeytinyağıdır. Mesela; zeytinyağı artı eşek sütü, zeytinyağı artı defne yağı, kantaron yağı (sade şekilde), bittim yağı artı zeytinyağı, zeytinyağı artı aloe vera ve zeytinyağı sabunumuzda da sadece zeytinyağı var. Biz bu ürünleri pişirerek yapıyoruz. Pişirerek yaptığımızda sabunlaşma bittikten sonra sabun suyun üzerine çıkar su aşağıda kalır. Yukarıdan biz sabunu alırız, suyunu da daha sonraki üretimde kullanmak için ayırırız. Suyun üzerine çıkan sabun saf sabundur. İçerisinde herhangi bir kimyasal içermez (K.K. 7).

Bazı üreticiler ürünleri konusunda markalaşma ve tanıtım faaliyetleri de yaparak ürünlerini pek çok kişiye ulaştırmayı hedeflemektedirler. Oğuz, bu konuda bir devlet politikası oluşturulmasının önemini vurgulayarak "gıda üretim ve tüketim dengesini kurmak ve küçük çiftliklerin marka yaratmalarını ve üretmelerini sürdürmelerini sağlamak için devletin planlama, yatırım ve teşvik sistemini oluşturması" gerektiğini belirtir (2019: 160). Bu konuda kaynak kişiler şunları ifade etmiştir:

- Aslında Keçiko'nun hikâyesi şu, keçiboynuzunun çikolatasını yaparken kızımın astım hastalığından yola çıktık. Bu markanın değeri aslında bu hikâyeden ortaya çıkıyor. Bizi bir profesörümüzün keçiboynuzuna yönlendirmesiyle bu karışım ortaya çıkıyor. Bu karışımı geliştirerek, analizlerini yaptırarak da bu ürün ortaya çıkıyor. Instagram ve web sitesi üzerinden satış yapıyoruz (K.K.4).

- Yunak Sabunları adında bir markamız var. Patent başvurusunda bulunmuştuk. Yakında onaylanacaktır. İnternet satışlarımız var Trendyol, Hepsiburada, Instagram (K.K. 6).

Tanıtımlarını en çok internet üzerinden yaptıkları görülmüştür. Ayrıca yeryüzü pazarına dâhil olmaları ürünlerini sosyal medya da pazarlarken tüketiciye güven oluşturulmasını sağlamıştır. Pazar ve sosyal medya dışında ürünlerini tanıttıkları ve tanıtmak istedikleri diğer yerler ise şu şekildedir:

- Uluslararası Portakal Çiçeği Festivali'ne katılıyoruz tanıtım amaçlı (K.K.1).
- Yok, daha yurtdışına gitmedik. İnşallah benim hedefim yurtdışında karakuşu tanıtmak (K.K.1).
- Diğer illerde yapılan festivallerde Mersin'i ve Tarsus'u tanıtıyorum. Tescillenmiş yöresel ürünlerimizi tanıtıyorum. Mamul, Arap çöreği, turunç reçeli gibi ürünler (K.K. 11).
- Henüz yurtdışına çıkmadım ama yurt dışından gelen çok aşçılarımız var. Ekim'in 26 ve 28'i arasında uluslararası bir fuarımız olacak Tarsus'ta (K.K. 11).

Tarsus yeryüzü pazarında kaynak kişilerin ne kadar süredir faaliyet gösterdikleri konusunda farklı süreler görülmektedir. Bu süreleri şu şekilde aktarmışlardır:

- 3, 4 aydır bu pazardayım (K.K.2). 2,5 yıldır (K.K. 3). Pazar açıldığından beri buradayız. Ortalama 2017-2018'de açıldı. Yanlış hatırlamıyorsam. O zamandan beri buradayız (K.K. 9). Pazarda iki senedir görev yapıyorum ama 11 senedir evimde bu işi sürekli yapıyorum. Siparişlerim oluyor. Yöremizin tatlısı (K.K.1). Bu ikinci yılımız (K.K. 6). Pazar kurulduğundan beri buradayım. Tam 4 yıldır yani (K.K. 11). Biz 25 yıldır bu işi yapıyoruz aslında fakat bu pazar 4 yıldır var (K.K.8).

Yavaş yemek hareketi ve turizm ilişkisi de göz önünde bulundurulması gereken bir konudur. Bu hareket; ürünlerini pişiren şeflerle birlikte yerel bölgelerinin anlatıcıları ve yerel geleneklerin eşsiz rehberleri olarak hizmet veren çiftçiler, peynir üreticileri, çobanlar, kasaplar, fırıncılar ve şarap üreticileriyle doğrudan karşılaşmalara dayanan yeni bir turizm modeli sunmaktadır. Yavaş yemek turizmi olarak adlandırılan bu anlayış, harekete katılan yerlere yüksek kaliteli sürdürülebilir gıda turizmi varış noktaları olarak potansiyellerini gerçekleştirme şansı sunmaktadır. Turizmin kaliteli yerel gıda üretimi üzerindeki etkisini en üst düzeye çıkarmak ve gıda biyoçeşitliliğini korumak için çiftçiler, restoranlar ve oteller arasında yerel ittifaklar kurarak zanaatkâr gıda üreticilerinin turizmden faydalanmasına yardımcı olmaktadır. Seyahat edenleri bu biyoçeşitliliğin yanı sıra yerel kültür, kimlik ve gastronomi anlayışına da dâhil etmektedirler (URL-12). Bu pazarın Tarsus'un tanıtımına ve turizmine ne gibi katkıları olduğuna baktığımızda ise kaynak kişiler şu şekilde bilgi vermiştir:

- Tabii ki oluyor, turistler geliyor. Televizyon kanallarına bile çıktık. (K.K.1).
- Çok güzel bir katkı sundu. Şimdi etrafı gezin her yer kapalı, kebabçılar asla açmıyor. Örneğin; turlar geliyor Tarsus'u gezmek için fakat yemek yiyecek yer bulamıyorlar bu pazar o boşluğu kapattı (K.K.10).
- Bu pazarı ziyarete gelen farklı illerden gelen çok insan var; İstanbul, Çanakkale, Balıkesir. Yani bu pazarın Tarsus' ta bir hareketlilik oluşturduğunu söylüyorsunuz (K.K. 8)

Tarsus yeryüzü pazarının kuruluş süreci hakkında bilgi verdiğimiz kısımda bu pazarın Tarsus'un turizmi için bir çıkış noktası olduğunu Yasmina Şelfun Lokmanoğlu'nun belirtmişti. Tarsus turizm açısından çok fazla içeriğe sahip olsa da bunun şu an tam olarak değerlendirilemediği görülmüştür. Tarsus yeryüzü pazarı Tarsus'taki turizm potansiyelinin farkındalığını oluşturmak açısından önem arz etmektedir. Halk bilimi açısından bu turizm anlayışı "uygulamalı halk bilimi" olarak değerlendirilebilir. Uygulamalı halk bilimi çalışmaları, İkinci Dünya Savaşı sonrası Almanya'da yerel kültürleri küresele taşıma amacıyla ortaya çıkmış ve hızlıca diğer Avrupa ülkelerine ve Kuzey Amerika'ya yayılmıştır (Oğuz, 2002: 26). Uygulama aşaması, halk bilimi çalışmalarının "derleme" ve "değerlendirme" aşamasından sonra üçüncü aşaması olarak değerlendirilmektedir. Bu uygulama aşaması halk kültürünü, kültür turizminin önemli bir parçası haline getirmektedir (Oğuz, 2002: 27-28). Metin Ekici, Türkiye'de turizmin daha çok bir tüketim alanı olarak görüldüğünü ve halk bilgisi ürünleri de bu alanının tüketim nesnelere olarak benimsendiğini ifade eder. Ekici, kültürel bir olgunun veya ürünün tanıtımı veya pazarlanması öncelikle taşıdığı "kültürel içerikle ilişkilendirilmesi ve sanatsal kaygıyla değerlendirilmesi" gerekliliği vurgular (2013: 48). Halk biliminin savunduğu kültür turizmi anlayışıyla yavaş yemek turizminin örtüştüğü gö-

rülmektedir. Her iki anlayış da özü koruyarak geleneksel olanı turizme kazandırmayı amaçlamakta ama bunu yaparken de daha önce bahsettiğimiz “aşırı turistifikasyon ve aşırı ticarileşme” gibi risklerini de göz önünde bulundurmaya çalışmaktadır.

Metin Ekici “100. Yılında Türk Halk Bilimi Çalışmaları ve Türkiye Kültür Politikalarına Eleştirel Bir Bakış” adlı yazısında halk bilgisi “üretici” “aktarıcı” veya “taşıyıcıları”nın da kendi ustalık alanlarındaki ürünleri güncellemek ve yeni tasarımlara gitmek yolunda çalışmaları gerektiğini belirtir. Bütün bunların gerçekleştirilmesi için ise yerel yönetimlerin ve genel kültür politikası belirleyicilerinin gerekli üretim ve araştırma ortamlarını hazırlamaları gerektiğinin önemini vurgular (2013: 47). Üreticilerin bu bağlamda üzerlerine düşeni yaptıkları tespit edilmiştir. Tarsus’un geleneksel mutfak kültürünün yaşatılması konusunda kendilerine verilen desteği ise kaynak kişi şu şekilde aktarmıştır: “Ticaret Odası, Tarsus Belediyesi, Mersin Deniz Ticaret Odası destekliyor. Masalarımız, şemsiyelerimiz, buranın düzeni sürekli biz gelmeden hazırlanıyor (K.K. 7).” Meslek odalarının ve belediyenin genel olarak destek verdiği anlaşılmaktadır. Ancak yapılan gözlem ve görüşmeler neticesinde verilen desteğin yeterli olmadığı özellikle kültür politikasının belirleyicileri tarafından Tarsus’a bu konuda daha fazla destek verilmesi gerektiği görülmektedir.

Sonuç olarak Öcal Oğuz’un ifade ettiği gibi adına ister ‘folklor’, ‘sanat’, ‘bilgi’, ‘ortak bellek’, ‘paylaşılan deneyim’ isterse ‘somut olmayan kültürel miras’ denilsin insanoğlu bu terimlerde ifadesini bulan birikimi tarihin her döneminde gelecek nesillere aktaramamanın kaygısını duymuştur (2009: 03). Bu kaygıyla bazen siviller bazen kurum ve kuruluşlar aracılığıyla birtakım koruma ve yaşatma girişimlerinin ortaya çıktığı görülmüştür. Bu girişimlerden birisi de çalışmamıza konu olan yavaş yemek hareketidir. Bu hareketin küreselleşmeye değil kültür emperyalizmine ve endüstrileşen hızlı yemek kültürüne karşı olduğu söylenebilir. Yavaş yemek hareketinin yeryüzü pazarı gibi ağlar aracılığıyla yerel üreticileri destekleme ve yaşatmaya çalıştıkları aynı zamanda üreticiyle birlikte tüketiciyi de korumaya çalıştığını söylemek mümkündür. Her geçen gün dünya üzerindeki ağını genişleten bu hareketin temsilcileri “İyi, temiz ve adil” felsefesiyle dünyaya sağlıklı ve geleneksel gıda ve gıda üretimini sunmayı amaçlamaktadır. Tarsus yeryüzü pazarındaki üreticilerin bu felsefeyi benimsedikleri ve yavaş yemek hareketi konusunda bilinçli olduğu ve geleneksel bilginin kuşaklar arası aktarımını önemsedikleri tespit edilmiştir. Bu aktarım daha çok yaygın ve sargın eğitim içerisinde gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Bunun yanında örgün eğitim aracılığıyla da okullarda iyi, sağlıklı ve adil beslemenin önemi öğretilmelidir. Ayrıca Tarsus inanç, tabiat, kültür, tarih, deniz gibi pek çok turizm çeşidini içinde barındıran bir potansiyele sahip olmasına rağmen yeterince bunun değerlendirilemediği gözlemlenmiştir. Yeryüzü pazarı Tarsus’un turizm potansiyelini de ortaya çıkarmakta öncü bir hareket olmaya çalışmaktadır. Buradaki çalışmaların bireysel girişimler sonucunda olduğu görülmüştür. Destek veren belediye, sanayi ve ticaret odası gibi kurum ve kuruluşlar olmakla birlikte yine de bu kadar geniş bir kültüre ve turizm potansiyeline sahip olan Tarsus için bu girişimlerin yeterli olmadığı görülmüştür. Bu tarz oluşumlar devlet eliyle de desteklenmeli hatta bir politika hâline gelmelidir. Ayrıca bu politikalar üretilirken üretimin öne çıkarıldığı tüketimin arka planda olduğu bir anlayışın benimsenmesi gerekmektedir.

Kaynaklar

- Altunsabak, Ergin. (2022). *Tarım ve Hayvancılığa Bağlı Geleneksel Bilgi Sistemleri: Kars İli Örneği*. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Doktora Tezi. Ankara.
- Ekici, Metin. (2013). “100. Yılında Türk Halk Bilimi Çalışmaları ve Türkiye Kültür Politikalarına Eleştirel Bir Bakış”. *Millî Folklor*, 12/99: 41-50.
- Ekici, Metin. (2011). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Karaosmanoğlu, N. Defne. (2017). *Yemekle Devriâlem-Küreselleşme, Kimlik, Teknoloji*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Oğuz, Mehmet Öcal. (2002). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oğuz, Mehmet Öcal. (2009). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

- Oğuz, Mehmet Öcal. (2019). *Paldır Kültür Kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ölçer Özünel, Evrim. (2016). "Yenilebilir Miraslar: Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması ve Çok Uluslu Mutfak Politikaları". *Tatların Benzer Dünyası: Türk-Macar Ortak Yemek Kültürü*, (ed. Öcal Oğuz, vd.). Ankara: Grafiker Yayıncılık, 25-30.
- Ölçer Özünel, Evrim. (2017). "İnsanlar, Gezegen ve Refah İçin Bir Eylem Planı: Somut Olmayan Kültürel Miras ve 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine Eleştirel Yaklaşım." *Millî Folklor*, 15/116, 18-32.
- Özdemir, Nebi. (2018). "Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 18/1: 1-28.
- Petrini, Carlo ve Gigi Padovani. (2011). *Slow Food Devrimi Arcigola'dan Terra Madre'ye: Yeni Bir Yaşam ve Yemek Kültürü*. İstanbul: Sinek Sekiz Yayınları.
- Ritzer, George. (2011a). *Küresel Dünya*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, George. (2011b). *Toplumun McDonaldlaştırılması-Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tanilli, Server. (2014). *Uygarlık Tarihi*. İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Yıldız, Tuna. (2022). "Hızlı Dünyanın Yavaşları: Sakin Şehir, Yavaş Yemek Hareketleri ve Somut Olmayan Kültürel Mirasla İlişkileri." *Millî Folklor*, 17/136: 15-24.
- Yurtseven, Rıdvan. (2007). *Slow Food Gökçeada: Yönetmelik Bir Yaklaşım*. Ankara: Detay Yayınları.

Genel Ağ Kaynakları

- URL-1: "Tarsus Yeryüzü Pazarı Aylık E-Bülten (04.08.2020)" <https://www.slowfood-akdeniz.com/e-bulden/> (Erişim Tarihi: 14.05.2023).
- URL-2: "Our History" <https://www.slowfood.com/about-us/our-history/> (Erişim Tarihi: 18.05.2023).
- URL-3: "Our Structure" <https://www.slowfood.com/about-us/our-structure/> (Erişim Tarihi: 18.05.2023).
- URL-4: "About Us" <https://www.slowfood.com/about-us/> (Erişim Tarihi: 18.05.2023).
- URL-5: "Where We Are" <https://www.slowfood.com/about-us/where-we-are/> (Erişim Tarihi: 14.05.2023).
- URL-6: "Convivia and Communities in Turkey" <https://www.slowfood.com/nazioni-condotte/turkey/> (Erişim Tarihi: 08.06.2023).
- URL-7: "How to Start a Convivium" https://slowfood.com/filemanager/official_docs/INGL_vademecum.pdf (Erişim Tarihi: 08.06.2023).
- URL-8: "Terra Madre (Toprak Ana)" https://www.slowfood.com/wp-content/uploads/2016/04/04_Toprak-Ana.pdf (Erişim Tarihi: 11.06.2023).
- URL-9: "Cittaslow felsefesi ve bildirisi" <https://cittaslowturkiye.org/tr/cittaslow-hareketi/> (Erişim Tarihi: 11.06.2023).
- URL-10: "Cittaslow nedir?" <https://cittaslowturkiye.org/tr/sss/> (Erişim Tarihi: 11.06.2023).
- URL-11: "Cittaslow Türkiye Ağı" <https://cittaslowturkiye.org/tr/> (Erişim Tarihi: 11.06.2023).
- URL-12: "The Slow Food and Slow Food Foundation for Biodiversity Annual Report" (2022) https://pub.slowfood.com/annual_report_2023/index.html (Erişim Tarihi: 14.05.2023).
- URL-13: "UNESCO Türkiye Millî Komisyonu" <https://www.unesco.org.tr/> (Erişim Tarihi: 12.06.2023).
- URL-14: "Hedef-2 Açılığa Son" <https://www.kureselamaclar.org/amaclar/acliga-son/> (Erişim Tarihi: 12.06.2023).
- URL-15: "Our Philosophy" <https://www.slowfood.com/about-us/our-philosophy/> (Erişim Tarihi: 14.05.2023).
- URL-16: "Good, clean and fair" <https://www.slowfood.com/about-us/slow-food-terminology/> (Erişim Tarihi: 14.05.2023).
- URL-17: "Küresel Çevre Fonu" http://gefsgp.com/genel_bilgi.pdf (Erişim Tarihi: 08.06.2023).
- URL-18: "IFOAM" <https://www.ifoam.bio/about-us/our-history-organic-30> (Erişim Tarihi: 08.06.2023).
- URL-19: "Çin-Chengdu 7. Slow Food Uluslararası Kongresi" https://www.slowfood.com/wp-content/uploads/2017/10/06_Mozione_Microplastiche-ENG2.pdf (Erişim Tarihi: 08.06.2023).
- URL-20: "Slow Food Uluslararası Tüzüğü" https://www.slowfood.com/wp-content/uploads/2022/12/SlowFoodFoundation_Statute.pdf (Erişim Tarihi: 08.06.2023).
- URL-21: "Slow Food Etik ve Davranış Kuralları" <https://www.slowfood.com/wp-content/uploads/2022/06/2022-Slow-Food-Code-of-Ethics.pdf> (Erişim Tarihi: 08.06.2023).

Kaynak Kişiler¹⁵

- K.K.1.** Müjgan Ay, 1962, Tarsus, ev hanımı, lise mezunu.
- K.K.2.** Büşra İşıdoğru, 1985, Lazkiye, ev hanımı, lise mezunu.
- K.K.3.** Muttalip Eker, 1972, Tarsus, pekmez sucuğu-yayla bandırması ustası, üniversite mezunu.
- K.K.4.** Ayşegül Doğan, 1983, Tarsus, yeryüzü pazarı üreticisi, lise mezunu.
- K.K.5.** Gülşah İnal, 1985, Tarsus, bankacı-pastacı, üniversite mezunu.
- K.K.6.** Ayşegül Turhan, 1972, Tarsus, ev hanımı, lise mezunu.
- K.K.7.** Recep Turhan, 1962, Tarsus, kimya teknisyeni, lise mezunu.
- K.K.8.** Aydın Özkan, 1981, Tarsus, Vodafone bölge müdürü-zeytin ve zeytinyağı üreticisi, yüksek lisans mezunu.
- K.K.9.** Eser Özalp, 1984, Tarsus, humuşçu, lise mezunu.
- K.K.10.** Yasmina Şelfun Lokmanoğlu, 1959, Mersin, yazar- yemek kültürü araştırmacısı-Preservation of Food Heritage of Tarsus'un lideri, Yüksek Okul mezunu.
- K.K.11.** Meryem Kayhan, 1977, Tarsus, aşçı, Mersin Gastronomi Derneği Kadın Kolları Başkanı, lise mezunu.

¹⁵ Kaynak kişi ile ilgili bilgiler; "adı, soyadı, doğum yılı ve yeri, mesleği, eğitim durumu" şeklinde sıralanmıştır.

TOKAT'TA DRACULA: TOKAT KALESİ VE DRACULA'YLA İLGİLİ İNANMALAR ve ANLATMALARIN İNCELENMESİ

Seçkin SARPKAYA*
Aynur GENÇ**

Halk bilimi açısından halk kavramı tüm bireyleri kapsar bir şekilde kullanılmaktadır. Buna bağlı olarak halk, kırsal veya kent ortamı ayırt etmeden her yerdedir. Halkın her yerde olma durumu halkın yaratım, icra, aktarımının sonucu oluşan halk bilgisinin de her yerde olmasına yol açar. Halkın ve halk bilgisinin her yerde olması onu doğrudan mekânla bağlantılı kılar. Böylelikle her mekân da halk bilgisinin yaratım, icra ve aktarım ortamına dönüşebilir. Bu mekân alelade bir sokak olabileceği gibi çoğunlukla, en az bir sebepten dolayı, anlamlı, önemli ve bir anlatıya sahip bir mekân olabilir. Köy ya da kent ortamı fark etmeksizin çeşitli mekânlar; buldukları konum, halkın maddi ve manevi açıdan çeşitli işlevsel yaklaşımları ve tarihî ve sosyokültürel arka planları sebebiyle halk bilgisi üretimi için etkin hâle gelebilirler. Önemli noktadaki birçok doğal şekil, çeşmeler, meydanlar, birtakım sokaklar, türbeler veya kent tarihinde bir yere sahip olan esnaflar ve işletmeler gibi birçok mekân kentin belleğinde figürleri, motifleri, hikâyeleriyle yer alır.

Kaleler de halk bilgisinin yaratım ve aktarımı için son derece önemli tarihî ve kültürel mekân figürleridir. Türkiye'de hemen her kale için belli başlı inanmalarla ve anlatımlarla karşılaşmak mümkündür. Ayrıca mevzu bahis, tarihî arka planda derinliğe sahip bir şehrin merkezi konumunda, farklı devirlere ve devletlere tanık olmuş, farklı işlevlerle ve konum özellikleriyle her zaman öneme haiz bir kaleyse etrafında bir halk bilgisi çevresi oluşturulur. Böyle bir kalenin hem ülke hem de dünya genelinde tarih, kültür, edebiyat ve popüler kültürde tanınan ve hakkında anlatılanlarla yüzyılları aşan bir figürle ilişkisi varsa elbette bu ilişki üzerine de sözlü, yazılı ve elektronik kültür ortamlarında bir halk bilgisi yaratım, icra ve aktarımı söz konusu olacaktır. Bu kalenin etrafındaki veya kaleyle öyle ya da böyle bir ilişkisi olmuş halkın bu kaleye ve kaleyle ilişkilendirilen figüre dair anlatımları da efsane, inanma, kent folkloru, kent efsanesi, sözlü tarih, yerel tarih, yalan haber, fakelore ve kültür endüstrisi gibi birçok açıdan ele alınabilecek geniş kapsamlı bir geleneksel bilgi birikimi meydana getirir.

Buraya kadar anlattıklarımıza önemli bir mekân örneği Tokat Kalesi'dir. Tokat Kalesi hakkında çeşitli anlatımlar ve kalenin çevresinde oluşturulmuş bir sosyokültürel alan mevcuttur. Benzer şekilde Vlad Tepeş de uluslararası üne sahip, tarihî ve kültürel bir figürdür. Bu mekân ve figür arasında da tarih, kültür, anlatı boyutlarında bir ilişki mevcuttur.

Tokat Kalesi ve Vlad Tepeş arasındaki ilişki ve bu ilişkiye dair düşünülen veya ifade edilen her şey, böylesi bir kavramsal arka plana ve geniş kapsamlı bir halk bilgisine işaret etmektedir. Bu sebepten tarihî

* Doç. Dr. Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türkçe Öğretim Birimi, İzmir/Türkiye. seckin.sarpkaya@ege.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3528-1562.

** Öğr. Gör. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkçe Öğretim Uygulama ve Araştırma Merkezi, Tokat/Türkiye. aynuragenc7@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0261-2257.

ve sosyokültürel olarak bir öneme haiz olan Tokat Kalesi ve bu kalede bir süre kaldığı rivayet edilen; tarih, sözlü kültür, edebiyat ve popüler kültürde önemli bir yere sahip olan Vlad Tepeş/Kazıklı Voyvoda/Dracula hakkında halkın belleğinde kalanları ve anlatılanları çalışmamızın inceleme konusu olarak belirledik. Bunun için de Tokat'ta ikamet etmiş veya eden ve Tokatlı sözlü kaynaklardan alan araştırmasıyla bilgi derledik.

Çalışmamızda ilk olarak Tokat Kalesi ve Dracula hakkında anlatılanların kuramsal arka planını belirleyebilmek adına çeşitli kavramlara kısaca değindik ve bu kavramların çalışmamızda hangi noktalarda bize yardımcı olacağına işaret ettik. Ardından Tokat Kalesi ve Vlad Tepeş/Kazıklı Voyvoda/Dracula hakkında kısa bilgiye değindik. Bunun devamında ilk olarak Tokat Kalesi ve çevresi hakkında anlatılanları sözlü kaynaklardan derlediğimiz verilerden hareketle ele aldık. Ardından Vlad Tepeş/Kazıklı Voyvoda/Dracula'nın Tokat Kalesi'nde bir süre kalmasıyla ilgili anlatılanlardan hareketle söz konusu figürün halk arasında hangi adla anıldığını, kalede neden, nasıl ve ne kadar süreyle kaldığını, nasıl bir karaktere sahip olduğunu, kaynak kişilerin bu bilgileri nereden duyduğunu, verilen bilgilere inanılma durumunu belirttik. Bu kısımda doğrudan Voyvoda kavramıyla ilgili olduğu için Taşhan'la ilgili birkaç bilgiye de yer verdik. Sonuç olarak da tespit etmiş olduğumuz verileri belirlediğimiz kuramsal çerçeve bakımından tartıştık.

Bu çalışmayı yazarken yazım sürecini bölümler hâlinde paylaşmak yerine ortak bir çalışma metodu sergiledik, iki yazarın birlikte ön okumalar, ara okumalar ve son okuma şeklinde çalıştığı bu yazıda bölümler birlikte oluşturulmuştur. Bu sebeple iki yazarın da çalışmanın yazım sürecine katkısı eşit orandadır. Bu çalışmadaki amacımız bir hafıza mekânı ve hatırlama figürü olarak Tokat Kalesi etrafındaki halk bilgisi birikimini gösterip tarihî, kültürel ve popüler bir figür olan Vlad Tepeş/Kazıklı Voyvoda/Dracula'nın Tokat Kalesi'nde kalması etrafında oluşturulan inanma ve anlatmaları sözlü kaynaklardan hareketle incelemektir. Bu çalışmanın amacı belirtilen konuyla ilgili tarihî bir araştırma yapıp Vlad Tepeş'in Tokat Kalesi'nde kalıp kalmadığını ispatlamak değildir. Çalışmamızın amacı sözlü kültürdeki birikimi farklı yönlerden ele alarak kale ve figür etrafında oluşturulan inanma ve anlatmaları çözümlenektir.

Çalışmamızın kapsamı Tokat'ta, özellikle kale çevresinde ikamet etmiş veya eden bireyler ile farklı şehirlerde yaşayan ve konuyla ilgili bilgi sahibi Tokatlı bireylerdir. Bunun için öncelikle potansiyel kaynak kişiler ön görüşmelerle belirlenmiş ve bir liste oluşturulmuştur. Bunu takiben 2022 Temmuz ayında çalışmanın yazarları, Tokat Kalesi çevresinde bir ön alan araştırması gerçekleştirmiş ve çeşitli ön bilgiler edinmişlerdir. Ardından birinci yazar, çalışmanın alan araştırması için ayrılan 2022 Kasım-Aralık ve 2023 Ocak sürecinde çevrim içi ortamlar ve İzmir'de yüz yüze görüşmelerle derlemeler yapmıştır. Yine aynı süreçte ikinci yazar Tokat Kalesi çevresi olmak üzere Tokat'ın merkezinde derlemeler yapmıştır. Sonuç olarak da yüz yüze ve çevrim içi olmak üzere görüşülen çok sayıda kişi arasından konuyla ilgili bilgi veren 24 kaynak kişiden yapılan derlemeyle elde edilen materyaller bu çalışmanın kapsamını oluşturmuştur. Çalışmamızın yöntemi olarak kent folkloru ve kent efsanesi terimleri, sözlü tarih ve benzeri yöntemlerin bakış açıları ve hafıza mekânı ile hatırlama figürü ifadelerinin sağladığı veriler tercih edilmiştir.

Kuramsal Arka Plan İçin Kavramlar ve Terminoloji: Efsane, Kent Efsanesi, Sözlü Tarih ve Hatırlama

Efsaneler, halk bilgisinin bir sınıfı olan halk anlatmalarının mekânlarla ve tarihî figürlerle doğrudan bağlantılı olan bir türüdür. Bu bağlantı, türün tanımlanmasında ön plana çıkan ve ayırıcı özellik olarak görülmektedir. Geleneksel efsaneler köy ve kırsalla bir arada gibi görünse de türün kendisi ve tabii ki belirleyici özellikleri doğrudan kent ortamına taşınmıştır. Bu anlamda bir kent folklorundan ve kent efsanesi kavramından kısaca söz etmek gerekmektedir.

Kent folklorunu en basit şekliyle "kent ortamında yaratılan ve aktarılan halk bilgisi ürünleri" (Derdiçok, 2023: 49) olarak tanımlamak mümkündür. Bu tanıma göre kırsalda yaratılan halk bilgisine dair birçok unsur kent ortamına taşınmış, halk bilgisi ürünleri de temel özellikleriyle aynı kalırken bel-

li başlı değişikliklerle yaratım, icra ve aktarım ortamı kente ve kent mekânlarına taşınmıştır. “Kentte oluşan halk varlığı ve kentliler arasındaki kültür birikimi, folklor disiplininin halk algısında da köklü değişikliklere sebebiyet vermiştir” (Aslan, 2022: 13). Halk bilimciler de araştırma alanlarını kente, teknolojinin gelişmesiyle de internet ortamına taşımışlar; kent ve internet halk bilgisinin yeni alanları olmuştur (Gürçayır Teke, 2020: 283). Bu anlamda kent ve internet, geleneksel halk bilgisi ürünlerini güncelleyerek ve kendi kültürel ürünlerini yaratarak halk biliminin çalışma alanları hâline gelmiştir.

Kent ortamının çeşitli özellikleri de kente ait kültür ürünlerinin yaratılmasına zemin oluşturmuştur ve şehir efsaneleri de bu yaratımların başında gelir. Geleneksel efsanelerle şekil ve yapı bakımından benzer özellikler göstermekle birlikte konu açısından ayrılabilen şehir efsaneleri, şehir hayatı ve şehir insanının özelliklerinden doğmuştur. Bununla birlikte W. Bascom’un ve L. Honko’nun nesir anlatmalar ve mitlerle ilgili kriterlerine de uydukları bilinmektedir (Dönmez Fedakâr, 2006: 175, 176). “Şehirlerdeki yaşamı yansıtan, doğrulanmamış ve tuhaf ama gerçek anlatmalara atıfta bulunan ve modern dünyada hem sözlü olarak hem de medyada dolaşan hikâyeler” (Brunvand, 1996: 1509) olarak düşünülebilecek kent efsanesi ifadesinde; olağanüstülük ve uzak diyarlar ve varlıklar, gündelik yaşamla ilginç bir birlik-teliğe sahiptir. Dinleyiciler bu efsaneleri sorgular ve bu sorgulama daha çok bilimsel gerçeklikle ilgilidir. Sözlü aktarılan bu efsaneler ortak bir öz, korku ve beklenti oluştururken “mantık ve mantık-dışı” bir araya gelir (Taburoğlu, 2011: 1-38). Kent efsaneleri veya diğer bir söyleyişle şehir efsaneleri; şehir ortamında, şehir insanının hayatından olaylar ve unsurlarla oluşturulur. Fakat şehirde bulunan tarihî yerler ve bu yerlerle alakalı tarihî figürler geleneksel efsane ve kent efsanesi kavramları arasında bir noktadadırlar.

Türk halk bilimi alanında kent folkloru üzerinde belli sayıda çalışma mevcuttur. Bu çalışmaların tamamında kent kavramı, kent folklorunun farklı yönleri, kent veya medya/yeni medya ortamlarında yaratılıp, icra edilip sözlü, yazılı, işitsel ve görsel yollarla aktarılan ve günümüzde son derece güçlü yayılma hızına sahip güncel, modern mitler ve efsaneler ele alınmıştır.¹ Aslında bu efsaneler “etnografik tarihçi” bakış açısıyla “sıradan insanların dünyayı nasıl anlamlandırdığını inceleme ve zihinlerinde gerçekliği nasıl düzenleyip bunu davranışlarıyla nasıl ifade ettikleriyle alakalı” (Darnton, 2017: 15) bir özellik gösterir. Kent ortamında ve kente dair bir mekânda yaşamakta olan efsane, “insanlar etrafında kurulmuş bir tarih türü” olan “sözlü tarih”le de yakın ilişkiindedir. Bu yaklaşıma göre tarih hayatın içine girer, kapsamı genişler ve herkes bu tarih anlatısına ve yazımına katılır (Thompson, 1999: 18). Sözlü, yazılı ve elektronik ortamın bağlamı, imkânları ve üretimleri de sözlü tarihe, sözlü kültür öğelerinin katılımını sağlar (Ersoy, 2004: 103) Tarih anlatısını oluşturma söz konusu olduğunda sözlü anlatıların geçerlik ve güvenilirliğine dikkat etmek gerekirken birlikte (Üçüncü, 2017: 447-448) tarihin bazı aydınlatılmayan noktalarında, detaylandırmalarda veya tarihin bugün hatırlanış biçiminde folklorun tesiri önem arz etmektedir.² Bu bilginin yanına “yerel tarih/kent tarihi”nin bakış açısını da eklemek gerekmektedir. Kentin belleği konumunda olan “mekân” anlayışı ve mekânı oluşturan unsurlar gündelik yaşamın tarihine ve bölgede yaşayan halkın kültür üretimlerine doğrudan etki eden bir konumdadır (Oğuzoğlu, 2017: 413). Halkın kendileri hakkında anlattıkları ve tarihle ilgili olan anlatmalar grubunu kapsayan “halk tarihi [folk history] kavramı da birey ve grupların olaylar ve kişiler hakkında duygularının ve tutumlarının sözlü olarak tarifi”dir (Montell, 1996: 771) ve bu tarifleme bireysel olduğu kadar sözlü kültür parçalarından ve ortak gelenekten hareketle de inşa edilebilir.

Bu noktada son olarak kent belleğiyle ilgisi bakımından “hafıza mekânı” ve kültürel belleğin önemli unsurlarından “hatırlama figürleri” kavramlarına da kısaca değinmek gerekmektedir. Hafıza mekânları

¹ Burada kent folkloruyla ilgili birkaç örneği vermek yerinde olacaktır. Kent kavramına folklor üzerinden bir yaklaşım için bk. Oğuz, 2019. Gecekondu folkloru üzerine bir örnek için bk. Ölçer Özünel, 2020. Kent folklorunda gün kavramı üzerine bir çalışma için bk. Derdiçok, 2023. Ufo mitleri üzerine bir çalışma için bk. Aslan, 2022. 1999 deprem felaketi örneğinde depremle ilgili “mitsel korku” içeren anlatımların incelendiği bir çalışma için bk. Aksoy Sheridan, 2007: 126-133. Kent ortamında delillerle ilgili anlatımları ele alan bir çalışma için bk. Aça, 2013: 91-110. Kent ortamında pazarıcı folkloru için bk. Aça, 2018: 74-91. Covid-19 pandemisiyle ilgili yarasa çorbası ve benzeri anlatımlar ile yalan haber ve şehir efsaneleri kavramlarını ele alan birer örnek için bk. Duman, 2019: 971-984; Duman 2020: 59-71. Kentteki bir figürü ele alması bakımından Vali Recep Yazıcıoğlu’nun kent ortamındaki tebdili kıyafet anlatımları üzerine bir çalışma için bk. Çakır, 2023: 331-354. Doktor folkloru üzerine bir çalışma için bk. Metin, 2006: 34 -38. Otomobil üzerine bir kent folkloru çalışması için bk. Doğan, 2016: 266-293.

² Folklor ve tarih ilişkisi için bk. Ersoy, 2017: 571-584.

üretimleri bakımından tarihsel, kültürel açıdan geleneksel, bireyler bakımından psikolojik ve son olarak da yönetim bakımından siyasi özelliklere sahiptir (Nora, 2006: 10). Hafıza mekânlarını birer hatırlama figürleri olarak düşünebiliriz, bununla birlikte hafıza mekânları, farklı hatırlama figürleriyle birlikte anılabilir. Hatırlama figürü kavramının öne sürülen üç temel niteliği de “zaman ve mekâna bağlılık, bir gruba bağlılık ve kendine özgü bir süreç olarak yeniden kurulabilme özelliği”dir (Assmann, 2015: 47-49).

Kent folkloru; yapı, içerik ve işlev olarak geleneksel öğelerden beslenip kent ortamında yaratılan, icra edilen ve aktarılan veya doğrudan geleneksel öğelerin kent ortamındaki bir mekân ve figürle birleştirilmesi sonucu ortaya çıkan ve kentin yapısına göre şekillenen halk bilgisini kapsar. Geleneksel efsane, kent efsanesi veya ikisinin iç içe geçmiş yapısı sonucu ortaya çıkan anlatı ve inanmalar da mekân ve figür gereği kent folkloru bağlamında kent efsanesi yaklaşımıyla düşünülebilir. Nesnenin tabiatı gereği bu materyaller tarih, inanma, edebiyat, halk kültürü, medya ve benzeri unsurlarla girift bir ilişki içindedir ve bu ilişkiye göre şekillenir. Tarihî bir gerçeklik sözlü kültürün dinamizmi ve hareket kabiliyetiyle çeşitlenir. Bu da sözlü tarih, etnografik tarih, yerel tarih gibi yaklaşımların sözlü kültürle koşut olma yönünü gösterir. Kent folklorunun bir parçası olarak kent efsanesinin mekânı, hafıza mekânı hâline gelir; mekân ve barındırdığı figür de bir hatırlama figürüdür. Halk, mekânı ve figürü bunlarla hatırlar ve bu, sözlü kültürün dinamiklerine göre şekillenir. Bunları incelemek bir sözlü tarih inşasıdır ve konu ile malzeme halk bilgisine dayandığı için ortaya şöyle bir tablo çıkar: Sözlü tarihin oluşturulmasında bireylerin ve topluluğun hatırlama biçimleri, hafıza mekânlarına yüklediği anlamlar ve hafıza figürleriyle şekillenir. Bu mekânlar ve figürler de anlatılarla oluşturulur. Bu sebeple hatırlanan, söylenen, anlatılan her halk bilgisi ürünü veya unsuru incelenmelidir.

Kent Efsanesinin Hafıza Mekânı ve Hatırlama Figürü: Tokat Kalesi ve Vlad Tepeş

İnceleme konusu edindiğimiz mekân ve figürle ilgili anlatımlara geçmeden önce bu başlık altında mekânın ve figürün tarihî arka planına dair kısa bilgi vermeyi uygun buluyoruz.

Tokat Kalesi, Tokat şehrinin merkezi noktasıdır. Bu merkez olma durumunu Roma Dönemi'nden günümüze devam ettirmektedir. Özellikle Anadolu'nun Türkleşmesi sürecinde Danişmentler ile kale çevresinde yerleşim ve yapılaşma artmıştır, Anadolu Selçuklu Dönemi'nde Anadolu'daki ekonomik ve siyasi ortamda kent, kale dışına doğru genişlemeye başlamıştır. Anadolu'da önemli bir ticaret noktası olan Kale, güneyindeki Sulu Sokak ile önemli bir konumdur ve bu çevrede pek çok han, hamam, cami ve medrese bulunmaktadır. Kalenin yakın bir konumunda bulunan Taşhan veya eski adıyla Voyvoda Han, 17. yüzyılda inşa edilmiştir (Saka Akın ve Demiroğlu İzgi, 2021: 149).

Tokat Kalesi, kaynak kişilerin de belirttiği üzere, geçmişten günümüze Tokat'ın merkez noktasıdır ve şehir, kalenin etrafından genişleyerek oluşmuştur. Kalenin etrafında geçmişte Rumlar, Yahudiler ve Ermenilerin de ikamet ettiği kaynaklar tarafından belirtilmektedir. Günümüzde Tokat Kalesi merkez olmak üzere etrafına doğru genişleyen ve Sulu Sokak, Taşhan, Sık Dişini Helası, Ali Paşa Hamamı, Tokat Mevlevihanesi, Behçet (Behzad) Saat Kulesi gibi yerler başta olmak üzere birçok mekânla bölgede bir tarih ve kültür birikimi söz konusudur. Tokat halkının günlük yaşamı da büyük oranda bu hafıza mekânları ve hatıra figürleri arasında geçmektedir.

Mekânla ilgili bilgi verdikten sonra figürden bahsedecek olursak Vlad Tepeş'in tarih, edebiyat, halk kültürü arasında bulunan konumuna da kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Kazıklı Voyvoda adıyla da bilinen Eflak prensi Vlad Tepeş [III. Vlad, Dracula], 1431'de Erdel'in Sighișoara kentinde doğmuştur. Çocukluğunda bir soylu hayatı geçiren, çeşitli eğitimler alan Vlad, babasının siyasi hareketliliklerinin etkisini yaşantısında görmüş; babası tarafından on bir-on iki yaşlarında yedi yaşındaki kardeşi Radu'yla birlikte Osmanlı'ya rehin bırakılmış, bu süreçte Kütahya'daki Eğriğöz Kalesi'nde rehin kaldıktan sonra önce Tokat'a sonra da Edirne'ye götürülmüştür. Ardından Bursa ve Manisa'ya da götürülen Vlad, çocuk yaşlardayken kendisinden bir yaş büyük olan 2. Mehmed [Fatih Sultan Mehmet] ile eğitim almıştır. Daha sonra çeşitli siyasi olaylar ve süreçlerin sonucunda ül-

kesine geri dönen ve 1456 yılında tahta çıkan Vlad, 15. yüzyılda Osmanlı'ya karşı savaflara girişmiş, Osmanlı'yla karmaşık bir siyasi ilişki yürütmüştür. Vlad'ın ailesinin ve kendisinin bir tür takma ad olan "Dracul" ifadesiyle tanımlanması, Hristiyanlığı Türklere karşı korumak amacıyla kurulmuş olan "Ejder Tarikatı"yla ilgileri ve Bram Stoker'ın ünlü eseri "Dracula"nın da ilham kaynağı olması Vlad Tepeş'i "Dracula" olarak da ünlendirmiştir. Dracula "ejderin oğlu" veya "şeytanın oğlu" anlamlarına gelmektedir. Bir taraftan ülkesini Türklere karşı savunan bir millî kahraman, diğer taraftan iç ve dış politikadaki hamleleri ve yaptığı savaflarla kana susamış bir canavar, zalim bir yönetici olan Vlad, Stoker'ın eseriyle de vampir mitiyle ilişkilendirilmiştir. Bu noktada Stoker öncülüğünde oluşan "modern vampir" tiplesinin kaynaklarından biri Eflak Beyi III. Vlad (1431-1476) olduğu kadar erken modern Avrupa'da çok yaygın bir inanış olan Osmanlı vampir anlatımları da etkili olmuştur (Er Pasin, 2000: 279-296; Beresford, 2014: 73-76; Kırgı, 2018: 18). Vlad Tepeş'in Tokat'ta kalmasıyla ilgili veriler onun Osmanlı'da önce Eğrigöz veya Nif'e, daha sonra da Tokat Kalesi'nde uzun bir süre hapsedilmesiyle ilgilidir. Vlad'ın Tokat Kalesi'ndeki hapisliği, bu hapisliğin onun üzerinde bıraktığı olumsuz etki gibi unsurlar edebiyatta da işlenmiştir. Tahminen 1442 yılı civarında Tokat'a gönderildiği düşünülen Vlad'ın hapsedilmesiyle ilgili süreçler hakkında detaylı bilgi bulunmadığı da kaynaklarda belirtilmektedir (Önal, 2013: 248).

Vlad Tepeş, 15. yüzyılda yaşamış ve o dönemde Avrupa ve Osmanlı için karmaşık ve önemli bir figür olmuştur. Osmanlı ve Türk kültürü açısından bakıldığında zalim bir despot, tehlikeli bir düşman ve kana susamış, insanları kazıklara oturtarak öldüren bir "kazıklı voyvoda" figürüdür. Avrupa için de yine karmaşık bir figürdür, zira Hristiyanlığı korurken Avrupa ve Eflak'ın iç meselelerinde saldırgan ve savaşçı tutumlarıyla iyi ya da kötü tanımlamaları için girift bir isim hâline gelmiştir. Onun Osmanlı'da rehin tutulması ve hapsedilmesiyle ilgili bilgi, kaynaklarda açık bir şekilde belirtilmese ve itirazlarla karşılaşsa da elimizde Kütahya ve Tokat'ta kaldığı yönünde bilgi parçaları, kısa anlatımlar ve inanmalar mevcuttur. Bunları kent folkloru içerisinde çeşitli kuramsal yaklaşımlar ve sözlü tarihin desteğiyle açıklamak ve incelemek gerekmektedir.

Tokat Kalesi'nde Dracula'nın Hapsedilmesine Dair Anlatı ve İnanmalar

Buraya kadar kullandığımız kaynak bilgileri ve aralardaki kısa yorumlarımızdan sonra çalışmamızın materyalini oluşturan derleme verilerimizi bu başlık altında incelemeyi uygun buluyoruz. Daha önce kısaca değindiğimiz gibi, ön alan araştırmasında iki yazar birlikte; Tokat Kalesi çevresinde yaşayanlarla birtakım görüşmeler yaptık ve onlardan bazı kısa bilgiler aldık. Bu derlemede arasında "Dracula veya Kazıklı Voyvoda" adlı birinin kalede bir süre kaldığı, Müslümanları öldüren katil biri olduğu ve Müslümanlara düşman olduğu için kaleye hapsedildiği gibi bilgiler edindik. Kaynak kişilerin bir kısmının geçmişte sözlü kaynaklardan duyduğu, bir kaynak kişinin ise çocukluğunda bunları duyup daha sonra Tokat Valiliği'nin sitesinde bir haberde okuyunca şaşırıldığını öğrendik. Ayrıca bazı kaynak kişilerden kalenin altında bulunan ve Dracula'ya ait olan gemi ve altın kılıçla ilgili bilgiler de aldık. Bunların yanında Tokat Kalesi ve etrafında oluşturulan hafıza mekânı ve hatırlama figürleriyle ilgili de bilgi edindik.

Tokat Kalesi ve Çevresinde Oluşturulan Halk Bilgisi Dairesi

Baştan beridir değindiğimiz gibi Tokat Kalesi bir hafıza mekânı ve hatırlama figürü olarak etrafında sosyokültürel bir merkez oluşturmuş ve mekânları, uygulamaları ve anlatımlarıyla bir halk bilgisi merkezi hâline gelmiştir. Bu sebeple bu başlıkta ilk olarak Tokat Kalesi'nin halk bilgisi unsuru olması yönünde verilen bilgiye değinmek istiyoruz.

Kaynak kişilerden elde ettiğimiz verilerde, Tokat'ın ismiyle ilgili olarak anlatılan kısa bir efsane de kale ile ilişkilendirilmiştir. Sözlü kaynağın verdiği bilgiye göre "Tokat'ı kuşatmaya gelenleri Tokatlı bir yiğit, kalede tokatlara tokatlara yenmiş ve böylece şehrin ismi Tokat olmuş"tur (KK18). Bu anlatıma birçok Tokatlı tarafından bilinmekle birlikte burada kaleyle ilişkili anlatılması bakımından çalışmaya dâhil edilmiştir.

Tokat Kalesi'yle ilgili anlatılanların için en yaygın olanlardan biri, Türkiye sahasında birçok kaleyle ilgili söylenen, aslında bir motif olma özelliği gösteren bir inanmanın tezahürüdür. Birçok kaynak kişi *"Tokat kalesine çıkarsan uzun bir süre [7 yıl, 10 yıl] Tokat'tan ayrılamazsın."* inanmasını dile getirmiştir. Bir kaynak kişi bunu sevdiği kişilere, şehirden gitmesin diye söylediklerini ifade etmiştir. Bazı kaynak kişiler de sadece bu sebepten kaleye hiç çıkmadıklarını dile getirmişlerdir. Bir kaynak kişi de kaleye sevdiği biriyle çıkan bir kişinin Tokatlı olmasa bile yedi yıl ayrılamayacağına, sevdiği kişiyle evlenip yuva kuracağına inanıldığını belirtmiştir (KK1, KK4, KK9, KK10, KK17, KK18, KK21, KK22, KK23).

Kale çevresinin tarihî bir mahalle olduğu, bölgede geçmişte Yahudi, Ermeni ve çeşitli yabancıların ticaretle uğraştığı, Tokat Kalesi'nin aslında çok sarp, sivri, çıkılması veya kuşatılması zor, yüksek bir dağ ve turistik olmayan bir yer olduğu kaynak kişiler tarafından belirtilmektedir. Kalenin Roma, Persler, Fenikeliler gibi dönemlerde de var olduğu, bölgeye hâkim olduğu, önemli bir ticaret merkezi ve kervan merkezi olduğu ve Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde hapishane olarak kullanıldığı, o dönemdeki azınlı suçluların veya esirlerin buraya getirildiği de belirtilmektedir. Geçmişte Ramazan aylarında top atmak için kullanılan top kalesi olduğu da ifade edilmektedir. Kalenin bir tarafındaki Kâbe-i Mescit Mahallesi geçmişte Müslüman mahallesi olarak bilinmektedir (KK3, KK5, KK8, KK9, KK1, KK10, KK12, KK23). Bu anlamda kale, bölgedeki her şeyin merkezinde ve bu unsurları tamamlayan bir kültür merkezi olarak tanımlanmaktadır.

Kalenin etrafındaki mağaralar, içindeki geçitler ve definecilikle ilgili de veriler derlemelerimiz arasında mevcuttur. Kalenin içinde ve yakınlarında çeşitli mağaralar olduğu bilgisi kaynak kişiler tarafından verilmiştir. Bu mağaraların ve kaledeki birtakım geçitlerin, tünellerin ve odaların Yeşilirmak'ın yakınlarına, kaçış amacıyla nehre, Sulu Sokak'a ve Pervane Hamamı'na açılan yollar olduğu bilgisi verilmiştir. Bu mağara ve geçitlerden Pervane Hamamı'na açılanın, su ihtiyacını karşılamak amacıyla yapıldığı ve 11 kilometre uzunluğunda olduğu da verilen bilgiler arasındadır (KK1, KK2, KK3, KK5, KK6, KK8). Ayrıca kalenin bir tarafında insan yüzü, insan sureti olduğu (KK2) ve kalede çeşitli madenlerin olduğu, hazine ve definecilik amacıyla kaleye çok sayıda insanın gittiği de belirtilmiştir (KK7, KK10).

Tokat Kalesi'nin çevresiyle ilgili olarak Bülbüllük Mağarası/Gelin Mağarası/Gelincik Mağarası, Çiç Tekkesi, Siğil Tekkesi, Boyun Baba Tekkesi, İmdat Dede Tekkesi ve Gelin Taşı [Atlama Taşı] hakkında da bilgi edindik.

Bu bilgiye göre öncelikle Bülbüllük hakkında bilgi vermek istiyoruz. Kalenin bitiminde bulunan bu yer Bülbüllük, Bülbüllük Mağarası, Bülbüllük Tekkesi, Gelin Mağarası, Gelincik Mağarası gibi adlarla anılmaktadır. İnsanlar bu yere konuşamayan çocuklarını dilleri açılsın, konuşabilsinler diye perşembe günleri götürmektedir. Verilen bilgiye göre anne babalar bir perşembe günü veya 3 perşembe günü konuşamayan çocuklarını bu mağaraya götürürler, orada niyet edip dua ederler, Kuran okurlar, dilek tutarlar. Bazen yürüyemeyen çocuklar için de bu uygulama yapılır. Mağaranın Gelin veya Gelincik ismi de mağaradaki bir silüet ve mağarayla ilgili bir efsaneye dayandırılmaktadır. Mağarada bir gelin veya kucağında çocuğuyla bir kadın figürü olduğu, gelinin sürekli ağladığı anlatılırken geçmişte bir gelinin altını pisleyen çocuğunun altını hamurlu elleriyle temizlemesi sonucu orada taş kesildiği efsanesi de anlatılmıştır. Çok dar ve içine girilmesi pek mümkün olmayan bu mağarada bir taş vardır ve bu taşın etrafında uygulamalar gerçekleştirilir. Buraya yıl içinde çok sayıda insanın geldiği, bir kaynak kişinin yeğenin bu mağara sayesinde dilinin açıldığı, farklı şehirlerden buraya insanların geldiği de verilen bilgiler arasındadır. Bu mağaraya kısmeti kapalı olduğu düşünülen kızların da gittiği bilgisi verilmiştir (KK2, KK6, KK12, KK13, KK14, KK16, KK19, KK20, KK24).

Kale çevresiyle ilgili hakkında bilgi verilen mekânlardan biri Siğil Tekkesi'dir. Kaleye yakın Seyit Necmeddin adlı bölgede bir yere, insanların ellerindeki siğilleri tedavi etmek için geldikleri, niyet edip el siğillerini temizledikleri bir tür mağara hakkında da bilgi verilmiştir (KK12, KK13).

Bir diğer mekân da Çiç Tekkesi'dir. Verilen bilgiye göre altına kaçırma problemi yaşayan çocuklar buraya getirilmektedir ve bu ziyaretten sonra çocukların bu problemi geçmektedir (KK12, KK13,

KK20). Bölgede mum yakıp taş yapıştırarak niyet edilen ve dilek tutulan bir diğer mekân Boyun Baba Tekkesi'dir (KK13). Bir diğer önemli mekân ise özellikle Alevilerin gelip niyet ettikleri, dilek tuttıkları, yemekler ve ikramlar getirip, mum yakıp dua ettikleri İmdat Dede Tekkesi'dir (KK20). Kaleyle ilgili son mekân da kaleye yakın olan Gelin Taşı veya Atlama Taşı'dır. Geçmişte, kısmeti kapalı, evlenememiş, evlenmek isteyen genç kızların geçmişte cuma günleri gelip Erenler Mezarlığı'nın yakınındaki bir taşın üzerinden *"Taşa geldim [gittim], atıldım. / Eve geldim, satıldım."* diyerek atladıkları bilgisi de verilmiştir (KK12, KK13, KK20).

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler Tokat Kalesi ve çevresinin bir hafıza mekânı olduğunu, hatırlama figürleriyle çevrelendiğini ve çeşitli ritüeller, uygulamalar ve inanmalara sahip olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Geçmişten beridir farklı medeniyetlere ve milletlere ev sahipliği yapmış kale ve çevresi bu anlatımlar, inanmalar, uygulamalar, mekânlar ve figürlerle yerleştirilmekte, bir diğer ifadeyle Türkleştirilmekte ve Türk kültürü dairesindeki birbiri içine geçmiş sosyokültürel özelliklerle bir nevi bölgenin Türk kültürü tapusu oluşturulmaktadır. Bu bilgilerle Tokat Kalesi bir hafıza mekânıdır ve onun güçlü tarihî arka planı, önemli bir figürle birleşince ortaya zengin bir kültür birikimi çıkmaktadır.

Tokat Kalesi'nde Dracula'nın Hapsedilmesine Dair Bilgiler

Buraya kadar Tokat Kalesi'nin genel özellikleri ve kale çevresiyle ilgili kültürel birikimi belirttikten sonra kalede Vlad Tepeş'in hapsedilmesi üzerine sözlü kaynaklardan derlenen verileri ele almak istiyoruz. Bu başlık altında söz konusu figürün hangi adla bilindiği ve anıldığı, kalede neden ve nasıl kaldığı, ne kadar süreyle kaldığı, bu figürün Tokat'ta ve kalede neler yaptığı ve nasıl bir kişiliği olduğu, kaynak kişilerin bu bilgileri kimden veya nereden öğrendiği, bu anlatılanlara inanılma durumu ve Taşhan ile ilgili birkaç veriye yer vereceğiz.

Yaptığımız alan araştırması sonucunda 10 kaynak kişinin "Dracula" ismini kullandığını tespit ettik. Bu kaynak kişilerden bazıları Kazılı Voyvoda gibi diğer isimlerle birlikte Dracula ismini de ifade etmiştir (KK2, KK3, KK7, KK12, KK13, KK16, KK17, KK19, KK22, KK23). Bunu takiben hem müstakil olarak hem de Dracula ile "Kazıklı Voyvoda" adı da 8 kaynak kişi tarafından dile getirilmiştir (KK1, KK6, KK9, KK13, KK14, KK16, KK21, KK23). İki kaynak kişi Kazıklı Voyvoda Vlad Tepeş ismini kullanmıştır (KK9, KK15). Bunları takiben Kazıklı Voyvoda (KK13, KK16), "Dracula'nın yani Vlad Tepeş'in" (KK5), "Dracula veya Kazıklı Voyvoda diyorlar, daha çok Dracula diyorlardı" (KK10), "Sırp prensi 2. Vlad, Avrupalıların bildiği ismiyle Kont Dracula" (KK8), "vampir, Dracula" (KK11), "Voyvoda" (KK14) ve "Dracula Kralı" (KK16) adlandırmaları da kullanılmıştır. Adlandırmalardan da görüldüğü üzere tarih, halk kültürü, edebiyat ve popüler kültürün iç içe geçtiği bir kullanım mevcuttur.

Söz konusu ismin kalede kalma sebebi ve yaşantısıyla ilgili de çeşitli veriler mevcuttur. Kaynak kişiler Dracula'nın Tokat Kalesi'ne sürgün edildiği, Tokat Kalesi'nde hapis cezası yatıp esaret geçirdiği, esir tutulduğu, mahkûm edildiği, kalede zindanlar olduğu ve Dracula'nın bu zindanlarda kaldığı bilgisini vermişlerdir (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK12, KK13, KK14, KK15, KK16, KK17, KK18, KK21, KK22, KK23). Bir kaynak kişi de Boğdan voyvodası olan bu kişinin Anadolu'da çok gezdiğini, Tokat'ta hoş karşılanmadığını ve çıkardığı zorluklar sebebiyle hapsedildiğini ifade etmiştir (KK10). Bir kaynak kişi bu bilginin restorasyondan sonra daha çok gündeme geldiğini ifade etmiştir (KK3). İki kaynak kişi ise Dracula'nın Tokat Kalesi'nde kalmasıyla ilgili farklı bilgiler dile getirmişlerdir. Bir kaynak kişi, Dracula'nın burada esir edilmesine rağmen işkence görmediğini, insani şartlarda ağırlandığını belirtmiş (KK7), başka bir kaynak kişi de bunun hapis hayatı değil, mecburi bir konaklama ve misafirlik şeklinde gerçekleştiğini ve iyi ağırlandığını dile getirmiştir (KK9). Başka bir kaynak kişi de Kazıklı Voyvoda olan Vlad Tepeş'in Tokat'ta izinli bir şekilde kaldığını ve şehir içinde dolaşabildiğini duyduğunu dile getirmiştir (KK5). Kalede Dracula'nın altınlarının olduğu, bu altınların zindanlarda saklandığı ve çoğu kişinin bu hazineyi aramak için kaleye çıktığı da verilen bilgiler arasındadır (KK10). Bir kaynak kişi de kalede Dracula'nın mezarının bulunduğu iddia edildiğini dile getirmiştir (KK11).

Dracula'nın Tokat Kalesi'nde geçirdiği dönemle ilgili birçok kaynak kişi "vakti zamanında, geçmişte, bir zamanlar" gibi ifadeler kullansa da "Osmanlı zamanında" (KK2, KK17), "Fatih zamanında" (KK18, KK21, KK22, KK23) ve "Selçuklu zamanı" (KK11) ve Osmanlı ile emin olmayarak "Bizans zamanı" (KK2) diye bilgi veren kaynak kişiler de olmuştur. Dracula'nın bu kalede ne kadar kaldığıyla ilgili de farklı bilgiler mevcuttur. Kaynak kişilerden birkaçı net bir şekilde ne kadar kaldığını bilmediklerini ifade etmişlerdir (KK3, KK4, KK6, KK10). Kaynak kişiler süreyle ilgili "3 veya 4 ay" (KK8), "3, 4, 5 sene gibi" (KK1), "4-5 yıl civarı" (KK5, KK7), "3 yıl veya 7 yıl olduğu söylenir" (KK11), "1, 3 veya 5 sene" (KK11), "4 yıl" (KK13, KK18, KK23), "7 yıl" (KK22) ve "15-20 yıl" (KK16) bilgilerini vermişlerdir.

Tarihteki Vlad Tepeş figürünün sözlü kültüre de yansımaları olmuş ve bazı kaynak kişiler duydukları ve bildikleri kadarıyla bu figürün karakteri, davranışları ve eylemleriyle ilgili bilgi de vermişlerdir. Kaynak kişiler Dracula'yla ilgili olarak işkenceci, gaddar, hırçın tavırlı, Tokat halkına çeşitli zorluklar çıkaran, acımasız, cellat türü, hiç düşünmeden insanları katledebilen, zalim, cani, kıskanç ve hain gibi sıfatları duyduklarını aktarırken kullanmışlardır (KK1, KK7, KK10, KK13, KK15, KK16, KK21, KK22). Kaynak kişiler bu figürün özellikle Türk halkına karşı saldırgan olduğu, Müslüman ve Türklerden nefret ettiği, Müslüman halka eziyet ettiği bilgisini de vererek tarihî Vlad Tepeş figürüne de gönderme yapmışlardır (KK7, KK21, KK23). Kazıklı Voyvoda adının çıkışıyla ilgili olarak anlatılan "kazığa oturtma" bilgisine de değinen bazı kaynak kişiler, "elçilerin veya Müslümanların ve Türklerin Dracula tarafında kazığa oturtularak cezalandırılması" bilgisini de vermişlerdir (KK21, KK23). Kaynak kişilere göre Tokat halkı tarafından pek hoş karşılanmayan Kazıklı Voyvoda, Fatih'le arkadaşmış fakat onunla arasındaki bir husumetten onu kıskanmış, ona ihanet etmiş, bir isyanla birlikte savaş başlatmış, savaştan sonra esir tutulmuş ve hakkındaki hikâyeler de bu şekilde başlamıştır (KK5, KK10, KK12, KK22, KK23).

Bu figürün acımasızlığı ve vahşiliği ile Türk ve Müslümanlarla karşı karşıya gelmesiyle ilgili iki bilgiye burada ayrıca yer vermek istiyoruz. Bir kaynak kişi, Kazıklı Voyvoda'nın zindanda kimseye zarar veremediği için, acımasızlığından ve kan dökme isteğinden dolayı zindandaki fareleri öldürdüğü, yakaladığı fareleri zindandaki herhangi bir cisme sapladığı yönünde bir anlatmanın olduğunu dile getirmiştir (KK15). Başka bir kaynak kişinin duyduklarından hareketle aktardığı bilgiye göre Dracula, Tokat'ta yaşamış ve yatırı Tokat'ta bulunan mübarek bir isim, bir evliya olan İshak Zencani'yle bir "sataşma" yaşamış ve Zencani, kalenin altındaki mahalleden, kaleye doğru, elleriyle, iki parmağıyla hükmederek Dracula'yı kör etmiştir (KK13).

Buraya kadar verilen bilgi bu figürün tarihteki, halk kültüründeki ve edebiyattaki nitelikleriyle örtüşmektedir. Birçok kişinin verdiği bilgiyi sözlü kültürden aktarması da bu bilgilerin söz, yazı, elektronik ortam üçlüsünde ve halk kültürü, popüler kültür, medya, yeni medya ekseninde durduğu karmaşık yeri göstermesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda kaynak kişilerin bilgilerini nereden edindiklerine de odaklanmak gerekmektedir. Kaynak kişilerin bir kısmı verdikleri bilgileri büyüklerinden, halktan, tanıdıklarından, özellikle yaşça büyük akrabalar olmak üzere akrabalarından, komşularından, arkadaşlarından, öğrencilerinden olmak üzere sözlü kaynaklardan duyduklarını ifade etmişlerdir (KK2, KK4, KK5, KK6, KK7, KK10, KK11, KK12, KK13, KK14, KK15, KK16, KK17, KK19, KK21, KK22). Bazı kaynak kişiler okul, kitap, medya ve sosyal medya kaynaklı öğrendiklerini de dile getirmişlerdir. Bilgileri sözlü kaynaktan öğrendikten sonra internette de gören (KK2), eğitim hayatında duyan (KK3), kitaplardaki bilgilerden de haberdar olan (KK4), TRT Avaz'ın haberini veya Tokat Valiliği'nin internet sitesindeki haberi gören (KK7), bilgilerin internet kaynaklarında da mevcut olduğunu dile getiren (KK9), ilk olarak televizyondan veya Cüneyt Arkın'ın filmlerinden duyup sonra kulaktan kulağa hapis bilgisini öğrenen (KK13) kaynak kişiler de mevcuttur ve bir kaynak kişi bu konuyla ilgili söylenenlerin restorasyon çalışmalarından sonra arttığını da ifade etmiştir (KK19).

Tokat Kalesi ve Dracula ilişkisinde bilgi kaynakları ve türleri sözlü kültür ve tarih bilgisi karışık bir şekilde, temelde sözlü kaynak olmak üzere geçmişte ve günümüzde yazılı ve elektronik kaynakların etkisiyle harmanlanmış bir hâldedir. Bu noktada kaynak kişilerin bu bilgilere karşı tutumu ve duygu durumu da önemli hâle gelmektedir. Yukarıda da gördüğümüz üzere Dracula figürü olumsuz hatırla-

nan ve tanımlanan bir figürdür. Onunla ilgili olarak yayılan anlatmalar ve inanmalar da gerçek ve efsane arasında bir yerdedir. Korku ve korkutma, merak ve bilinme durumu da kaynak kişiler tarafından dile getirilmiştir. Kaynak kişilerden bazıları Tokat'ta Dracula'yla ilgili bilgilerin bu kişinin yaşamış bir kişi olduğu için gerçeklik payının olduğunu, Dracula'nın tarihî bir kişilik olarak anlatıldığını, özellikle yabancılar olmak üzere turistlerin veya meraklı kişilerin bununla ilgili sorular sorduğunu ifade etmişlerdir (KK3, KK4, KK5, KK7, KK8, KK13). Kaynak kişilerden ikisi Dracula'yı ve Tokat Kalesi'yle ilişkisi hakkında anlatılanları halk arasında bilmeyen kimsenin olmadığını, herkesin bildiğini, halk arasında inanıldığını vurgulamışlardır (KK13, KK15, KK22). Bir kaynak kişi bu bilgilerden "efsane" diye bahsederken başka bir kaynak kişi de insanların Voyvoda hikâyesi ve başka efsaneler için kaleye geldiğini söylemiştir (KK3, KK8). Tokat'ta Dracula'yla ilgili anlatmaların veya inanmaların korkmak veya korkutmak amacıyla dile getirilmediği, sadece figürün korkunç bir şöhrete sahip olduğu ve kaleyle ilişkisinin de buna bağlı şekillendiği dile getirilmiştir. Bazı kaynak kişiler de bunun Tokat'ta turizmi artırmak veya bir tür reklam çalışması amacıyla öne çıkarıldığını vurgulamışlardır (KK5, KK6, KK15, KK22). Sadece bir kaynak kişi küçükken kendilerini korkutmak için büyüklerinin Dracula'yla ilgili bir şeyler söylediklerini ifade etmiştir (KK10).

Bu noktada Dracula figürü ve Tokat Kalesi ile çevresi arasındaki ilişkiyle alakalı önemli bir nokta da Taşhan ve bu hanın adının değiştirilmesiyle ilgili bazı ifadelerdir. Günümüzde Tokat'ın merkezinde önemli bir ticaret ve turizm merkezi olan Taşhan, geçmişte Voyvoda Hanı adıyla da anılmıştır. Bir kaynak kişiye göre Taşhan, diğer adıyla Voyvoda Hanı da Tokat Kalesi ve Dracula ilişkisiyle alakalıdır (KK8). Günümüzde bazı insanlar Voyvoda Hanı isminin Kazıklı Voyvoda'dan dolayı verildiğini de düşünmektedirler ve geçmişte de böyle yorumlar yapılmıştır (KK15). Kaynak kişilerden biri bu hanın adının bir dönem Dracula Han olduğunu fakat ulusal basında duyulunca halkın tepkisiyle tekrardan Taşhan yapıldığını belirtmiştir (KK1). Başka bir kaynak kişi de hanın isminin geçmişte Voyvoda Hanı olduğunu fakat bölge halkı tarafından, Voyvoda isminin Türk düşmanı olması ve Dracula'yla ilgili düşünülüp hoş karşılanmamasından dolayı valiliğe başvurularak isminin değiştirildiğine dair bilgi vermiştir (KK7). Başka bir kaynak kişinin verdiği bilgiye göre de Taşhan'ın ismi bir dönem tekrar Voyvoda Hanı olarak değiştirilince Kazıklı Voyvoda'nın Müslümanlara zulmettiği gerekçesiyle isminin yaşatılmasının istenmemesi sebebiyle halktan tepki almıştır (KK9). Bir kaynak kişi de 2013'te Taşhan'ın ortasında açılan bir restoranla ilgili bilgi vermiştir. Dracula adıyla açılan bu kafe/restoran tarzı yerin teması ve logosu Kazıklı Voyvoda etrafında oluşturulmuş, bu durum halktan epey tepki görmüş ve daha sonra mekân Osmanlı konseptiyle ve Divan adıyla bir dönüşüm geçirmiştir (KK23)

Bu bilgilere göre şunları söylemek mümkündür: Bu hatırlama figürü Halk arasında Vlad Tepeş, Kazıklı Voyvoda ve Dracula adlarıyla anılmaktadır. Tokat Kalesi'nde hapsedildiği yönünde bilgiler ağır basmaktadır ve birkaç aydan yıllara kadar süre kaldığı ile genel olarak zalim, acımasız bir Türk ve Müslüman düşmanı olduğu yönünde bilgi hâkimdir. Dracula ve Tokat Kalesi etrafında bir anlatmalar ve inanmalar dairesi oluşturulmuştur ve bu kötü şöhret, bölgenin hafıza mekânı niteliğini güçlendirmekte, bölgede girift bir sosyokültürel yapı oluşturmakta ve efsane, turizm ve tanıtım kavramları arasında sözlü kültür ve sözlü tarih niteliği göstermektedir. Dracula da bir hatırlama figürü şeklinde mekânla bütünleşmiştir.

Burada çok kısa bir şekilde bu bilgilerin medyaya yansınmasıyla ilgili birkaç örnek vermek istiyoruz. Tokat Valiliği'nin sitesinde Tokat Kalesi'yle ilgili bilgi verilen linkte "*Korku filmlerinin efsanevi kahramanı diğer adıyla Kazıklı Voyvoda! Osmanlılara yenik düşen Eflak (Romanya) krallığı prensi olan III. Vlad, yani Dracula zamanında kardeşi ile birlikte önce Kütahya Eğriğöz Kalesi'nde, daha sonra Tokat Kalesi'nde gözetim altında tutulduktan sonra da Edirne'ye şehzade Mehmet'in (Fatih Sultan Mehmet) yanına gönderilmiş, belli bir süre eğitim alması sağlanmıştır*" (URL1) bilgisi yer almaktadır. Yine Tokat Belediyesi'nin internet sitesinde de "*Kont Dracula'nın Esir Tutulduğu Kalede Restorasyon*" başlıklı bir haber yer almış ve bu haberde "*Kont Dracula'nın esir tutulduğu zindanlar canlandırılacak*" ifadesine de yer verilmiştir (URL4). Hürriyet ve NTV gibi haber kanallarının da internet sitelerinde konuyla ilgili haber yapılmıştır. Hürriyet'te yapılan haberin başlığı

“Kont Dracula Tokat’ta esir tutuldu.” şeklindedir ve haber metninde “Tokat Kalesi’nde sürdürülen restorasyon çalışmaları sırasında kent merkezindeki Pervane Hamamı’na inen gizli geçit ve askeri barınak ile 1400’lü yılların başında kalede esir tutulan Eflak Beyliği prensi Kont Dracula’nın kaldığı tahmin edilen zindanlar bulundu.” ifadelerine yer verilmiştir (URL2). NTV’deki haberde ise “Vlad Dracul’un esir tutulduğu Tokat Kalesi turizme kazandırılacak” başlığı kullanılmış ve haber metninde “Tokat’ta, ‘Kont Dracula’ olarak bilinen Romanya Prensi ve Eflak Voyvodası 3’üncü Vlad Dracul’un 15’inci yüzyılda 4 yıl boyunca esir tutulduğu ileri sürülen tarihi Tokat Kalesi, gizemli yönleri ile dikkat çekiyor. Turizmciler, merak uyandıran kaleye turlar düzenlemek için restorasyonun tamamlanmasını bekliyor.” ifadeleri yer almıştır (URL3). Bu bilgilendirmeler ve haberlerden de görüleceği üzere Tokat Kalesi ve Dracula’yla ilgili bilgi sözlü kültür, yazılı kültür ve elektronik kültür ortamlarında iç içe geçerek katmanlaşmakta ve kent folkloru, kent efsanesi, hafıza mekânı, hatırlama figürü, sözlü kültür ve sözlü tarih kavramlarından hareketle ayrı ayrı veya ortaklaşa işlenebilecek ve incelenebilecek bir sosyokültürel birikim oluşmaktadır. Yukarıda da bazı kaynak kişilerin kısaca değindiği gibi yapılan haberler de bu birikimi pekiştirmektedir.

Sonuç

Kent folkloru, kent ortamında, bu ortamın bağlamsal özelliklerine göre yaratılan, icra edilen ve aktarılan folklor öğelerinden ibarettir. Kent folkloru kapsamındaki anlatmalar ve anlatmaların bir kolu olan efsaneler, geleneksel efsanelerin kente taşınması, geleneksel efsanelerle bağlantılı bir şekilde kentte oluşturulan efsaneler ve kentin yeni imkânları ve dünyasıyla şekillendirilen efsanelerden oluşabilir. Bu bağlamda kent efsanesi tabiri de kent folklorunun bir parçasıdır.

Geleneksel efsaneler veya kent efsaneleri, tarih metinleri veya kayıtları değildir. Efsaneler, tarih verilerinden faydalanarak kente efsanevi bir nitelik katar ve kentin yerelleşmesi için bir tür vesika özelliği gösterir. Kentteki bir mekân, bu çalışma örneğinde söyleyecek olursak bir kale, hangi tarihî süreçlerden geçerse geçsin etrafında oluşturulan halk bilgisi dairesiyle yerelleşir. Bu kale, tarihî ve kültürel açıdan önemli bir figürle yan yana da gelirse ortaya önemli bir hafıza mekânı, hatırlama figürü ve sosyokültürel kapsam çıkar.

Tokat Kalesi, Tokat’ın merkezinde tarihî ve kültürel öneme haiz bir mekândır. Kale ve etrafında geliştirilen Türk halk bilgisi uygulamaları bu kaleyi önemli bir hafıza mekânı hâline getirmiştir. Tokat Kalesi, tarihsel, geleneksel, psikolojik ve siyasi özellikleriyle açık bir hafıza mekânıdır ve ona bağlı gelişen mekânlar ve bu mekânların sosyokültürel bağlamıyla bu özelliği güçlenmektedir.

Vlad Tepeş, Kazıklı Voyvoda veya daha popüler adıyla Dracula, tarihte, edebiyatta ve kültürel bağlamda önemli bir yere sahiptir. 15. yüzyılda tarih sahnesinde yer alan bir lider olan Vlad Tepeş, çeşitli kanallar ve yollarla şöhretini zamanlar ötesi ve uluslararası boyutta yaşatmıştır. Vlad Tepeş’in tarihin bir döneminde Tokat Kalesi’nde hapsedildiği yönünde bir bilgi mevcuttur ve bu bilgi çeşitli yollar ve sebeplerle yayılma alanı bulmuştur. Bu bağlamda Vlad Tepeş, hafıza mekânı Tokat Kalesi’nde bir hatırlama figürü olarak yer almıştır. Burada bir kez daha vurgulamak istiyoruz. Daha önce de söylediğimiz gibi bu çalışma bir tarih çalışması değildir ve Dracula’nın Tokat’ta kalıp kalmadığını ispat amacı taşımamaktadır. Tarih kaynakları bununla ilgili farklı bilgiler verse de sözlü kültür ve medyanın etkisiyle Tokat’ta “Dracula’nın Tokat Kalesi’nde hapsedilmesiyle ilgili inanmalar ve anlatmalar” halkın hafızasında yer almaktadır.

Kaynak kişilerden elde ettiğimiz verilerin gösterdiği üzere Dracula, Kazıklı Voyvoda veya Vlad Tepeş adlarıyla bilinen bu tarihî figürün Tokat Kalesi’nde kaldığı, bu kalede kalma süresi, kalede yaptıkları, tarihte Türkler ve Müslümanlarla ilişkili kötü şöhreti olarak tanımlayabileceğimiz veriler mevcuttur. Bu noktada bir hafıza mekânına, bir hatırlama figürü sözlü kültür öğeleriyle eklemlenmiş ve ortaya bir tarihî düşman portresi çıkarılmıştır. Bir yandan da bu kötü şöhret, şehrin ve kalenin avantajına bir konumdadır çünkü kötü ya da değil, uluslararası bir şöhrete sahiptir. Tokat Kalesi ile Dracula’nın ilişkisinde anlatılanlar zamana ve mekâna bağlıdır. Dracula’nın Osmanlı zamanlarında 3, 4, 7 veya daha

fazla süreyle Tokat Kalesi'nde kalmasıyla ilgili anlatımlar bunu göstermektedir. Bununla birlikte bu anlatımlar bir gruba da bağlıdır. Dracula'nın Türk ve Müslüman düşmanlığı, Tokat'ın Türk ve Müslüman ahalisinin sözlü kültüründe bir düşman figürü yaratmıştır. Dracula'nın Tokat Kalesi'yle ilişkisi kendine özgü bir süreç olarak yeniden kurulabilmektedir. Taşhan'ın isminin değişmesi ve buna verilen tepkiler, Dracula hakkında anlatılanların teması, işlevi, alımlanışı ve duygu değeriyle kaynak kişilerin tutumu bu kurguya işaret etmektedir.

Dracula, Tokat Kalesi'nde kalmıştır veya kalmamıştır. Tarih bilgisi bununla ilgili bir şeyler söyler fakat sözlü tarih, efsanelerden ve inanmalardan faydalanarak belli bir kurgu oluşturulmasına izin vermiştir. Tokat Kalesi'nde Dracula'nın hapsedilmesi efsanevi bir nitelik gösterir, efsane motifleri, inanmalar ve rivayetler sözlü tarihi destekler, bireylerin ve grubun tutumunu gösterir. Tokat Kalesi bir hafıza mekânıdır ve kendi içinde bir hatırlama figürüdür. Dracula da buraya önemli bir başka hatırlama figürü olarak eklenmiştir ve şehrin tanıtımı ve turizmi açısından önemli bir potansiyele sahip bir Türk halk bilgisi çevresi oluşturulmuştur.

Etik Kurul Onayı

Bu çalışma Ege Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından yapılan "28 Eylül 2022" tarihli toplantıda, "E-85553214-050.06.04-907485" sayılı karar, "09/05 Toplantı Karar Sayısı" ve "1614 Protokol Numarası" ile "oybirliği" ile etik açıdan uygun bulunmuştur. İsmi anılan toplantı ve karar ile etik kurul izni alınmıştır.

Kaynaklar

- Aça, Mustafa. (2013). "Kent Kültüründe Deliler ve Delilerle İlgili Anlatılar: Giresun Örneği". *Millî Folklor*, 12/97: 91-110.
- Aça, Mustafa. (2018). "Kent Folkloruna Yöneliş ve Trabzon Kent Kültüründe Pazarıcı Folklorunun Yeri". *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 17/1: 74 -91.
- Aksoy Sheridan, R. Aslıhan. (2007). "Kentte Mitsel Korku: 'Fısıltı' Depremleri". *Millî Folklor*, 10/75: 126-133.
- Aslan, Erkan. (2022). *Ufo Mitleri UFO'lar, Uzağlılar, UFO Dinî Akımları ve Medya Sektörü Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Assmann, Jan. (2015). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (çev. Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beresford, Matthew. (2014). *İfritler'den Dracula'ya Modern Vampir Mitinin Doğuşu*. (çev. Funda Akkaya). İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık.
- Brunvand, Jan Harold. (1996). "Urban Legend". *American Folklore An Encyclopedia*. (ed. Jan Harold Brunvand). New York: Garland Publishing, 1509-1512.
- Çakır, Emine. (2023). "Kent Efsanesi Olarak 'Tebdili Kıyafet': Vali Recep Yazıcıoğlu". *Tebdil-i Kıyafet*, (ed. Emine Gürsoy Naskali). Çanakkale: Paradigma Akademi, 331-354.
- Darnton, Robert. (2017). *Büyük Kedi Katliamı Aydınlanma Fransası'nda Düşünceler, İnanışlar*. (çev. Mustafa Yılmaz). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Derdiçok, Nükte Sevim. (2023). *Kent ve Kadın Türk Kültüründe Gün Olgusu*. Çanakkale: Hars Akademi Yayınları.
- Doğan, Nuh. (2016). "Otomobil-Severlerin Dili: Bir Toplumsal Dil Türü ve Kent Folkloru Örneği". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 26: 266 – 293.
- Dönmez Fedakâr, Pınar. (2006). "Köyden Kente Kültürel Değişim Sürecinde Efsaneler ve Şehir Efsaneleri". *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları: Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER, 174-179.
- Duman, Mustafa. (2019). "Geleneksellik - Gerçeklik İlişkisi Bağlamında Bilginin Niteliği ve Folklorlarda Yalan Haber - I". *Folklor/Edebiyat*, 25/100: 971-984.
- Duman, Mustafa. (2020). "Yarasa Çorbası: Koronavirüs Hakkında Modern Çağın Mitleri ve Şehir Efsaneleri". *Millî Folklor*, 16/127: 59-71.

- Er Pasin, Gülay. (2013). *Vampirin Kültür Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ersoy, Ruhi. (2004). "Sözlü Kültür ve Sözlü Tarih Üzerine Bazı Görüşler". *Millî Folklor*, 8/61: 102-110.
- Ersoy, Ruhi. (2017). "Folklor Tarih İlişkisi". *Türkiye'de Tarihyazımı*. (ed. Vahdettin Engin ve Ahmet Şimşek). İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 571-584.
- Gürçayır Teke, Selcan. (2020). *Türk Halk Biliminde Derleme Çalışmalar, Tartışmalar*. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Kırgı, Salim Fikret. (2018). *Osmanlı Vampirleri Söylenceler, Etkileşimler, Tepkiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Metin, Ezgi. (2006). "Kent Folkloruna Bir Örnek: Doktor Folkloru". *Millî Folklor*, 9/71: 34-38.
- Montell, William Lynwood. (1996). "History, Folk". *American Folklore An Encyclopedia*. (ed. Jan Harold Brunvand), 771-773.
- Nora, Pierre. (2006). *Hafıza Mekânları*. (çev. Mehmet Emin Özcan). Ankara: Dost Kitabevi.
- Oğuz, M. Öcal. (2019). *Paldır Kültür Kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Oğuzoğlu, Yusuf. (2017). "Yerel Tarih". *Türkiye'de Tarihyazımı*. (ed. Vahdettin Engin ve Ahmet Şimşek). İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 405-420.
- Ölçer Özünel, Evrim. (2020). *Eşikteki Gecekondu Folklorunda İnsan-Zaman-Mekân*. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Önal, Ahmet. (2013). "Tokat'ın Zoraki Misafirleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu 01-03 Kasım 2012 Tokat Bildiriler*. Cilt 1. (hızl. Ali Açık vd.). Tokat: Tokat Valiliği Özel İdaresi, 243-250.
- Saka Akın, Emine ve Demiroğlu İzgi, Begüm. (2021). "Tarihi Hanlarda Yeni İşlev: Deveci Han ve Taşhan, Tokat". *Vakıflar Dergisi*, 56: 143-162.
- Taburoğlu, Özgür. (2011). *Kent Efsaneleri Zamanımızın Batıl İnançları ve Takıntıları*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Thompson, Paul. (1999). *Geçmişin Sesi Sözlü Tarih*. (çev. Şehnaz Layikel). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Üçüncü, Kemal. (2017). "Sözlü Tarih". *Türkiye'de Tarihyazımı*. (ed. Vahdettin Engin ve Ahmet Şimşek). İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 435-452.

İnternet Kaynakları³

URL1: <http://www.tokat.gov.tr/tokat-kalesi>

URL2: <https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/keyif/kont-dracula-tokatta-esir-tutuldu-27164938>

URL3: https://www.ntv.com.tr/galeri/seyahat/vlad-draculun-esir-tutuldugu-tokat-kalesi-turizme-kazandirilacak,6w0etCRCOUG46_XrqPBjQQ

URL4: <https://www.tokat.bel.tr/sayfa/detay/2198>

Kaynak Kişiler⁴

KK1: Abdullah Canikli / 1973 / Tokat / Tokat / Üniversite / Akademisyen

KK2: Abdülkadir Nazik / 2002 / Tokat / Tokat / Lise / Güvercinci

KK3: Atilla Karşıyaka / 1969 / Tokat / Tokat / Lise / Muhtar

KK4: Burak Uslu / 1990 / Tokat / Tokat / Lise / Esnaf

KK5: Burhaneddin Onur Kireçtepe / 1988 / Erzurum / Tokat / Üniversite / Akademisyen [5 yıldır Tokat'ta yaşıyor.]

KK6: Fikret Cansu / 1968 / Tokat / Tokat / İlkokul / Esnaf

KK7: Halide Günel / 1993 / İstanbul / İstanbul / Üniversite / Öğretmen [Ailesi Zile ve Turhallı. Her yıl Tokat'ta 1 ya da 2 ay kalıyor.]

KK8: Halis Alıcı / 1987 / Tokat / Tokat / Üniversite / Arkeolog

KK9: İbrahim Çetin / 1987 / Tokat / Tokat / Üniversite / Belediye Müze Personeli

KK10: Melike İleri 2001 / Tekirdağ / İzmir / Üniversite Öğrencisi [Anne ve babası Tokat-Zileli. Çocukluğu Zile'de geçmiş.]

KK11: Mustafa Çoban / 1962 / Tokat / Tokat / İlkokul / Serbest Meslek

KK12: Mustafa Görkem / 1965 / Tokat / Tokat / Lise / Muhtar

KK13: Nuri Çırdaklı / 1962 / Tokat / Tokat / İlkokul / Serbest Meslek

³ Tüm linklerin erişim tarihi 19 Eylül 2023'tür.

⁴ Kaynak kişi bilgileri ad soyad, doğum tarihi, doğum yeri, ikamet yeri, eğitim durumu, mesleği şeklinde belirtilmiştir.

- KK14: Orhan Arıs / 1966 / Tokat / Tokat / İlkokul / Esnaf
KK15: Ozan Köklüner / 1993 / Tokat / Tokat / Üniversite / Öğrenci
KK16: Recai Yıldırım / 1946 / Tokat / Tokat / İlkokul / Esnaf
KK17: Sermet Aykan / 1975 / Tokat / Tokat / Lise / Esnaf
KK18: Sinan Durmaz / 1976 / Tokat / Tokat / Lise / Serbest Meslek
KK19: Sinan İlyün / 1992 / Tokat / Lise / Serbest Meslek
KK20: Şadiye Algül / 1946 / Tokat / Tokat / İlkokul / Ev Hanımı
KK21: Turan Susmaz / 1980 / Tokat / Tokat / Üniversite / Memur
KK22: Yağmur Alkır / 1993 / İzmir / İzmir / Üniversite / Araştırmacı [Anne tarafı Tokatlı. Anneannesi Turhal, dedesi Tokat Merkez'den. Tokat'a çok sık gidip gelmişler.]
KK23: Yasin İzgi / 1993 / Samsun / Tokat / Üniversite / Öğretmen [Öğrenciliğinde Tokat'ta bir süre okumuş, daha sonra Tokat'a yerleşmiş.]
KK24: Yaşar Çoban / 1978 / Tokat / Tokat / İlkokul / Serbest Meslek

UŞAK KENT FOLKLORUNDA BİR İMGE: TARHANA BABA*

Erhan SOLMAZ**

Giriş

Türk milletinin konar-göçer yaşam tarzından hareketle gıda olarak tüketim amaçlı ürettiği yiyeceklerden birisi olan tarhana, Türk mutfağının en önemli ürünleri arasındadır. Tarhanayla özdeşleşen ve tarhanasıyla bilinen yörelerin başında gelen yerlerden biri de Uşak ilidir. Türk Patent ve Marka Kurumu tarafından Uşak'a 2017 yılında verilen coğrafi işaret de bunun ispatı niteliğindedir. Uşak'ta bir somut olmayan kültürel miras ögesi olarak tarhana etrafında kültür evreni oluşmuştur. Bu çalışmanın amacı da bu kültür evreninin somut bir örneğini kent folkloru bağlamında ele almaktır. Çalışmada tarhana yapma geleneğini yaratma, icra etme, aktarma ve yaşatmayı amaçlayan "Tarhana Baba" isimli mekân, "kent folkloru" bağlamında ele alınmıştır. Bu noktada öncelikle "kent folkloru" kavramı hakkında bilgi verilmiş, akabinde Uşak ili örneğinde kentin simgesi haline gelmiş olan "Tarhana Baba" isimli iş yeri üzerinde durulmuştur. İsmi anılan bu işletmeyle ilgili olarak elde ettiğimiz veriler tarafımızdan yapılmış olan 2019 yılındaki alan araştırmalarına aittir.

İnsanların yerleşik hayata geçmesiyle birlikte nüfus yoğunluğu artmış ve buna paralel olarak da güvenlik-beslenme gibi sorunlar ortaya çıkmıştır. Bir anlamda bu sorunların giderilmesi amacıyla da kentler kurulmuş ve kurulan bu kentlerin kendi kültürel kimlikleri ortaya çıkmıştır. Avcı'ya göre, "Kentlerde zaman içerisinde oluşan kültürel bellek, bireyi çevreleyerek toplumsal dokunun inşasına katkı sağlar. Bu yapı aynı zamanda kent imgelerinin kaynaklarından birisidir." (Avcı, 2021: 98). Diğer taraftan her ne kadar günümüz toplumunda kırsalın karşıtı şeklinde algılsa da kent kavramı, köken itibarıyla Soğdca bir sözcüktür ve Türkçe sözlükte "şehir" (URL-1) ismiyle karşılığını bulur. Yine TDK'nın Kent Bilim Terimleri Sözlüğünde de kent kavramı; "Sürekli toplumsal gelişme içinde bulunan ve toplumun, yerleşme, barınma, gidiş-geliş, çalışma, dinlenme, eğlenme gibi gereksinmelerinin karşılandığı, pek az kimsenin tarımsal uğraşılarda bulunduğu, köylere bakarak nüfus yönünden daha yoğun olan ve küçük komşuluk birimlerinden oluşan yerleşme birimidir" (Keleş, 1980: 67-68) şeklinde tanımlanmaktadır. Buna ek olarak bugüne kadar kent kavramının sosyolojik, antropolojik ve en nihayetinde halk bilimsel tanımları mevcuttur. Çalışmanın kapsam ve sınırlılıkları göz önünde bulundurularak bunlardan sadece birkaçına yer verilecektir. Sosyolojik açıdan kent kavramı; insanın hayatını düzenlemek üzere meydana getirdiği en önemli ve en büyük fiziki ürünü ve insan hayatını yöneten, toplumsal hayata, insanlar arasındaki ilişkilere biçim veren, sosyal mesafenin en aza indiği, bu ilişkilerin en çok yoğunluk kazandığı mekân (Kazan 2016: 48) olarak ifadelendirilir.

* Bu çalışma ilk olarak, E.Ü. Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü tarafından 2-3 Aralık 2022 tarihleri arasında İzmir'de düzenlenen Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu Duyurusu Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü'nün Kuruluşunun 30. Yılı Anısına Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuştur. Mevcut çalışma söz konusu bildirinin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

** Doç. Dr. Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Uşak/Türkiye. erhan.solmaz@usak.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4842-4614.

Halk tanımının güncellemesiyle birlikte halkı sadece köyde aramayı bırakan halk bilim uzmanları, halk biliminin zeminine farklı disiplinleri de katarak (sosyoloji, antropoloji gibi) kente ve kent folkloruna yönelmişlerdir¹. Kentte var olan gelenek-görenek, maddi kültür unsurları ve kenti sembolleştiren imgeler bu bağlamda çalışma alanlarından başlıcalarını oluşturmuştur. Bu bağlamda kent folkloru; kent ortamı içerisinde yaratılan ve aktarılan halk bilgisi ürünleridir (Derdiçok, 2023: 49) ve şehirlerdeki kültürel yapıları, gelenekleri, ritüelleri, halk sanatını, edebiyatı ve diğer kültürel özellikleri inceleyen bir folklor dalıdır. Kent folkloru, hem geleneksel folkloru hem de ekseriyetle modern toplumda ortaya çıkan kültürel özellikleri incelemekte ve belgelemektedir. Kent folkloru, çoğunlukla göç, kentsel dönüşüm, kentsel yaşam tarzı, kent kültürü ve kentsel mekânlar gibi konuları ele almaktadır. Bu alanlarda ortaya çıkan geleneksel öğeler ve modern etkileşimler, kent folklorunun inceleme alanıdır.

Bunun yanında kent aslında değişim ve dönüşümün sürekli olduğu bir yaşam alanı olarak karşımıza çıkar. Bu noktada Kevin Lynch'in şu ifadesi dikkat çekicidir. "Kent, çok çeşitli sınıf ve karakterlere sahip milyonlarca insan tarafından algılanabilen ve hatta zevk alınan bir nesne olmanın ötesinde, yapısını kendilerince sebeplere göre sürekli geliştiren pek çok yaratıcının ürünüdür. Genel hatlarıyla bir süreliğine sabit kalsa da ayrıntıları sürekli değişir." (2018: 2). Buna ek olarak kırsaldan kente sosyo-ekonomik beklentilerle gösterilen yoğun ilgi, kırsalın homojen kimliğini kentte sürdürmeye çabalaması gibi bir tercihle yeni kent modelleri oluşturmuştur. Bu kimliğin yeni kuşaklara aktarılması düşüncesiyle kent yaşamında yeni mekânlar ve bu mekânlara bağlı yeni bağlamlar oluşmaya başlamıştır (Aça, 2018: 97).

Bu bilgilerden hareketle denilebilir ki, insanları ve insanların davranışlarını buldukları mekânlar belirler ve bu mekânlar toplumları, bireyleri değiştirir ve dönüştürür. Ve bir anlamda dinamik birer yapı sunarlar. Kentlerdeki bu dinamik yapılar da esasen imge hâline dönüşen mekânlarla sağlanmaktadır. Burada imge kavramı önem taşımaktadır. M. Öcal Oğuz'un ifadesiyle kent imgesi "yerel, ulusal, bölgesel veya uluslararası boyut kazanmış halk bilimsel ürün ve gösterimler" (2002: 59) dir. Çünkü kent bir anlamda bireylerin oluşturduğu kültürel belleği bu imgelerle ortaya koyar. Biz de bu tespitten hareketle Uşak ilinin kent imgesi haline gelen mekânlarından biri olan "Tarhana Baba" isimli iş yerini kent folkloru bağlamında inceleyeceğiz. Bu noktada tarhananın ortaya çıkışı hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Tarihî Kökleriyle Tarhana

En genel tanımıyla bir insan topluluğunun maddi-manevi her alanda yarattığı değerler sistemi olan kültürün alt başlıklarından biri de yemek kültürüdür. Doğayı işleyerek dönüştüren insanoğlu, hayatta kalabilmek için doğası gereği beslenmenin sürekliliğini sağlayacak yollar aramıştır. Bunu yaparken de içinde bulunduğu mekânın kendisine sunduklarından faydalanarak doğadan elde ettiği malzemeyle yine kendi kültürel kodlarına göre işlemiş ve bu bağlamda da her toplumun kendine özgü bir yeme-içme kültürü meydana gelmiştir. Bu noktada her toplumun yemek kültürü ve beslenmesinde önemli olan ve o ülkeye özgü olarak bilinen bazı geleneksel yiyecek ve içecekler bulunduğu söylenebilir (Gök, vd. 2017: 62). Tarihî seyir içerisinde önce konar-göçer sonrasında da yerleşik hayat tarzını seçen Türkler için de gerek yapımı ve sunumu gerekse de kültürel bellekte edindiği yer bakımından geleneksel yemekler bulunmaktadır. Bunlardan biri de tarhanadır.

Tarhananın kökeni ile ilgili iki teori vardır. Bunlardan birincisi tarhananın Çinlilerin buharda pişmiş veya haşlanmış hamur işlerine benzerliğinden yola çıkmaktadır. Bu kültürle çok yakın ilişkisi olan

¹ Bu konuyla ilgili olarak şu kaynaklara bakılabilir; Aça, M. (2018). "Kent Folkloruna Yöneliş ve Trabzon Kent Kültüründe Pazarci Folklorunun Yeri", Gaziantep University Journal of Social Sciences, 17/1: 74-91. Derdiçok N. (2023). Kent ve Kadın Türk Kültüründe Gün Olgusu, Çanakkale: Hars Akademi Yayınları. Doğan, N. (2016). "Otomobil-Severlerin Dili: Bir Toplumsal Dil Türü Ve Kent Folkloru Örneği". Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, 26: 266-293. Duman, M. (2022). "21. Yüzyılda Türk Halk Bilimi Araştırmalarında Yeni Yönelimler: Tespitler ve Öneriler", SOBİDER, 9/60: 254-267. Dundes, A. (1998). "Halk Kimdir" (çev. Metin Ekici), Millî Folklor, 37: 139-153. Dundes, A. (2010). "Folklor Nedir", (çev. Gülay Aydın) Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar-2, Geleneksel Yayınları, Ankara, 16-19. Ekici, M ve Fedakar, P. (2014). "Gelenek, Aktarma, Dönüşüm ve Kültür Endüstrisi Bağlamında Nazar ve Nazar Boncuğu". Millî Folklor, 26/101. Günay U. (1987). "Folklor nedir?", Türk Folkloru Araştırmaları, 23-30. Metin, Ezgi (2006). "Kent Folkloruna Bir Örnek: Doktor Folkloru", Millî Folklor, 71: 34-38. Oğuz, M. Ö. (2001). "Kentlerin Oluşumu ve Gelişimi Süreçlerinde Türk Halkbilimi", Millî Folklor, 7/52: 46-49. Oğuz, M. Ö. (2007). "Folklor ve Kültürel Mekân", Millî Folklor, 76: 30-32. Yıldırım, D. (1991). "Türk Folklor Araştırmalarının Problemleri", Millî Folklor, 2/11: 13-20.

Türklerin, tarhanayı da benzer biçimde hazırladığı ve bu yiyeceğin Türklerle birlikte Orta Asya'dan İstanbul'a kadar geldiği, oradan da Osmanlı İmparatorluğu yolu ile Orta Doğu'ya, Balkanlar'a ve diğer Doğu Avrupa ülkelerine yayıldığıdır. İkinci teori ise, ortada Çin etkisinin olmadığı, bazı göçebe Türk kavimlerinin 6. ve 7. yüzyıllarda yerleşik bir düzeni benimseyip buğday yetiştiriciliğine geçtiği, bunların da tarhanayı keşfettiği görüşüdür (Güler, 1993: 1-2).

Türk dilinin ilk sözlüğü olan Dîvânu Lugâti't-Türk'te yalnız "tar" kelimesine rastlanmıştır. "Yazdan kış için toplanıp saklanan bir çeşit yoğurt " olarak açıklanmaktadır (Özçelik ve Özdoğan, 2007: 1028). Tarhananın tarihî seyrine ilişkin olarak Bahriye Siyamoğlu şu bilgileri vermektedir;

16. yüzyılda yaşamış olan Mütercim Asım Efendi'nin "Burhan'ı Katı" adlı eserinde İran'da yapılan tarhana anlatılmaktadır. Tarhananın Türkiye'de "terhuvane" veya "terhane" adı ile bulunduğu, birkaç çeşidinin olduğu belirtilmektedir. Bir çeşidinin tarifi şöyle verilmiştir: "Bir miktar hurde bulguru edviyeyi hare ile gereği gibi kaynatıp tamamen kıvamını bulduktan sonra üzerine biraz koruk suyu veyahud süt döküp yoğururlar, küçük küçük yumak kesip iktiza ettikçe kaynadup tenavül ederler 17. yüzyılda yaşamış büyük Türk gezgini Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nde Tarhana Hanları'ndan bahsedilmekte " Şahrâhın iki canibinde iki handır amma küçük hanlardır. Hüccacı Müslimin Hac'dan avdet edüb bu mahalle gelüb, Mahı Aşurada meks iderler. Bu hanların içinde şartı vakif üzre nice yüz kazgan aşure aşı ve tarhana aşı pişüb cemi Hüccaca bezl iderler, kim sahan ve kas'a gürüldisinden sahra velvele ara olur. Anıncün bu hanlara «Tarhana hanı» derler" (1961: 7).

Geleneksel Türk mutfağının önemli bir üretimi olan tarhana, tarihî yolculuğuna Türklerle birlikte devam etmiş ve özellikle Osmanlı Devleti zamanında Osmanlı mutfağının ayrılmaz bir parçası olarak Osmanlı'nın bulunduğu her yerde tarhana varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle tarhananın Arnavutluk'ta "Trahana" ve "Trahan", Bosna'da "Tarhana", Bulgaristan'da "Trahana" ve "Tarhana", Yunanistan'da "Trahana", Makedonya'da "Tarana" ve Macaristan'da "Tarhonya" adları ile günümüzde de yaşadığı bilinmektedir (Güler, 1993: 2-3). Bu bilgilerden hareketle tarhananın Balkan coğrafyası ve bilhassa Anadolu Türk mutfağında önemli bir yeri vardır. Buradaki temel sebebin tarhananın yapımında kullanılan malzemelerin bu coğrafyada yoğunluğu olduğu kanaatindeyiz. Zira Türk dünyasının geriye kalan kısımlarında tarhana, Anadolu'daki bilinen şekliyle yoktur.

Kimi zaman farklı fermante biçimleriyle hazırlanmış olsa da tarhana, Anadolu mutfağında oldukça yaygın bir yemektir ve Anadolu'da yörelere göre şu şekilde bir dağılıma sahiptir:

TARHANA	BÖLGE
1. Un tarhanası	Ege bölgesi
2. Göce tarhanası (top tarhana)	Ankara, Maraş, Muğla, Aydın
3. Top tarhana	Isparta
4. Trakya tarhanası	Kırklareli, Edirne, Tekirdağ
5. Ak tarhana	Kütahya
6. Süt tarhanası	Çanakkale
7. Üzüm tarhanası	Tokat
8. Tatlı tarhana	Malatya
9. Kıymalı tarhana	Trakya yöresi
10. Kiren tarhanası, Kızılıcak tarhana, ekşi tarhana	Kastamonu, Kütahya, Bolu, Bursa, Zonguldak
11. Beyşehir tarhanası	Konya
12. Göçmen tarhanası	Marmara bölgesi
13. Yaş tarhana	Kastamonu, Eskişehir, Çankırı
14. Şalgamlı tarhana	Kahramanmaraş
15. Pancarlı tarhana	Kastamonu

Tablo 1: Yöresel tarhanalar. (Çekal ve Aslan, 2017: 130).

Uşak Tarhana'sının Anlatısı

Sözlü kültüre ait hemen her verimde, onun ortaya çıkışını, ilk hâlini anlatan yaratmalar mevcuttur. En genel ifadesiyle köken efsanesi² olarak nitelenen bu anlatılardan biri de çalışma alanımız olarak belirlendiğimiz Uşak tarhanasının köken efsanesidir. Bu bağlamda *Tarhana Baba* tarhananın köken mitini şu şekilde ifade etmektedir:

Padişah tebdili-i kıyafet ediyo ya bana aferin diyosunuz ama çok yaşa diyosunuz ama benim Aşa Hanım Fatma Hanım veya Hasan Ağa Memed Ağa ne yiyo içiyo diyo tebdil-i kıyafet ediyo kapıyı takırdatiyo benim garnım aç diyo paşa şey padişah. Ben yemek yicem diyo onların ne yediğini anlamak istiyorum. Dar zamanda geldin ama diyor padişah olduğunu bilmiyor tanrı misafiriyim diyor. Dar zamanda geldin ama gel diyor içeri buyur ediyor. En güzel yemeği tarhana çorbası. Tarhana içiriyor ona. Tabi bugünkü tabiriyle konuşuyorum ben. Padişahın çok hoşuna gidiyor. Dar zaman dedin ama ne güzel bir yemek yedim karnımı doyurdum diyor. İkinci gün gene gidiyor padişah. Dar zamandayım demiştin ama benim çok hoşuma gitti diyor. Aşa Hanım, Fatma Hanım veya teyze, ana ben ondan bi daha istiyorum diyor. Dar hane, darp hane dar zamanda geldin derken tarhananın adı belirleniyor. Darhane. Dar zamanın en güzel yemeği ve tarhana oluyor ve sen bu padişahın yediği tarhanayı bunu diyosun bugün ben işte şöyleyim böyleyim (K.K.1).

Bu anlatıdan hareketle şu tespitte bulunulabilir; tarhananın toplumun hemen her kesiminden bireylerin sofrasında olması, tarhananın zihin dünyasında darlık, kıtlık, yokluk gibi anlamları bünyesine almış olduğunu ifade eder. Bu da anlatıda "dar" kelimesi etrafında izah edilir. Buna ek olarak da saray erkânı gibi yüksek kesimin de bu yemeğe teveccüh göstermesi, tarhananın günümüz Türk insanının tamamına hitap eden bir yiyecek olduğunu anlatmaktadır.

Uşak Tarhanası'nın Yapımı ve Sunumu

Uşak tarhanası, buğday unu, tam yağlı yoğurt, kırmızıbiber, soğan, domates ve nanenin karışımı ile hazırlanan hamurun en az 21 gün fermente edildikten sonra, temiz bez üzerine serilerek ve belli aralıklarla boyut küçültülerek gölgede kurutularak yapılmaktadır. Uşak tarhanasının sunumunda isteğe göre farklı malzemeler de kullanılır. Turp, limon suyu ve zeytinyağı ile lezzetlendirilir. Ayrıca çiğ pırasa ikiye üçe ayrılır. Turp ve pırasa tuza banılarak yenir. İsteğe göre çorbanın içine kavrulmuş kıyma da eklenir. Bunların yanında *Tarhana Baba* isimli işletmede klasik olarak haşlanmış nohut ve turşu da tarhanayla birlikte servis edilmektedir. Kaynak kişimiz de şu bilgileri vermiştir: "Acı, tatlı var ve tarhananın içersinde domat, biber, soğan, nane, yoğurt, sarı sert buğday unu. Yani her tarhanaya her un girmez ve bunlar bizim bir usulümüz vardır. Fabrikasyon değil. Annenin üç hafta uğraştığı bir de zamanında, mevsiminde yani 12 ayda değil. Senenin 4 ayında 5 ayında imal olan bir özelliktir bu ve üç haftada yapılır" (K.K.1).

Uşak tarhanasının sunumunda yörenin geleneksel kaşığı ve köy ekmeği de kullanılmaktadır. Buradaki temel amaç, tarhanayla birlikte yine Uşak mutfağının geleneksel unsurlarını misafirlere tanıtmak ve sevdirmektir.

Uşak Tarhana'sının Markalaşma Süreci

Dünyanın son yüzyılına damgasını vuran küreselleşmeyle birlikte pek çok alanda önemli değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Bu değişim ve dönüşümlerden kentler de nasibi almış bir başka ifadeyle modern çağın gereklerine ayak uydurmaya başlamıştır. Bu noktada önemli olan unsurlardan biri de kentlerin, rekabet yaşadıkları pazarda rakiplerden farklılaşarak, yatırımcı, ziyaretçi ve sakinleri çekebilecek stratejiler geliştirmeye çalışmalarıdır. Kentlerin markalaşması bu süreçte önemli bir farklılaşma aracı olarak değerlendirilmektedir (Beyaz ve Boyraz, 2018:438). Peki, kent markalaşması ne demektir? Kent

² Konu hakkında W. Bascom'un Folklor'un Biçimleri: Nesir Anlatılar isimli makalesi önemlidir. Zira bu çalışmada Bascom mit, efsane ve masal türlerini karşılaştırırken tür, inanma, zaman, yer, kabul ediliş tavrı ve temel karakter bağlamında meseleye değinir ve mit ile efsane arasındaki farkı zikredilen bu başlıklar altında ele alır. Biz de bu çalışmadan hareketle, tarhananın kökeni ile ilgili anlatmaya köken efsanesi demeyi uygun bulduk.

markalaşması, kentlerin sahip olduğu güçlü ve olumlu yönleri ile kentin karakteristik özelliklerini hedef kitleye yayarak, rekabet avantajı sağlamayı amaçlayan bütünsel ve kapsamlı bir süreç olarak tanımlanmaktadır (Kavaratzis ve Ashworth, 2006: 22-23'den akt. Beyaz ve Boyraz, 2018: 439). Bu anlamda çağdaş kentlerin rekabete girdikleri diğer kentlerden farkını ortaya koymalarının en önemli unsurlarından biri de o kentle özdeşleşen imge mekânları yaratmaktır. Bu aslında bir bakıma kültür ekonomisi yaratmak anlamına gelmektedir. Kentlerin geleneksel bilgi belleğinden beslenilerek yaratılan değerlerden (kültürel ürün ve hizmet) oluşan bu ekonomi (Özdemir, 2018: 9) küreselleşen dünyada farkındalık yaratan rekabet unsurlarından biri hâline gelmiştir.

Çalışma alanımız olarak belirlediğimiz *Tarhana Baba* isimli mekân da kültür ekonomisi bakımından Uşak İline önemli katkılar yapmaktadır. 1974 yılında üretime başlayan Tarhana Baba, ancak 2000'li yılların hemen başında itibaren kurumsal bir kimliğe kavuşarak önce Türkiye genelinde ardından da ülke dışına ihracat yapar. Bu hususta kaynak kişimiz şunları ifade etmektedir; "İmalatımız 74'ten beri ama 20-25 senedir, 43-44 senedir yani 50 senedir kendimize göre bir firmayız ama 20-25 senedir çocuklarımız bayrağı eline aldıktan sonra biraz daha ileri gittim biraz daha Türkiye'de tanındı" (K.K.1). Şehirle özdeşleşen bir diğer sembol Anadolu Seyahat ve onun dinlenme tesisi olarak kullandığı Anadolu Mola isimli iş yerinde de *Tarhana Baba* ürünleri satılmakta, bu da markanın markalaşma sürecinde önemli katkı yapmaktadır. <https://www.tarhanababa.com/> adlı web sayfası üzerinden hem tanıtım yapmakta hem de geri dönüşleri sağlamaktalar. Mustafa Yeldanlı, 2011 yılında Kültür Bakanlığı'nın davetlisi olarak Berlin'de düzenlenen Gıda ve Turizm Fuarı'nda tarhanayı tanıtmıştır. 2017 yılında Kültür Bakanlığı'nun desteğiyle Yaşama Dokunanlar Platformu'nun İstanbul Cevahir Otel'de düzenlediği "Türkiye Kültür Ürünleri Oskar Ödülleri" yarışmasında Uşak Tarhana Baba firması Uşak tarhanasıyla oskar ödülünün sahibi olmuştur. 2018 yılında da Uşak Valiliği tarafından kurulan bir komisyonla tarhana Somut Olmayan Kültürel Miras unsuru olarak envantere kaydedilmek üzere alt komisyona gönderilmiştir. Böylelikle Uşak tarhanasının uluslararası alandaki tanınırlığı için önemli bir adım atılmıştır.

Bu bağlamda Tarhana Baba isimli iş yeri kent imgesi noktasında öne çıkmaktadır. Kevin Lynch'nin ifadesiyle kent imgesinin üç önemli bileşeni vardır; kimlik, yapı ve anlam. Lynch'e göre bu üç unsur birbirinden ayrılmaz ve iç içe bir şekilde bulunarak kent imgesini oluşturmaktadır (Lynch, 2018: 7-8). Bir başka ifadeyle kentin kimliğine, kentin ruhuna ve yaşam tarzına uygun alanlar, mekânlar ya da semboller birer imge hâline dönüşmektedir. Tarhana Baba isimli iş yerini bu anlamda değerlendirdiğimizde, bu mekânın gerek kuruluş amacıyla gerekse de yöresel ürünlerin icra ve sunumlarını geleneksel yöntemlerle devam ettirmeye çalışması neticesinde Uşak ilinin imgelerinden biri hâline geldiğini görmekteyiz. Burada elbette akla şu soru gelmektedir; kent imgesi olmak Tarhana Baba için ne ifade etmektedir? Tarhana Baba isimli iş yerinin sahibi Mustafa Yeldanlı'ya göre bu kendi şehrinin tanıtımına verebileceği en büyük ve en değerli katkıdır. Bu amaçla 1974'ten beri Uşak tarhanasını yerel ve evrensel ölçekte anlatmayı kendine birincil hedef olarak seçmiştir. Kürselleşen dünya düzeninde bireylerin ve şehirlerin rekabeti göz önüne alındığında kentlerin bilhassa ekonomik alanda kendilerine yer edinebilmelerinin yolu arz-talep ilişkisi denkleminde kendi marka değerlerini yaratmaktan geçmektedir. Bir anlamda kentin ruhunu yansıtan her üretim bunu sağlamaktadır. Bu noktada bütün bileşenler ele alındığında (gelenek ve ekonomi, üretim ve sunum gibi) Tarhana Baba yarattığı marka değeri ile Uşak'ı temsil eden bir kent imgesi olmuştur.

Sonuç

Toplumların geçirdiği siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel anlamdaki değişim ve dönüşümlerin ya da bir tezahürü olan kentler, tıpkı kültür gibi dinamik bir yapı sergilerler. Bu anlamda toplumların tarihî yolculukları inşa ettikleri kentlerle doğru orantılıdır denebilir. Bir başka ifadeyle toplumlar, inşa ettikleri kentler nispetinde kültür tarihi içerisinde yerlerini almaktadır. Kentin bu varoluşsal özelliğini fark eden sosyal bilimciler son dönemlerde dikkatlerini buraya çevirmişler ve kent-kültür ilişkisini konu alan disiplinlerarası çalışmalara yönelmişlerdir. Bu disiplinlerden biri de halk bilimidir. Halk bilim uzmanları-

nın başka bilimsel disiplinlerle yakınlaşması neticesinde insan ve kültür üzerine yapılan çalışmalarda derinlikli analizler ortaya konulmuş ve buna istinaden de başlangıçtaki halk kavramı değişmiştir. Değişen halk kavramıyla birlikte konu üzerinde çalışan bilim insanları halkı kırsalda aramayı bırakıp insanın var ettiği her alanda ürettiği halkbilgisi ürünleri üzerinde çalışmalar yapmaya başlamıştır. En genel hâliyle insanın kentte yarattığı halkbilgisi ürünlerini inceleyen kent folkloru bu nedenlere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Görece, yeni sayılabilecek bu referans neticesinde de kent, kent folkloru, üretim, imaj gibi kavramlar üzerinde ülkemizde de önemli çalışmalar yapılmaktadır. Biz de bu bağlamda yaşadığımız şehrin imaj mekânlarından birisi olan Tarhana Baba isimli iş yerini kent folkloru bağlamında inceledik.

Bu çerçevede *Tarhana Baba*, Uşak kent folkloru imgesi hâline gelmiş bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarhana, yüzyıllardır Türkler başta olmak üzere birçok millet tarafından yapılmış olup özellikle konar-göçer hayat tarzında kurtarıcı bir besin kaynağı görevini görmüştür. Türkiye'nin her yöresinde farklı yapılaş şekilleriyle varlığını sürdüren tarhana, yaptığımız derleme sonucunda Uşak'ta coğrafi işaretini ve oskar ödülünü Mustafa Yeldanlı ile daha ileri bir seviyeye taşımıştır. Türk halkına tarhanayı unutturmamaya ve yemek kültürümüzü popüler kültürün etkisi altında kalmadan bu güne ulaştırma gayretini göstermektedir. Buna ek olara da "tarhana"yı dünyaya tanıtmayı amaçlamaktadır.

Mustafa Yeldanlı, tarhananın sadece Uşak'a ait olmadığını, aslında tüm Türkiye'nin sahip çıkması gerektiğini savunmuştur. Mekânın içine girince annelerden sonra ikinciyiz yazısıyla müşterilerini karşılamakta ve mevsiminde çıkan malzemelerle yapılmasından dolayı iddialı olduklarını söylemektedir. 21 gün fermenteli kalan tarhana, özellikle sarı sert buğday unuyla yapılmaktadır. Bu işi çocukları Serdar ve İsmail Yeldanlı ile yürüten Mustafa Yeldanlı 2011 yılında Kültür Bakanlığı'nın davetlisi olarak Berlin'de düzenlenen Gıda ve Turizm Fuarı'nda tarhanayı tanıtmışlardır. Uşak, tarhanasıyla kültürel belleğimizde var olmuş, *Tarhana Baba* ile de imgelenmiştir. Geçmişten geleceğe, değişim ve dönüşüm ile beraber tarhana ve dolayısıyla üretim ve sunum yeri olan *Tarhana Baba* Uşak ilinin hafıza mekânıdır. Somut Olmayan Kültürel Miras üzerine yapılacak envanter listesine girmesi gündemde olan *Tarhana Baba* şehrin tanıtımına önemli oranda katkı sağlamaktadır. Son olarak kent folkloruna, yalnızca kentin gündelik hayatında var olan kültürel pratikler olarak değil aynı zamanda geleneksel kültür unsurlarının kentte yeniden üretimini de kapsayan geniş bir yaklaşımla bakılması gerektiğini vurgulayalım. Tarhananın Türk kültür tarihi içerisindeki serüveni ve Uşak özelindeki Tarhana Baba temsilindeki yeri, bu yaklaşıma bir örnek olacaktır kanaatindeyiz.

Kaynaklar

- Aça, Mustafa, (2018). "Kent Folkloruna Yöneliş ve Trabzon Kent Kültüründe Pazarcı Folklorunun Yeri". *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 17/1: 74-91.
- Avcı, Cevdet. (2021). "Kent ve İmge: Televizyon Dizilerinde Gaziantep Simülasyonu". *Millî Folklor*, 17/130: 96-109.
- Bascom, William. (2003). "Folklorun Biçimleri: Nesir Anlatılar. (çev. R. Nur Aktaş vd.). *Millî Folklor*, 8/59: 76-95.
- Beyaz, Rafet ve Boyraz, Elif. (2018). "Kent Kimliği, Kent İmajı Ve Kent Konumlandırma İlişkisi Kapsamında Kentlerin Markalaşma Süreci: Erzurum İli Örneği". *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of Turk Islam World Social Studies*, 5/18: 437-455.
- Çekal, Nurten ve Aslan, Bahar. (2017). "Gastronomik Bir Değer Olarak Tarhana ve Coğrafi İşaretlemede Tarhananın Yeri ve Önemi". *Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi*, 1/2: 124-135.
- Derdiçok, Nükte. (2023). Kent ve Kadın Türk Kültüründe Gün Olgusu. Çanakkale: Hars Akademi Yayınları.
- Doğan, Nuh. (2016). "Otomobil-severlerin Dili: Bir Toplumsal Dil Türü ve Kent Folkloru Örneği". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 26: 266-293.
- Duman, Mustafa. (2022). "21. Yüzyılda Türk Halk Bilimi Araştırmalarında Yeni Yönelimler: Tespitler ve Öneriler". *SOBİDER*, 9/60: 254-267.
- Dundes, Alan. (1998), "Halk Kimdir". (çev. Metin Ekici), *Millî Folklor*, 5/37: 139-153.

- Dundes, Alan. (2010), "Folklor Nedir". (çev. Gülay Aydın). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. Ankara: Geleneksel Yayınları, 16-19.
- Ekici, Metin ve Fedakar, Pınar. (2014). "Gelenek, Aktarma, Dönüşüm ve Kültür Endüstrisi Bağlamında Nazar ve Nazar Boncuğu". *Millî Folklor*, 26/101: 40-50.
- Gök vd. (2017). "Gastronomi Alanında Maraş Tarhanasının Değerlendirilmesi". *Aydın Gastronomy*, 1/1: 61-70.
- Güler, Mutlu Buket. (1993). *Çukurova Bölgesi Tarhanalarının Üretim Yöntemleri, Özellikleri ve Tarhana Üretiminde Soya Unundan Yararlanma Olanakları Üzerinde Bir Araştırma*. Çukurova Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Adana.
- Günay, Umay. (1987). "Folklor Nedir?". *Türk Folkloru Araştırmaları*, 23-30.
- Kazan Işıl. (2016). "Bursa'da İkametgâh Hareketliliği ve Küreselleşme Bağlamında Tartışma", *Kent Kültürü ve Kentlilik Bilinci Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (ed. G. Atanur ve M. Yaman). Bursa: *Revizyon Matbaacılık*, 46-59.
- Keleş, Ruşen. (1980). *Kentbilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları.
- Lynch, Kevin. (2018). *Kent İmgesi*. (çev: İrem Başaran). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Metin, Ezgi (2006), "Kent Folkloruna Bir Örnek: Doktor Folkloru", *Millî Folklor*, 9/71: 34-38.
- Oğuz, Mehmet Öcal. (2001). "Kentlerin Oluşumu ve Gelişimi Süreçlerinde Türk Halkbilimi". *Millî Folklor*, 7/52: 46-49.
- Oğuz, Mehmet Öcal. (2002). "Halkbilimi Çalışmalarında İmgeleri Öne Çıkarmak". *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oğuz, Mehmet Öcal. (2007). "Folklor ve Kültürel Mekân". *Millî Folklor*, 10/76: 30-32.
- Özçelik, Ayşe Özfer ve Özdoğan, Yahya. (2007). "Tarhananın Türk Beslenme Kültüründeki Yeri ve Önemi". *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (ICANAS 38)*, 10-15.
- Özdemir, Nebi. (2018). "Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 18/1: 1-28.
- Siyamoğlu, Bahriye. (1961). *Türk Tarhanalarının Yapılışı ve Terkibi Üzerinde Bir Araştırma*. İzmir: Ege Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, Ege Üniversitesi Matbaası.
- Yıldırım, Dursun. (1991). "Türk Folklor Araştırmalarının Problemleri". *Millî Folklor*, 2/11: 13-20.

Kaynak Kişi

K.K.1: Mustafa Yeldanlı, Uşak 1938, İlkokul, Esnaf.

İnternet Kaynağı

URL-1: <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 10.08.2023)

“YEREL”İN “KÜRESEL”E TRANSFERİ SÜRECİNDE KENTLER ARASI GASTRONOMİ REKABETİ

Ahmet Şükri SOMUNCU*

Giriş

Son yıllarda küreselleşen dünyanın hızla bir tek tipleşmeye doğru gittiği bilinmektedir. Aynı zamanda insanlar bu hızlı tek tipleşme içerisinde yerelliği özlemekte, merak etmekte ve aramaktadır. Halk bilimi araştırmaları da bu bağlamda yeni boyutlar kazanmaktadır. Halk bilimi alanına giren kültür öğeleri eskiden “yaşatmak için saklamak” amacıyla derlenirken artık “yaşatmak için yaymak” fikrinin etkisiyle uygulamalı bir görünüm almıştır (Oğuz, 2002: 8). Küreselleşme kavramı batı dillerinde temel olarak “bir şeyi dünya ölçeğinde kılma, dünyaya mal etme” karşılığı olarak kullanılmıştır. Bizde olanın diğer ülkelere / milletlere aktarılması, onlarda olanların ise tarafımızca alınmasına küreselleşme denilmektedir¹ (Oğuz, 2002: 11). Geline nokta ulusal ve küresel kültürde geneli yerelleştirme süreci söz konusudur. “Ulusal Kalıt” kavramı etrafında değerlendirildiğinde millî kimliği meydana getiren maddi-manevi tüm unsurları (Oğuz, 2002: 12-13) bu sürece dâhil etmek mümkündür. Yemek de tüm boyutlarıyla millî kimliği oluşturan unsurlar arasında yer alır. Yemek eylemi ve yiyecekler insanların varlığı için vazgeçilmez unsurlardır. Tarih boyunca insanoğlu bu önemin bilinciyle yiyecek uğruna göç etmiş, toprak arayışına girmiş, savaşlar yapmış, topraklar ele geçirmiştir. Sulak arazi arayanın da otlak veya ova arayanın da amacı aynıdır: Yiyecek temin etmek. Bu durumda tarihten günümüze kadar yiyecekler etrafında bir kültür dünyasının oluşması da doğaldır. Her topluluk kendi düşünce dünyasını ulaşabildiği veya ürettirdiği yiyeceklere yansıtılmış ve yeni bir yorum ortaya koyarak o ürünü yeniden yaratmıştır. Aynı ürünlerle farklı yiyecekler yapabilmeye yeteneğine sahip olan insanlar birtakım benzerlikler etrafında buluşmuş, o benzerliklere de sınımsız sarılmıştır. Bunun sonucunda söz konusu yiyeceğe bir isim vermiş, o yiyeceğin nasıl yapılabileceğini veya nerede yapılabileceğini anlatmıştır. Bu bir kültürel sahiplenme örneğidir. Başka bir coğrafyada benzer bir ürün ortaya koyan topluluk da aynı süreçlerden geçerek o ürünü sahiplenmiştir. Zamanı kesin olarak bilinemese de bu ürünler günümüze kadar kendi çizgisinde ulaşmış ve bir rekabet ortamı oluşturmuştur. Bu durum ise kültürel bir rekabet örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu izahatın örnekleri Türkiye’de çoktur. Söz gelimi temel malzemesi her yerde aynı olan bir pideye onlarca isim verilmiştir. Bu isimler iyi irdelendiğinde ve biraz derine inildiğinde ise birçok kültürel ve toplumsal unsur görmek mümkündür. Nitekim Özdemir de Türkiye’nin çeşitli bölgelerinde yiyecek ve içeceklerle karşı bir sahiplenme duygusunun bulunduğu dikkat çekmektedir. “Yemek milliyetçiliği olarak bilinen, hazırlanmış gıdalarda olduğu gibi doğal ürünlerde de kendini hissettiren bu duygu, daha kaliteli ürün yetiştirme ve daha lezzetli yemekler hazırlama güdüsünü beslemektedir.”

* Doktora Programı Öğrencisi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Nevşehir/Türkiye. somuncu-777@hotmail.com ORCID: 0000-0001-6177-8842.

¹ Oğuz, dünyada küreselleşmenin batı kültürü ve Hristiyanlık üzerinden tek tipleştiğini, “alma ve verme” dengesinin kurulmadığını ifade eder (2002: 11).

Ülkeler ve şehirler arasında yemeklerin sahiplenilmesi bununla birlikte söz konusu mutfak ürünlerinin yarıştırılması bilinmektedir (Özdemir, 2020: 97).

Yiyecekler üzerinden oluşan bir ortak hafızadan bahsedilebilir. Nitekim yemek kültürü toplumdaki tüm farklılıklara rağmen insanlar arasında ortak bir bağ oluşturabilmektedir (Kanbir, 2021: 909). Mutfağa ait gelenekler veya yemekler ayrı ailelerde ve soylarda birlikteliği sağlamaktadır. Bazı yemek tarifleri ve âdetleri ailenin tarzını sürdürmesini sağlar ki bu da kültürün aktarılması, devamlılığı için önemlidir (Goode, 2005: 174-175). Yemeğin çiğ hâlden pişip tabağa koyulmasına kadarki süreçlerin her biri sosyal statüyü, güç ilişkilerini ve grup kimliğini belirleyen bir unsur olarak görülmektedir (Goode, 2005: 176). “Kimliğin kurulmasında birincil araç” olan kültür toplumu şekillendirir ve soyut-somut unsurlarla topluma yön verir. Yemek kavramı da kültür dairesi içinde toplumsal hedeflerin gerçekleşmesi yolunda bir düzenleyici konumdadır (Sağır, 2016: 2).

Yemeğe sadece biyolojik ihtiyacımız merkezinde değil, kültürel ve millî özellikleri yansıtması yönünden de bakılmalıdır. Çünkü hayatını idame ettirebildikten sonra insanoğlu yeme eylemine ve yiyeceklere çeşitli anlamlar, işlevler yüklemiş ve sonucunda yiyecek etrafında bir kültür dünyası oluşmuştur (Somuncu, 2023: 143). İnsan vücudu için gerekli olan yemek, fiziksel, ruhsal ve zihinsel açıdan sağlıklı olmanın temel koşuludur; bunun yanı sıra kültürel, dinî ve coğrafi özelliklerle donanmış kültürel kodlar bütünüdür (Öğüt Eker, 2018: 171). Yiyecekler; bir yörenin, ilçenin, ilin veya bölgenin bazı özelliklerini yansıttığı gibi bunların bir simgesi hâline de gelebilmektedir. Nitekim Türkiye’de de hemen hemen her ile veya ilçeye özgü olduğu düşünülen yiyecek veya içecekler vardır. Bunların büyük bir çoğunluğu coğrafi işaretli ürün olarak tescillenmiştir. Bu ürünlerin çıkış noktasına bakıldığında yöreselliğin öne çıktığı görülmektedir.

Kültür tarihinde bütün dünyada olduğu gibi Türkiye’de de hiçbir zaman yöresel ürünler önemini kaybetmemiştir (Orhan, 2010: 244). Hatta yöresele ve kırsala araştırmacılar tarafından da ilgi gösterilmiş, “kent” ulusal kültürü yok eden veya yozlaştıran bir konuma yerleştirilmiştir. Oğuz, bazı araştırmacıların kır ve köyü bu olumsuz süreçte direnen bir sembol olarak gördüklerini ifade etmekte ve bunun doğru bir yorum olmadığını söylemektedir. (Oğuz, 2002: 17). Nitekim daha sonra “kent folkloru” kavramı üretilmiş, bu çerçevede çalışmalar yapılmıştır. Kente dair birçok kültürel unsur folklorun kadrosunda yer almıştır.² Kırsal kökenli “dilden kulağa” seslenen sözel ürünlerin yanı sıra kentte gelişen “elden göze” hitap eden sanat ürünleri, halk bilimi sınırları içine girmiştir (Oğuz, 2002: 19). Mutfak kültürü de kent folklorunun elden damağa hitap eden veya elden damağa kadarki süreçleri içeren bir alan olarak ifade edilebilir. Kent folkloru sınırları içinde yer alan mutfak kültürü, ayrıntılar ihmal edilmeden bütün olarak ele alınmalıdır. Yapılan çalışmalarda ise bazı sorunların olduğu Oğuz tarafından dile getirilmektedir. Ülkemizde kültürel çalışmaların başlıca sorunu imge oluşturmama veya var olan imgeleri kullanamama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun sonucunda kültürel öğeler veya imgeler küresele taşınamamaktadır. Folklorun var ettiği ortak belleğin ve paylaşılan deneyimin başka milletlerce iyi değerlendirildiği bir gerçektir. Söz gelimi Fransız Mutfağı, Çin Mutfağı, Japon Mutfağı gibi kavramlar bu yolla vücuda gelmiştir. Bu sayede söz konusu milletlerin kültürü küresel arenada yayılmış aynı zamanda ekonomik ve sosyokültürel alanlarda da gelişme sağlanmıştır (Oğuz, 2018: 84). Türk kültüründe de *yemek kültürü ve beslenme alışkanlıkları* tarihten günümüze kadar sürekli bir gelişim ve değişim göstermiştir (Göde vd. 2021: 216). Yemek kültüründeki zenginliğin kökenleri tarihî bilgiler ışığında düşünülebilir. Türklerin Orta Asya’dan Anadolu’ya geldikleri süreçle birlikte dünya üzerindeki birçok milletle olan ilişkisi, büyük devletler yıkıp kurmaları söz konusu zenginliği sağlayan etkenler olarak değerlendirilebilir.

Son dönemde ise Türkiye’de yemek, moda durumuna gelmiştir. Yazılı basında, sanal ortamda ve televizyonlarda yemekle ilgili birçok içerik bulmak mümkündür. Televizyonlarda yemek yarışmaları da epey yaygınlaşmış durumdadır. Hız ve teknoloji çağında yemek pişirmeye ayrılan vaktin çok azalması

² Küreselleşme birçok bilim dalında yöntem değişikliğini zorunlu kılmıştır. Yeni gelişmelerin ortaya çıkardığı yeni kültür ortamları da köylü-şehirli ayrımını ortadan kaldırmıştır (Aslan, 2020: 78). Bu nedenle kent folkloru çerçevesinde yapılan çalışmaların içinde aslında kırsala ait öğeler yine yer almaktadır. Kent folklorunu tamamen kırsal yörelerin folklorundan arınmış olarak düşünmek mümkün gözükmemektedir.

veya buna hiç vakit bulunamaması bahsedilen gelişmelerin bir nedenidir (Samancı, 2021: 106). Bununla birlikte gastronomi küreselleşen günümüz dünyasında “başta turizm gelirlerini artırmanın bir yolu olmakla birlikte, diğerini / ötekini tanımak, etkilemek için önemli bir araç haline gelmiştir” (Fidan ve Alibekiroğlu, 2022: 833).

Geleneksel yemek kültürü yemeğin fizyolojik bağlamdan çıkıp kültürel bir görünüme geçmesidir. Coğrafyanın özellikleriyle şekillenen yiyecekler atalardan öğrenilen bilgilerle belirli aşamalardan geçirilir ve bir ürün hâline getirilir. Söz konusu yiyecekler toplum tarafından onaylanır, yaşatılır, yöresel veya ulusal kimlikle anılabilir. Nihayetinde ise kendine bir kimlik bulur ve kendini gösterecek bir alan yaratır (Alpyıldız, 2022: 313). Söz gelimi bazı yemekler bazı özel günlerle özdeşleşebilmektedir. Yöreden yöreye değişiklik gösterse de Ramazan ayı, kandiller, bayramlar, geçiş dönemleri, eğlence ortamları gibi yemeğin kendine yer bulduğu alanlar bilinmektedir.³ Bir yemeği yapan toplum o yemeğe düşünce dünyasını yansıtmakta, toplumun ve bireyin öğrettiği mutfak kültürü de bireysel ve toplumsal izler, benzerlikler veya farklılıklar taşımaktadır.

Yöresel ürünlerin önce ulusal daha sonra küresel platformlarda kendine yer bulabilmesi için coğrafi işaret ile tescilin önemi büyüktür. Coğrafi işaretler ilk kez AB ölçülerine göre 1992’de ortaya konmuştur. Bazı ürünler korumaya alınmıştır ve bunlar gıda piyasasında en çok talep edilen ürünlerdir. Türkiye’de ise yerel değerlerin korunması, ilk kez 1995’te yürürlüğe giren coğrafi işaretlerin korunması kanunu ile gerçekleştirilmiştir (Orhan, 2010: 246).

Kültürler arasındaki hızlı geçişlerin, kültürel aktarımların olduğu günümüzde kültürel devamlılığın saklanması / korunması değil, yayılması elzemdir. Bu yüzden yerele çok odaklanmak, kırsala yoğunlaşmak kültürel yok olma süreçlerini de beraberinde getirebilir. En azından yerelden ulusala ulusaldan küresele uzanmanın yolu bu değildir⁴ (Oğuz, 2002: 20). Yereli ulusala ve sonrasında küresele dönüştürme sürecinde en iyi yollardan biri coğrafi işaretlerdir. Coğrafi işaretler yerel bir unsura çağdaş etiket vurmakta tanınırlığı, ulaşılabilirliği artırmaktadır. Halk bilimi öğelerinin dar kapsamlı ortam veya mekânlardan çıkarılıp sosyal gelişme sürecinin bir unsuru durumuna getirmek uygulamalı halk biliminin işidir⁵ (Oğuz, 2002: 27). Coğrafi işaret de bir ürünü dar kapsamlı ortamdan çıkarıp ulusal ve küresel arenaya transfer etmektedir. Bu süreçte coğrafi işaretlerin yüklendiği görevler beş başlıkta toplanmaktadır: Koruma aracı, pazarlama aracı, kırsal kalkınma aracı, ekonomik bir denge oluşturma aracı, bilgi aracı (Kan ve Gülçubuk, 2008: 61). Yerel unsurların dünyaya yayılmasında rolü olan coğrafi işaretler başta kültür ekonomisi olmak üzere kültür turizmi ile de ilgili bir sistem olarak tarif edilmektedir (Özdemir, 2012: 236).⁶

Dijitalleşmenin arttığı günümüz dünyasında geleneksel Türk yemek / mutfak kültürü, kültürel aktarımın, değişimin ve dönüşümün kuşaklararasılık çerçevesinde yorumlanabileceği bir sahadır (Alpyıldız, 2022: 311). Bu değişim ve dönüşüm mutfak kültürü öğelerinde de görülmektedir. Bir ürün benzer malzemelerle farklı kentlerde üretilmekte ve aralarında bazı farklılıklar da görülmektedir. Kentlerin ürünlere coğrafi işaret alması, diğer kentlerle rekabet ortamına girmesi dijitalleşmenin getirdiği değişim içinde düşünülmelidir.

Bu çalışmada bazı illerle anılan ve coğrafi işaretle tescillenen yiyecekler kent folkloru bağlamında değerlendirilecektir. Coğrafi işaretle tescillenen mutfak ürünleri bazı kentler arasında rekabet ortamı oluşturmuştur. Söz konusu kentlerdeki ilgili ürünlerin üreticisi, satıcısı ve sivil toplum kuruluşu temsilcilerinin bu duruma bakış açısı, internet ortamından tarama yapılarak tespit edilmeye çalışılacaktır.

³ Gastronomi kentlerinden Gaziantep’te özel gün yemekleri üzerine yapılan çalışmada özel gün yemeklerinin aşamalarından ve işlevlerinden bahsedilmekte ve bunların Gaziantep kültürünü nasıl yansıttığını ortaya koymaktadır. Yemeğin kendine nasıl ifade alanı bulunduğunu gösteren bir çalışma olarak zikretmek yararlı olacaktır (Fidan ve Özcan, 2019).

⁴ Çalışmamızın başlığında yer alan “yerelin küresele transferi” ifadesine Oğuz’un söz konusu çalışmasından hareketle yer verilmiştir. Bk. Oğuz, 2002.

⁵ Başka bir çalışmada Oğuz, halkın uygulamalı halk bilimine bir ihtiyacın olduğunu ve bunun anlaşılması gerektiğini de ifade etmektedir. “Kadayıf yemek istiyorsan İstanbul’a gel”, “baklava yemek istiyorsan Gaziantep’e gel”... diyen halkın sesi dikkate alınmalı ve bu davetler folklor araştırmalarında şovenistlik olarak yorumlanmamalıdır (Oğuz, 2018: 85).

⁶ Kültürel imgeler, kent imgeleri, coğrafi tescil, tüketim kültürü gibi önemli birçok kavram hakkında geniş bilgi için söz konusu esere başvurulabilir: Özdemir, 2012.

Yiyeceklerin “yöreselden küresele” uzanan serüvenleri ve bu serüven sırasında yerel halkın söz konusu kültür ögesine bakışı irdelenecektir. Çalışma sonucunda halk gastronomisi, yöresel lezzetler, coğrafi işaretler etrafında tartışmalar yapılarak yemek kültürü-kent folkloru ilişkisinin incelenmesi uygulamalı halk bilimi kapsamında değerlendirilmesi, gastronomi turizmi çalışmalarına malzeme sunup katkı sağlanması amaçlanmıştır. Belli şehirlere özgü olarak anılan bazı yiyeceklerin nasıl sahiplenildiği, yiyecekler üzerinden nasıl bir kimlik yansıtıldığı da dikkatlere sunulacaktır. Tüm bunlar üzerinden halk mutfağının veya halk gastronomisinin yüklendiği işlevler konusunda yorum yapmak mümkün olacaktır.

Büryan Kebabı Rekabeti

Farsça biryân sözcüğünden gelen büryan kebabı “tandırda susuz pişirilen bir kebab türü; büryan kebabı; süt kuzusunun veya oğlağın iyice temizlendikten sonra toprağın altındaki taş kuyuya sarkıtılarak kendi yağında kızartıldığı bir kebab türü” (Güncel Türkçe Sözlük, 2023) olarak açıklanmaktadır. Mahreç işareti ile tescillenen⁷ Siirt Büryan kebabı ile Bitlis Büryan kebabı arasında süregelen bir rekabet vardır. Her iki kebab da mahreç işareti ürünüdür fakat Siirt bu işareti 2003 yılında almıştır. Bitlis ise 2021 yılında mahreç işareti ile kebabını tescil ettirmiştir. Bu durum kebab ustaları veya halk tarafından bilinmekte ve rekabetin bir boyutu olarak konuşulmaktadır. İki kebab arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri belirtmekte yarar vardır. Siirt büryanı “Kuzu veya keçi eti, 3 metre derinliğinde 80 cm. çapında etrafı ateş tuğlasıyla örülmüş kuyuda odun yakılarak oluşan közde, dumansız ortamda kemikli ve kemiksiz olarak pişirilir. Büryanın ısıtılması ise odun yakılan taş fırında yapılır” (URL 1). Bitlis büryanı ise “yöresel olarak hevr denilen tekenin eti kaya tuzu ile tuzlanıp dilimlenerek sonrasında kor hâline getirilmiş tandıra konulan su dolu kabın üstüne çengellerle sarkıtılarak ve üstünün de hava almayacak şekilde kapatılarak pişirilen yöresel bir yemek” olarak tanımlanmaktadır⁸ (URL 2). Büryan kebabının etinden başlayarak pişirilmesine ve hatta sunumuna kadar bazı farklılıklar, bu iki il arasında rekabet konusuna dönüşmüştür. Siirtli bir büryan ustası “Kimse ben işimi kötü yapıyorum demez ama gerçekten Siirtli ustalar işlerinin hakkını verir. Başka bölgelerin ustaları bizimle yarışamaz. Büryan Siirt için bir değerdir ve kendi adına da tescillemiştir” (URL 3) demektedir. Bu cümlelere bakıldığında büryan kebabının Siirtli ustalar tarafından belirgin derecede sahiplenildiği görülmektedir. Kültür ürününün nasıl bir kimlik oluşturduğuna örnek teşkil etmektedir. Bir başka Büryan ustası Siirtli Murat Kayaalp de Bitlis ile Siirt arasında devam eden tatlı rekabetin haksız rekabete dönüşmesine izin vermeyeceklerini söylemektedir. Bitlisli ustaları Siirt büryanını tatmak için şehirlerine davet etmektedir (URL 4). Burada da Siirtli ustanın bir meydan okumasını görmek mümkündür. Büryanın Siirt’e ait olduğunun ispatı içerisinde bir tavır sergilemekte, kültür ögesini sahiplenerek rekabet ortamı yaratmaktadır.



Görüntü 1:

Siirtli vatandaşlar Büryan kebabı sayesinde Siirt’in herkesçe tanındığını söylemişlerdir. Hatta birine Siirt denildiği zaman tanımayacağını ama Büryan denildiğinde Siirt’in hemen akla geleceği ifade edil-

Siirtli vatandaşlar Büryan kebabı sayesinde Siirt’in herkesçe tanındığını söylemişlerdir. Hatta birine Siirt denildiği zaman tanımayacağını ama Büryan denildiğinde Siirt’in hemen akla geleceği ifade edil-

⁷ Siirt Valiliği İl Özel İdare Müdürlüğü tarafından 27.07.2003 tarihinden itibaren mahreç işareti ile tescil ettirilmiştir (bk. URL 1). Bitlis Büryan kebabı ise 26.01.2021 tarihinde Bitlis Ticaret ve Sanayi Odası tarafından tescil ettirilmiş ve mahreç işareti almıştır. Bitlis Büryan kebabı, kuzu etinden değil, hevr da denilen teke etinden yapılmaktadır (URL 2). Bazı noktaları Siirt Büryan kebabı ile farklılık gösterse de iki il arasında rekabet sürmektedir.

⁸ Mahreç işareti belgesinde ürünün tanımı ve ayırt edici özellikleri başlığında kebabın tarihiyle ilgili şunlar kayıtlıdır: IV. Murat Revan seferine çıktığında, Bitlis dolaylarında bir çobana rastlar ve kendilerine ikram edecek bir şey olup olmadığını sorar. Çoban et ve süttten başka bir şeyinin olmadığını, kabul ettikleri takdirde kendilerine et ikram edebileceğini söyler. Sonrasında bir teke keser, temizledikten sonra bolca tuzlar. Toprağı kazarak derince bir çukur açar. Topladığı dalları çukurun içine atarak yakmaya başlar. Dalların tamamı yanıp, ateş kor hâlini alınca çukurun içine içi su dolu büyükçe bir kap bırakır. Daha sonra tuzladığı eti kuyunun içine sarkıtır. Hava almaması için üzerini kapatır. Piştikten sonra padişaha ikram eder. Padişah bu yemeği çok beğenerek “büryan gibi pişmiştir” der. O günden sonra bu yemek yörede yapılagelmiş ve adına Büryan kebabı denilmiştir (URL 2). Bitlis Büryan kebabı ile ilgili meslek folkloru bağlamında bir çalışma yapan Doğan, başka anlatılar ve şiir metinlerine de yer vermiştir. Kaynak kişilerden edindiği bilgilerde de Bitlis büryanı Evliya Çelebi’ye kadar dayandırılır (2022: 557-560).

mektedir. Siirt'in gezip görülecek, tarihî-turistik mekânları dahi Siirt büryanı sayesinde bilinir bir hâle geldiği de Siirtlilerin düşünceleri arasındadır (Kanbir, 2021: 919-920).

Bitlis ilindeki Büryan ustalarının cephesinde de durum farklı değildir. Aynı iddiaya onlar da sahiplerdir. Bitlisli büryan ustası Emrullah Yıldırım "Bizler eti kaya tuzu ile tuzlarız onlar tuzlamaz; eti yıkarız onlar yıkamaz; onlar kuyudan çıkartıp servisten önce tekrar fırına atarlar, biz tandırdan çıkarttığımız gibi servis yaparız. Yani bizim et fırın görmez. Onlar kemikli büryanı suda haşlar, biz kemikleri haşladığımız suyu Avşor çorbası yaparız. En önemlisi de et tercihidir. Biz oğlak onlar kuzu yapar. Oğlak yayla hayvanıdır, en güzel ve temiz yerden otlar. Yani hayvanların beslenmesinde bile farklar var" (URL 3) diyerek ayrıntılı bir kıyas yapmakta keskin bir dille eleştirilerde bulunmaktadır. Farklı kültürler içinde hangi yiyeceklerin yenilip yenilmeyeceği hususunda bazı belirlemeler vardır. Birçok farklı ölçüt belirlense de temel ayrım neyin yeneceği veya yenilmeyeceğinin saptanmasıdır. Yiyeceklerin faydaları, zararları, toplumsal ve bireysel özellikler bunda belirleyici rol oynayabilir (Beşirli, 2011: 140). Söz konusu toplumun yaşadığı coğrafya da önemli bir belirleyicidir. İklim, bitki örtüsü, toprağın özellikleri başlıca sayılabilecek faktörlerdir. Kültürün öğrettikleri ile hayatın öğrettikleri bir alışılmışlık sağlamakta ve alışkanlık oluşturmaktadır. Nitekim Sağır da yemek kültürünün çeşitlenmesi ve özelleşmesi konusunda ekolojik çevreyi,



Görüntü 2:

dinsel inançları, kültürel birikimleri, sosyal ve etnik farklılıkları, eğitim düzeylerini ve damak zevklerini sıralayarak oldukça geniş bir bakış açısı ortaya koymaktadır (2016: 2). Fiziksel ve kültürel coğrafya yemek kültürünü etkileyen iki ana unsurdur (Beşirli, 2010: 161). Büryan kebabının yapıldığı etlerdeki farklılık da öncelikle ekolojik çevreyle daha sonra damak tadıyla ilişkilendirilebilir. Bitlis'in dağlık ve engebeli arazisinde keçinin daha çok yetiştirildiği göz önüne alınırsa doğal çevrenin, kebabın ana malzemesini nasıl etkilediği görülür. Siirt ise Bitlis'e nazaran daha az engebeli olduğu için kuzu ve koyun yetiştiriciliğinin daha yaygın olması orada da kebabın bu hayvanlardan yapılmasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra kültürel birikim ve sosyal farklılıkların da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Büryan ustasının anlattığı söz konusu aşamaları bu bağlamda düşünmek gerekir. Açıklamada büryan kebabının hangi etten yapıldığı da yer almaktadır. Bu durum da yörede en çok hangi hayvanın yetiştiği bilgisini vermektedir. Pişirme şekilleri de farklıdır.⁹ Bu durum öğrenilen kültürün ifadesiyken etin tuzlanması ise damak tadıyla ilgili bir tercihin sonucu olarak düşünülebilir. Kültür ürünü olan Büryan kebabını doğru okumak bize birçok bilgi sunmaktadır. Büryan, halk mutfağının Türk gastronomisine katkısına güzel bir örnek olarak düşünülmelidir. Büryan kebabının iki il ile anılması (Siirt ve Bitlis), bir karmaşa olarak görülse de (Orhan, 2010: 246) buna rekabet veya kültür ürünlerinin yarışması demek de mümkündür.

Büryan kebabı, tüketiciler tarafından da farklı şekilde yorumlanmaktadır. Memleketlerine göre taraf tutanların varlığı da görülmektedir. Örneğin Siirtli bir tüketici "Siirtli olduğum için demiyorum ama Siirt ustalarının yaptığı büryan hiç kimsenin yaptığına benzemez" diyerek tercihini belirtmektedir. Bir başka tüketici ise "Hem tarihî hem de kültürel olarak büryanın Bitlis'e ait olduğunu düşünüyorum. Evliya Çelebi dahi Seyahatnamesi'nde Bitlis'te büryan yediğini söylüyor. Haklarını yememek lazım Siirtli

⁹ Tekelioğlu, ekosistem farkından kaynaklanan ürünlerden söz eder. Coğrafi işaretli ürünler bulunduğu yöreden izler taşır. Söz gelimi Finike portakalı içinde bulunduğu ekosistem sayesinde üretilmektedir. Toprak, iklim, insan gücü ve toplumsal bir kitle söz konusudur. İnsanlar o ürünün üretme hususunda bilgiye, birikime ve ustalığa sahiptir (URL 5).

Arap ustalar da büryanı çok lezzetli yaparlar” ifadeleriyle Evliya Çelebi’yi de tanık göstererek tarafını Bitlis’ten yana tutmaktadır (URL 3). Ulusal, uluslararası veya bölgesel bir grup üzerinde düşünüldüğü zaman yemeğin karakteristik yönü kültürel bağlılık göstergesi ve kimlik unsuru olduğu anlaşılmaktadır (Çakır, 2019: 231). Kimliklerin oluşması sürecinde ise mutfak farklı toplumları birbirine yakınlaştırdığı gibi ayrışmasında da etkili olabilmektedir (Beşirli, 2023: 57). Siirt ile Bitlis illeri arasında da Büryan konusunda bir ayrışmanın olduğu anlaşılmaktadır.

Büryan kebabının tartışmalara yol açan rekabeti aslında Bitlis’in de mahreç işareti almasıyla alevlenmiştir, denilebilir. Sivil toplum kuruluşlarının yöneticileri de bu kebaba sahip çıktıklarını belirterek birbirlerine karşı açıklamalarda bulunmuşlardır. Siirt Ticaret ve Sanayi Odası Başkan Vekili Özgür Çalapkulu, tescil belgesini 2003 yılında aldıklarını hatırlatarak “Değerli kardeşlerimiz kızmasınlar büryan Siirt’indir.” demekte ve tartışmaya yer vermeden dost olarak tatlı bir rekabetin sürmesini temenni etmektedir (URL 4). Bitlis Esnaf ve Sanatkarlar Odası Başkanı Şahin Irgit ise Büryan kebabının Bitlis’e özgü olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: “Bitlis’e özgü büryanı görmeleri için tüm Türkiye’yi buraya bekliyoruz. Büryan Bitlis’indir, Bitlis’in kalacaktır. Büryanın başkenti Bitlis’tir. Bunda çok iddialıyız. Siirt’e coğrafi işaret verilmesinde büyük bir haksızlık var. Büryanın ana vatanı Bitlis’tir. Siirt kendine mal etmesin” (URL 4). Bununla birlikte Irgit, Siirt’in önceden Bitlis’in ilçesi olduğunu dolayısıyla büryanın Bitlis ilinde piştiğini söylemektedir. İl olduktan sonra Siirtlilerin kendilerine özgü yaptıklarını da belirtmeyi ihmal etmemekte fakat büryanın Bitlis’ten Siirt’e gittiğini düşünmektedir. Sivil toplum kuruluşlarının bu süreçteki rolü dikkate değerdir. İki ildeki sivil toplum yöneticileri de yerel ögelere sahip çıkmakta ve yereli ulusala taşımak için mücadele etmektedirler. Bunu yaparken de sert açıklamalardan geri durmamaktadırlar. Bu rekabetin bu derece belirgin bir hâl alması ekonomik nedenlerden de kaynaklanmaktadır. Büryan kebabını üreten çok sayıda esnaf, hayvancılık sektörünü de canlandırmakta ayrıca iş yerlerinde onlarca kişiye istihdam sağlamaktadırlar. İlgili yöneticiler bunları göz ardı etmeden sürece yön vermeye çalışmaktadır. Kurum ve kuruluşların halk bilimi disiplini ile yolları böylece kesişmektedir.

Sucuk Rekabeti

Sucuk ve pastırma da Türkiye’de bazı iller arasında kültürel rekabete neden olan âdeta paylaşılmayan ürünler olarak bilinmektedir. Sucuk ve pastırma Kayseri, Afyon, Kastamonu ve Sivas arasında rekabet konusudur.

Kayseri, UNESCO Türkiye Millî Komisyonu tarafından Yaratıcı Şehirler Ağı Ulusal Listesi’ne alınmıştır. Kayseri’nin coğrafi işaret ile tescillenmiş 19 gastronomi ürünü vardır.¹⁰ (Yüzer, 2022: 34-35). Sucuk ve pastırma da Kayseri’nin coğrafi işaretli ürünleri arasında yer almaktadır. Kayseri sucuğu da Afyon sucuğu da coğrafi işaret almış ürünlerdir. Afyon sucuğunun Kayseri sucuğundan farkı, içinde %15 manda eti bulundurmasıdır.¹¹ Kayseri sucuğu ise tamamen dana etinden yapılmaktadır (URL 6). Bu iki özellik üzerinden dahi iki yörenin arazi yapısı, hayvancılık türü hakkında bazı bilgiler edinmek mümkün görünmektedir. Coğrafi işaretli ürünlerin en bilinen özelliği söz konusu ürünlerin karakteristik yapısını ortaya koyması ve ne yönden orijinal olduğuna dayanak göstermesidir. Kayseri sucuğunun coğrafi işaret belgesinde yörenin ikliminin hatta esen rüzgârın bile sucuğun üretiminde kullanıldığı belirtilir.¹² İklim şartları, hayvancılık, soğutucuların olmadığı teknolojik yönden kısıtlı çağın etkisi, sonba-

¹⁰ Bu ürünler için bk. Yüzer 2022: 35.

¹¹ Geniş bilgi için coğrafi işaret tescil belgesine bakılabilir: URL 7.

¹² Coğrafi işaret tescil belgesinde yer alan bazı bilgiler dikkat çekicidir ve tarafımızca yapılan yorumları da destekler nitelikte olduğu için şu alıntı burada yararlı olacaktır: “Kayseri ilinin coğrafi konumu ve iklim şartlarının elverişli olması nedeniyle çok eski zamanlardan beri yaygın olarak tarım ve hayvancılık yapılmaktadır. Soğutucuların olmadığı dönemlerde, kesilen hayvanların etlerinin bozulmaması için et kurutma yöntemleri geliştirilmiş ve bunun sonucunda coğrafi sınırdaki sucuk üretimi geleneksel bir hal almıştır. Kayseri’de, özellikle sonbahar mevsiminde görülen kuru hava şartları ile Erciyes dağından esen rüzgâr, sucuğun açık havada kurutulmasını mümkün kılar. Coğrafi sınırdaki gece ve gündüz arasındaki yüksek sıcaklık farkının yaşandığı ‘pastırma yazı’ olarak adlandırılan dönemde, gündüz 25-30°C arasında olan sıcaklık seviyesi gece 0-5°C arasına düştüğünden, gündüzleri sıcak havada fermente olan sucukların gece soğuk havada aroması olgunlaşır ve hızlı olmayan homojen bir kuruma gerçekleşir. Ürüne talebin artması, sucuk üretimi yapan işletmelerde, bu ortamı sağlayan endüstriyel koşulların geliştirilmesine neden olmuştur. Kayseri sucuğunun belirgin tadının oluşmasında, ipek yolu üzerinde olan Kayseri’de halkın, yüzlerce yıl öncesinde de kırmızı toz biber, kimyon, karabiber gibi birçok baharata kolaylıkla ulaşabilmesi önemli rol oynamıştır. Kayseri sucuğunda kullanılan bileşenlerin seçilmesi, hazırlanması, sucuk hamurunun yoğurulması,

harda esen rüzgâr ve kuru hava, gece ile gündüz arasındaki sıcaklık farkının fazla olması, Kayseri'nin önemli geçiş yolları üzerinde bulunması, ustaların mahareti, sucuk etinin yoğrulma biçimi Kayseri sucuğuna bugünkü hâlini veren ve sucuğu günümüze taşıyan etmenlerdir. Mutfak kültürü içinde yer alan bir ögenin başka disiplinlerle nasıl bir ilişki ağına sahip olabileceği bu örnekte çok iyi anlaşılmaktadır. Tarih, coğrafya, sosyoloji, tarım, ulaşım ve daha birçok alanı sucuğun geçmişinde bulmak mümkündür. Afyon sucuğunun en belirgin farkı manda etinin de kullanılmasıdır. %15 oranında manda etinin kullanılması onu Kayseri sucuğundan ayırt etmektedir. 3 ay boyunca açık ve kapalı çiftliklerde beslenen sığır ve manda etleri kullanılmaktadır (URL 7).¹³



Görüntü 3: Afyon sucuğu.



Görüntü 4: Kayseri sucuğu.

İki ilin de ısrarla sahiplendiği sucuk ilk bakışta aynıymış gibi görünse de aslında birbirinden farklı yönleri bulunmaktadır. Afyon da Kayseri de sucuğa karşı kültürel bir sahiplenme göstererek bu ürünü öne çıkarmakta ve kültürel rekabet ortamını fazlasıyla oluşturmaktadır. Yapılan açıklamalara ve restleşmelere bakıldığında bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Afyonkarahisar'ın Sandıklı Belediye Başkanı, "Kayseri, Afyon sucuğunun anca getir götürünü yapar" şeklinde bir açıklama yapmıştır. Kayseri milletvekili Baki Ersoy buna tepki göstermiş ve açıklamanın sahibi söz konusu paylaşımını sosyal medyadan silmiştir (URL 8). Bu örnekte olduğu gibi bazen kültür ürünü içeriği, benzerliği veya farklılığı konuşulmadan bir polemik malzemesi hâline gelebilmektedir. Yaşanılan polemikler ve tartışmalar ileriye gitmediği sürece aslında sakıncalı da değildir. Çünkü bunların hepsi rekabet ortamını artırmakta ve söz konusu ürünün daha da gelişmesini, iyileşmesini sağlamaktadır. Yapılan tartışmalar ve restleşmeler sadece bu şekilde yüzeysel olursa uzun vadede yarar sağlamayacaktır. Bu tartışmaların yanında işin içinde olan ve mesleki açıdan deneyimli kişiler de tartışmaya dâhil olmalıdır. Kurum ve kuruluşların başında bulunan yöneticiler de süreçte etkin olmalıdır. Nitekim Kayseri'deki yöneticiler de sucuğu sahiplenmiş ve rekabet ettirmekten geri durmamışlardır. Kayseri Ticaret Borsası Başkanı Bağlamış, şu açıklamaları yapmıştır: "1950 yıllarına dayanan bir sucuk imalatımız var. Sucukta 'avcar' dediğimiz baharat olasılığımız Türkiye'ye hitap eden bir tatta. Sucuğu Türkiye'ye tanıtan ilk Kayseri, üretimi Kayseri'de başlıyor daha sonra yaygınlaşıyor. Diğer illerimiz de tabii ki üretim yapacaklar, Kayseri sucuğunu örnek alarak satışında da özellikle Kayseri sucuğu diye satmaya başlıyorlar. Her bölgemizin kendine göre iddiası var, bizim bölgemizin özellikle iddiası 'avcar' ve dana etinden yapıyor olmamız. Bizim sucuğumuzun eti er-

bağırsaklara doldurulması ve parmak sucuk şekline getirilmesi aşamaları ustalık becerisi gerektirir. Kayseri sucuğunun üretiminde yerel ustaların bilgi birikimi çok önemlidir. Sucuğun yoğrulma süresi ustalar tarafından belirlenir. Yoğurmanın başarısız olması durumunda mozaik yapı oluşmaz. Sucukların dolundan sonra yeterli olgunluğa ulaştığı ustalar tarafından dikkatle kontrol edilir. Fermantasyon sonucu uygun pH değerine ulaşan sucuklar uzun süre muhafaza edilebilir" (URL 6).

¹³ Afyon sucuğunun coğrafi işaret tescil belgesinde üretim metodundaki şu bilgiler kıyas yapmak açısından burada paylaşılabilir: "Afyon ili sınırlarında en az 3 ay boyunca açık ve kapalı çiftliklerde beslenen sığır ve mandaların etleri kullanılır. Afyon sucuğunun üretiminde kullanılacak etler kesim sonrası tendo, fascia, kan damarları ve lenf bezleri gibi ayrıldıktan sonra iri parçalar halinde en az bir gün dinlendirilir. Dinlendirilen etler iri olarak kıyma makinalarında çekilerek üzerine içyağları, baharat ve katkı maddeleri ilave edilir. Hazırlanan karışım kıyma makinalarında tekrar ince olarak çekilir ve doluma hazır hale gelir" (URL 7).

kek hayvanlardan elde edilen, birinci kalite ürün olması en önemli özelliğimiz. Bugüne kadar Türkiye'ye önderlik yaptı, bundan sonra da sucuk Türkiye'de Kayseri markası olarak liderliğini sürdürecektir. Asla Kayseri sucuğunu ne Afyon'a ne de diğer illerimize kaptırmayacağız. Aynı pastırmada olduğu gibi sucukta da Türkiye'de liderdir. Sucuk ve pastırma denildiğinde aklımıza ilk gelen şehir Kayseri'dir. Bunu da Afyonlu kardeşlerimize duyurmuş olalım" (URL 5). Recep Bağlamış, Kayseri sucuğuna Avrupa Birliği'nden coğrafi işaret geleceğine inandığını belirterek "Kayseri sucuk, pastırma ve mantıda lider bir konumda. Kayseri Ticaret Odası 2017 yılında Kayseri pastırması, Kayseri sucuğu ve Kayseri mantısı olmak üzere AB'ye coğrafi işaret noktasında müracaatı olmuştu. Bu başvurular normalde iki yıl içerisinde sonuçlanıyor, fakat 4 yıla yakın bir zaman oldu. Büyük ihtimalle, coğrafi işaretin tam manasıyla Kayseri'ye verilmesiyle ilgili araştırmalar devam ediyor. İnanıyorum ki Kayseri sucuğuna AB'den coğrafi işaret verilecektir. Biz Türkiye'de ilk adımı Türkiye Cumhuriyeti'nde coğrafi işareti Kayseri olarak aldık. Kayseri olarak bizim isteğimiz, pastırmada olduğu gibi bu tescilin AB tarafından Kayseri'ye verilmesi beklentisindeyiz. Afyon ilimiz de sucuğu ile ilgili iddiaları var bu iddiaları öldürebilmek için de coğrafi işaret belgesini alacağız" diye açıklamada bulunmuştur (URL 5). Sucuk üreticileri de coğrafi işaret tescil belgesinde yer alan özellikleri dile getirmekte sucuğun üretiminde Kayseri'nin havasının bile çok önemli olduğunu vurgulamaktadırlar. Pastırma ve sucuk satıcısı Adem Karaca şu ifadelerle sucuğu sahiplenmektedir: "Kayseri'de çok eski bir geçmişe sahip olan sucuğun lezzeti, Erciyes'in rüzgarından ve baharatın lezzetinden gelir. Kayseri sucuğunu pişirmeden de yemek mümkün. Sucuğun doldurulduğu bağırsak çok önemlidir. Lifli olan Kayseri sucuğunu pişirmek için tavaya birkaç damla su koymak yeterlidir. Afyon kaymağı ve lokumuyla ünlü bir şehir. Korunmalı Coğrafi İşaret Kayseri'ye verilecektir" (URL 5). Bir tüketici ise Avrupa'da yaşadığını ve tüm sucuk-pastırma alışverişini Kayseri'den yaptığını ifade ederek iki il arasında bir kıyas yapılacaksa kesinlikle Kayseri sucuğundan yana olacağını söylemektedir (URL 5).

Aynı tepkileri ve duyguları Afyon cephesinden de duymak mümkündür. Esnaf Emre Argadal bir Ankaralı olmasına rağmen Afyon sucuğunun Kayseri sucuğundan daha iyi olduğunu söylemektedir. Kayseri sucuğunun da güzel olduğunu ama Afyon sucuğunun tartışılmaz olduğunu söylemektedir (URL 5). Bir lokanta işletmecisi olan Ayşe Safkurşun da Kayseri'de sucuğa çemen katıldığı için daha ağır, yağlı olduğunu söylemektedir. Afyon'da yağ ile et oranının daha orantılı olduğunu söyleyerek Afyon ile Kayseri'nin sucuk konusunda kıyaslanmasına bile gerek görmemektedir. Ona göre Afyon sucuğu en öndedir (URL 5).

Pastırma Rekabeti

Pastırma Türk mutfak kültürünün kökü eskiye dayanan ürünlerinden biridir. Türklerin et seven bir millet olması, soğuk coğrafyalarda yaşamaları, göçebeliliğin etkisiyle zorlaşan hayat şartları pastırmanın oluşumunda etkili unsurlar olarak söylenebilir. Nitekim "Türkler, besin maddelerini kurutarak koruma ve uzun yol azığı hazırlama konusunda uzmanlık sahibi" bir millettir (Özkan, 2013: 45). Pastırma Türk kültüründe farklı coğrafyalara ve dönemlere kadar götürülebilen bir üründür.¹⁴ Araştırmalarda göçebe kültüründen bahis açılarak Orta Asya'ya göndermede bulunulur. Fakat halk bilimi disiplini pastırmanın bu tarihiyle değil, üretildiği kentin sunduğu kaynaklarıyla ve özellikleriyle ilgilenmelidir. Bu yapılırken köy pastırması-kent pastırması diye ayırım yapılmamalı, Türk kültürü ve Türk mutfacı başlığı ihmal edilmeden düşünülmelidir. Böyle düşünülmeyişi takdirde köy pastırması övülür, kent pastırmasının ise bir yozlaşmanın sonucu oluştuğu ima edilebilir. Sonucunda ise yerelin ulusala ve küresele aktarılması süreci zora girer (Oğuz, 2002: 22).

Pastırma ile anılan kentler aralarındaki farkları belirlemeli ve söz konusu özellikler ile bir yarışa girilmelidir. Böylece hem yerel özellikler korunacak hem de küresele giden yolda ilerleme sağlanacaktır. Her kentin pastırmasının üretim aşamasında kurutma işlemi vardır ve pastırma uzun süre muhafaza

¹⁴ Pastırmanın 16. yüzyıldan günümüze kadar kaynaklarda nasıl yer aldığı Özkan tarafından sıralanmaktadır. Geniş bilgi için bk. Özkan, 2013: 47-50.

edilebilen bir ürün olarak karşımıza çıkmaktadır. Afyon, Kastamonu, Kayseri ve Sivas kentleri tarafından coğrafi işaret¹⁵ ile tescillenen pastırma her ile özgü bazı özellikler taşır. Bu özellikleri ve farklılıkları üzerinden rekabet ortamına sokulan pastırma her il tarafından övülen bir ürün hâlini almıştır. Pastırmanın üretim aşamasına değinilerek söz konusu iller arasında nasıl farklılıkların bulunduğunu ifade etmekte yarar vardır.

Afyon pastırmasında sucukta olduğu gibi manda eti de kullanılır. Kayseri, Sivas ve Kastamonu pastırması ise dana etinden yapılır. Coğrafi sınırlar içinde gerçekleşmesi gereken üretim, işleme ve diğer işlemler olarak her kente özgü ifadeler yer alır.¹⁶

Kastamonu pastırmasının üretiminde etlerin seçimi, hazırlanması, geleneksel yöntemlerle ve Ilgaz dağının rüzgârıyla kurutulması, çemeninde coğrafi işaretli Taşköprü sarımsağının tercih edilmesi, ince kesilmesi gibi özellikler yer almakta ve bu yönleriyle Kastamonu ile ünlenmiştir. Kayseri pastırmasında benzer özellikler söz konusudur. Sivas pastırmasında da bu özelliklerle birlikte Sivas'ta çıkarılan yer altı kaynak tuzu kullanılır. Her ilin pastırması da ana hatlarıyla aynı olabilir ama hazırlama sürecindeki ustalık, etlerin seçimi ve iklimsel özellikler açısından bazı farklar da vardır (URL 12, URL 11, URL 10).



Görüntü 5: Afyon pastırması.



Görüntü 6: Kastamonu pastırması.

¹⁵ Kayseri pastırması 13.09.2000'de (URL 12), Afyon pastırması 31.12.2003'te (URL 9), Kastamonu pastırması 29.03.2021'de (URL 11), Sivas pastırması 30.05.2022'de (URL 10) tescillenmiştir.

¹⁶ Afyon pastırması coğrafi işaret tescil belgesinde "Geçmişe eskiye dayanan ve üretimi ustalık becerisi gerektiren Afyon pastırmasının üretiminde, Afyon ilinde en az 3 ay boyunca açık ve kapalı çiftliklerde beslenen hayvanların etleri kullanılır. Coğrafi sınırla ün bağı bulunan Afyon pastırmasının tüm üretim aşamaları, belirtilen coğrafi sınırdaki gerçekleştirilir" (URL 9) açıklaması yer almaktadır. Sivas pastırmasının tescil belgesinde ilgili kısımda ise et tercihi ayrıntılı olarak belirtilmekte ve şu açıklama yer almaktadır: "Sivas pastırmasının geçmişi eskiye dayanır ve coğrafi sınıra özgü üretim metodu bulunur. Coğrafi sınırın ekonomisinde önemli bir yere sahiptir. Üretimde en az 18 ay Sivas ili sınırlarında yetiştirilmiş 2 yaşını doldurmuş erkek dana etleri ve Sivas ilinde çıkarılan karıncabaş boyutundaki yeraltı kaynak tuzu kullanılır. Bu sebeplerle coğrafi sınır ile ün bağı bulunan Sivas pastırmasının tüm üretim aşamaları belirtilen coğrafi sınırdaki gerçekleştirilir" (URL 10).

Kastamonu pastırmasının tescil belgesinde ise sarımsağın coğrafi belgeli olmasına, iklim ve doğa özelliklerine, geleneksel yöntemlere yer verilmektedir. "Geçmişe eskiye dayanan Kastamonu pastırmasının üretimi; özellikle üretimde kullanılan etlerin seçimi ve hazırlanması, geleneksel yöntemlerle ve Ilgaz dağının esintisiyle kurutulması, kendine has tadını vermesi amacıyla çemeninde coğrafi işaret tescilli Taşköprü Sarımsağının kullanılması, blok halinde üretilen pastırmanın keskin bıçak yardımıyla elle ince kesilmesi olmak üzere büyük ustalık becerisi gerektirdiğinden Kastamonu ile ünlenmiştir. Bu sebeple üretim aşamalarının tamamı belirtilen coğrafi sınır içinde gerçekleşmelidir" (URL 11).

Kayseri pastırmasının tescil belgesinde ise ekonomik önemin ve hazırlanış süreci öne çıkmaktadır: "Kayseri pastırmasının geçmişi eskiye dayanır. Kayseri ilinin mutfak kültüründe ve ekonomisinde önemli bir yere sahiptir. Üretiminde kullanılan etin seçilmesi, şaklanması, kürlenmesi, çemenin kaplanması ve kurutma aşamaları coğrafi sınıra özgü nitelikte olup ustalık becerisi gerektirir. Bu sebeplerle coğrafi sınır ile ün bağı bulunan Kayseri pastırmasının tüm üretim aşamaları, coğrafi sınırdaki gerçekleştirilir" (URL 12).



Görüntü 7: Kayseri pastırması.



Görüntü 8: Sivas pastırması.

Pastırma konusunda yapılan tartışmalardan bahsetmek mümkündür. Kayseri Ticaret Borsası Başkanı Recep Bağlamış şunları söylemektedir: “Pastırmaya lezzetini veren ‘Erciyes’in yeli’ dediğimiz yeldir. Ustalık mahareti de Kayseri’de üstündür. Kayseri pastırması hem ülke genelinde hem de dünya genelinde rağbet görür. 1650 yılından bugüne kadar pastırmanın üretim yeri Kayseri’dir. Türkiye genelinde yüzde 40-50 civarında üretimimiz var. ‘Reha’ dediğimiz pastırmaya lezzetini veren baharatlarımız diğer illere göre farklı. Şu anda bölgesel üretim de yapıyoruz. Örneğin Ege bölgesine sarımsağı ve baharatı daha az ürünler, doğu bölgelerimize ise sarımsak ve baharatı baskın ürünler gönderiliyor. Pastırma, yüzyıllar boyunca da hem üretim kalitesiyle hem de damak tadıyla ülke ve dünya geneline hitap edecektir” (URL 13). Pastırma ustası Şaban Akçakoyunlu ise Kayseri’nin pastırmanın anavatanı olduğunu iddia etmektedir: “Pastırma denilince sadece Türkiye’de değil tüm dünyada akla Kayseri gelir. Birçok şehirde pastırma, sucuk yapılır, güzel yapılır, kötü yapılır, o tartışılır ama pastırmanın anavatanı, memleketi Kayseri’dir” (URL 13).¹⁷ Pastırma satıcısı Ahmet Doklar ise Kayseri pastırmasını Kastamonu pastırmasıyla kıyaslamakta ve Kayseri pastırmasının yapılışından doğranışına kadar farklı olduğunu söylemektedir (URL 13).

Kastamonu cephesinde de farklılıklar, özgün yönler olduğu söylenmektedir. Kastamonu Gıda Maddeleri İmal ve Satıcıları Odası Başkanı Ufuk Dravor “Pastırmamız, etrafı incecik tellerle çevrili sayvan adı verilen yerlerde hijyenik şekilde doğal olarak kurutulmaktadır. Eskiden olduğu gibi elle doğranmaktadır. Bunlar da lezzetimizi üst seviyeye çıkaran farktır. Bize hep ‘Kastamonu mu Kayseri mi?’ diye soruluyor. Bunu bir rekabet olarak değil de vatandaşın damak tadına bırakıyoruz. Biz böyle bir yarışın içerisinde değiliz, kalitemizi daha da artırma peşindeyiz” (URL 13) diyerek kaliteye önem verdiklerini ve rekabet içinde olmadıklarını söyleyerek öne çıkmayı hedeflemektedir. Kastamonu pastırması üreticisi Ayhan Ekicioğlu da hazırlanış sürecindeki doğal yöntemlere dikkat çekmekte ve Kayseri’den de müşterilere pastırma gönderdiklerini ifade etmektedir (URL 13). Diğer bir pastırma ustası Engin Yeşilalioğlu da “Kayseri’nin adı, Kastamonu pastırmasının tadı var. Bunu biz değil, yiyenler söylüyor. Kargoyla pastırma istiyorlar, beğenmeseler istemezler” (URL 13) diyerek iddiasına dayanak olarak pastırma yiyen müşterilerini göstermekte ve Kayseri’nin reklam konusunda daha başarılı olduğunu işaret etmektedir. Yapılan açıklamalara bakıldığında hangi ürünün daha lezzetli olduğu tartışmaların merkezindedir. Bir gastronomi ürünü için doğal olan da budur. Nitekim gastronomi kavramı bir lezzet arama sanatıdır (Özdemir, 2020: 95). Lezzetin aranılan bir şey olması rekabeti de kaçınılmaz kılmaktadır.

Sivaslılar ise pastırmanın Anadolu’ya Sivas’tan yayıldığını düşünmektedirler. Sivas Ticaret Borsası Başkanı Abdulkadir Hastaoğlu, “Öncelikle pastırmada kalite çok önemli. Sivas en geniş coğrafyaya sahip ikinci ilimiz. Geniş meralara sahip. Bizim hayvanlarımız yaz döneminde meralarda yayılır, ardından

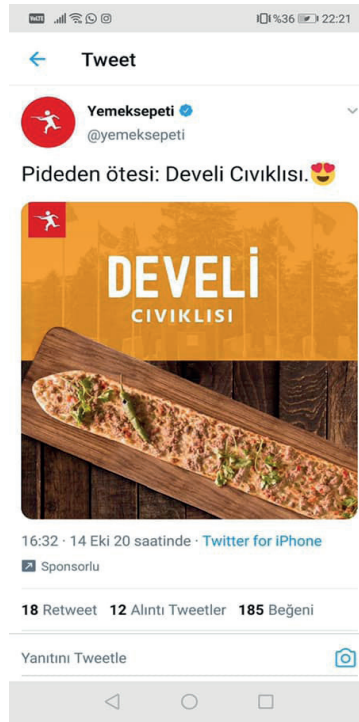
¹⁷ Kayseri pastırmasının farklı ve lezzetli olması Kayserili âşıklar tarafından da dile getirilmiştir. Pastırma üzerine destanlar söylenmiş / yazılmıştır. Bu konudaki örnekler için bk. Somuncu, 2023: 148-150.

besilere çekilir. Hayvanlarımız, yaz aylarında doğadaki bütün endemik bitkilerin hepsinin tadını alırlar. Bizim Sivas yöresinin hayvanlarının eti çok lezzetli olur. Bu da yapmış olduğumuz ürünler ile belli oluyor. Lezzetin tadına bakan bir daha yiyor. Bu bağlamda siparişler her geçen gün çoğalıyor. Hiçbir üreticimiz kaliteden ödün vermiyor. Usta olmadan pastırma olmuyor, pastırma diğer ürünler gibi değil. Kaliteli ustalık istiyor. Türkiye’de pastırma denince akla Kızılca köy gelir. Sivas pastırmanın merkezi konumundadır. Anadolu’ya pastırma Sivas’tan yayılmıştır. Bunu da herkesin böyle bilmesini rica ediyorum” (URL 14) diyerek pastırma yapımında kullanılan etlerin ne şartlarda yetiştiğini, iklim özelliklerini, arazileri öne çıkarmaktadır. Benzer düşüncelere sahip olan pastırma ustası Ahat Çağlar da “Pastırma Kayseri başta olmak üzere birçok ilde yapılıyor. Pastırma ustaları Sivas’ın Kızılca köyünden çıkmaktadır. Pastırma üreten firmaların işletmeciliğini ise Kayserililer yapıyor. Biz pastırma yapacağımız hayvanları kendimiz besliyoruz, özenle seçiyoruz ve ardından pastırmasını yapıyoruz. Her malın pastırması olmaz. Onların iddiası pastırmanın kendilerine ait olduğu yönünde. Araştırın, bakın. Pastırma asırlardır Kızılca köylüler tarafından üretiliyor. Pastırma Sivas’ın. Kim ne dersin pastırmanın Türkiye’ye yayıldığı yer Sivas’tır. Lezzet Sivas’tan çıkıyor çünkü böyle bir yayla hiçbir ilimizde yok” (URL 14) demekte ve Sivas’ı özellikle arazi yapısı ve yayları üzerinden zirveye oturtmaktadır. Afyon pastırması da coğrafi işaretli bir üründür ama Afyon ile Kayseri’nin daha çok sucuk üzerinden bir rekabet içerisinde olduğu tespit edilmiştir. Çünkü bu konuda kayıtlara geçen tartışma sucuk üzerindedir.

Develi Cıvıklısı

Kayseri’nin coğrafi işaretli ürünleri arasında Develi ilçesinde üretilen “Develi cıvıklısı” adlı bir pide de yer almaktadır.¹⁸ Kültürel sahiplenmenin ileri derecede görüldüğü ürünlerden biri olarak tespit edildiği için burada örnek olarak verilebilir. Pidenin özellikleri göz önüne alındığında hamburger, sandviç gibi hızlı ve hazır tüketim ürünlerine alternatif veya rakip konumunda olması mutfak kültürümüzün önemli bir imgesi olarak kabul edilmesini sağlamaktadır (Özdemir, 2020: 96). Develi ilçesinde üretilen bu pidenin de yörede önemli bir imge oluşturduğu söylenebilir. Develi cıvıklısı, “MasterChef” adlı yemek temalı bir yarışma programında yer almış fakat Kayseri cıvıklısı olarak tanıtılmıştır. Bu durum programı izleyen Develililer tarafından tepkiyle karşılanmış ve sosyal medyada bir tartışma başlatmıştır. Yemek Sepeti adlı şirketin sitesinde de Kayseri cıvıklısı olarak kaydedilince tepkiler büyümüştür. Halk, Develi Belediyesi’ne ve ilgili kurumlara çağrıda bulunmuş, bu yanlışlığın giderilmesini talep etmiştir. Develi Belediyesi de konuyla ilgili bir açıklama yapmıştır. Açıklamada cıvıklının Develi’ye has olduğu, Kayseri cıvıklısı demenin haksızlık olduğu belirtilmiş ve hatanın düzeltilmesi talep edilmiştir (URL 15). Yemek Sepeti de halkın tepkisi ve Develi Belediyesi’nin düzeltme talebini dikkate alarak Kayseri cıvıklısı ibaresini kaldırmış, Develi cıvıklısı olarak düzeltmiştir. Hatta *Pideden Ötesi* şeklinde bir nitelme de eklemiştir.

¹⁸ Develi cıvıklısı, Develi Belediyesi tarafından 17.09.2004 tarihinden itibaren tescil ettirilmiş, coğrafi işaretli ürün listesine kaydedilmiştir. Ayrıca “Erciyes’ten Gelen Lezzet Cıvıklı Projesi” adlı bir projenin AB tarafından desteklenmiş, DPT koordinasyonluğunda yürütülmüştür. Proje kapsamında 50 kursiyer cıvıklı üzerine eğitilmiş, web sitesi hazırlanmış ve cıvıklı festivali düzenlenmesi planlanmıştır (URL 16). Fakat böyle bir festivalin yapıldığı tespit edilememiştir.



Görüntü 9: Yemek Sepetinin İlgili Düzeltme Duyurusu.



Görüntü 10: Develi cıvıklısı

Bu süreçte uygulamalı halk biliminin kurum ve kuruluşlarla, medyayla olan teması dikkat çekicidir. Halk geleneksel mutfağına, yöresine özgü bir mutfak ürününe oldukça tutkun biçimde sahip çıkmaktadır.¹⁹ Üstelik söz konusu itiraz, ürünün başka bir ille anılmasına değil idari olarak bağlı bulunulan Kayseri iliyle anılmasınadır. Develi halkı buna da tahammül edememiştir. Burada iller arası değil, ilçe ile ilin rekabeti söz konusudur. Türkiye'nin bazı bölgelerinde belli ilçelerin bu şekilde davranış sergilediği bilinir. İlçesinin adıyla memleketini belirtmek, bağlı bulunduğu ili memleket görmemek de yaygın olarak şehir milliyetçiliği olarak adlandırılmaktadır. Bu ifadenin doğruluğu tartışılabilir olsa da gerçek olan bir tarafı vardır. Bu da grup kimliğinin bir yansıması veya *grup folklorunun*²⁰ (Erdem, 2012) davranışa dönüşmesi olarak algılanabilir. Develi Belediyesi'nin de halkın taleplerini dikkate alarak harekete geçmesi kurumların halk bilimiyle olan ilişkisine bir örnektir. Bu nedenle "halkın uygulamalı halk bilimine ihtiyacının olduğunu" (Oğuz, 2018: 85) daha da iyi anlaması gerekmektedir. Bahsi geçen tüm tartışmalar ürünün kültürel boyutunun önemini bildirmekte ve kültür ürünü olarak Develi cıvıklısının sahiplenildiğini göstermektedir.

¹⁹ Develi Belediyesinin yaptığı açıklama, Instagram hesabından da paylaşılmış ve birçok kişi paylaşım altına yorum yazmıştır. Yorumların genelinde Cıvıklı'nın Develi'ye ait olduğu, bu hatanın düzeltilmesi gerektiği hatta tazminat davası açılmasının gerektiğini söyleyenler bile olmuştur (URL 15).

²⁰ Grup folkloru konusunda önemli bilgiler aktaran ve tespitler ortaya koyan söz konusu şu çalışmaya bakılabilir: Erdem, 2012.

Sonuç

Yöresel ürünler halkın yaşantısını ve öğrendiklerini aktaran önemli birer kültürel öğedir. Geleneksel mutfak kültürü, yöresel mutfak, yerel mutfak gibi ifadelerle anılan yemek kültürüne dair her unsur günümüz modern dünyasında kendine yer bulmuştur. Küreselleşmenin ileri seviyeye gelmesi yerelliğe olan merakı ve özlemi artırmış, böylece yerel öğeler ulusal zemine de geçmiştir. Mutfak kültürü, kent folkloru bağlamında değerlendirilen bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Yerel / yöresel ürünlerin kent hayatına veya ulusal kültüre geçişinde coğrafi işaretlerin rolü büyüktür. Coğrafi işaretler az bilinen bir ürünü daha bilinir, tanınır bir kimliğe kavuşturabilmekte veya ulusal olanı küresel düzleme taşıyabilmektedir. Bir ürünün bu serüven içinde bireylerle ve gruplarla / toplumla etkileşimi halk bilimi ve uygulamalı halk bilimi açısından inceleme konusudur. Söz konusu ürünün bireylerce sahiplenilmesi, yaşatılması, kültür öğesi olarak nesillere aktarılması halk biliminin konusu; kurum ve kuruluşların, yöneticilerin hatta medyanın buradaki rolü ise uygulamalı halk biliminin konusudur. Bu çalışmada incelenen kültür öğelerinin yerelden küresele transferi sürecinde bireylerin kültürel sahiplenme ve kültürel rekabeti üst boyutta gerçekleştirdikleri; kurumların ve yöneticilerin ise toplumla içli dışlı olarak etkin biçimde görev yaptıkları tespit edilmiştir. Adı geçen ürünlerin coğrafi işaret almaları buna örnek verilebilir. Kültür öğeleri üzerinden yapılan rekabet hatta bazen sert tartışmalar, ilgili ürün için bir kalite artırıcı işlev yüklenmiştir. Her rekabet ve tartışma o ürünün tanıtılmasına, medyada yer bulmasına biraz daha katkı sağlamıştır. Ürünler arasındaki benzerliklerin yanında farkların da coğrafi işaret tescil belgesinde yer alması önemlidir. Çünkü bu durum halk-kamu kurumlarının sağlıklı iletişimini göstermektedir. Bu kültür öğelerinin, içinde bulunduğu yörenin iklimini, coğrafyasını, doğasını, dağlarını, bitki örtüsünü yansıttığı gibi damak tadını, bazı kişilik özelliklerini, atalardan öğrendikleri kültürü yansıttığı da yapılan tespitler arasındadır. Yemek-kimlik ilişkisi bakımından da bu tespitin değerli olduğu düşünülmektedir. Kentler arasında rekabet konusu olan ürünlerin aslında bire bir aynı olmadığı da bir kez daha dikkatlere sunulmuştur. Bazı ürünün malzemesi, bazısının pişirilme ve hazırlanması bazısının da servis edilmesinde farklılık bulunmaktadır. Söz gelimi Afyon pastırmasında manda eti de kullanılırken Kastamonu, Kayseri ve Sivas pastırmasında dana eti kullanılmaktadır. Sivas pastırması ile Kayseri pastırmasının dilimlenme şekli farklıdır. Büryan kebabı da Bitlis'te teke etinden Siirt'te kuzu etinden yapılmakta ve hazırlanma aşamaları da farklılık göstermektedir.

"Halk Gastronomisi" içinde değerlendirilen bu ürünlerin "Türk Gastronomisi" adı altında anılabilecek bir ulusal düzey ve tanınırlık yakaladığını söylemek mümkündür. Bu tanınırlığın daha da artması ve küresel çapta "Türk Pastırması, Türk Sucuğu, Türk Pidesi, Türk Büryanı" gibi *imgeler* oluşturmanın yolları çoğaltılabilir. Öncelikle bu gibi mutfak ürünlerine sahip olan kentlerde müzecilik çalışmaları artırılabilir. İki ilde de yapılan bir ürünün farklı yönleri ön plana çıkarılarak "Sucuk Müzesi, Büryan Müzesi" gibi müzeler kurulabilir. Nitekim Türkiye'de bu alanda müzecilik faaliyetleri vardır. Kahramanmaraş'taki dondurma müzesi örnek olarak gösterilebilir. Müzelerde de uygulamalı bir anlayışla hareket edilmeli, ürünlerin hazırlama aşaması insanlara gösterilmeli, tadım yapılacak mekânlar da müze içinde tasarlanmalıdır. Önce ulusal çapta rekabet edilerek ürünün daha çok tanıtımı yapılabilir. Daha sonra ise o ürünle ilgili geleneksel bir şekilde kutlanan festivaller yapılarak bu festivallerde profesyonel jüri önünde yarışmalar düzenlenebilir. Yarışma sonucunda ürünün öne çıkan özellikleri belirlenip küresel arenaya marka oluşturarak dâhil olunup "Türk Mutfağı" *imgesi* altında çalışmalar yapılabilir. Avrupa Birliği Coğrafi İşaret sistemi de paralel olarak takip edilip burada kabul görmek için de gerekli işlemler yapılmalıdır. Bir ürün üzerinden rekabete giren tüm kentler bu sürece dâhil olmalıdır. Kentler hem müstakil olarak etkinlikler düzenlemeli hem de rakip kentlerle işbirliği içinde ortak projeler üretmelidir.

Bu çalışmada incelenen ve yorumlanan mutfak kültürü öğelerinin bireylerden ve toplumdan izler taşıdığı görülmüştür. Bireyler, ürünler üzerinden üstünlük sağlama peşindedirler. Sosyal gruplar ve kent sakinleri grup psikolojisi ile ürünlere belirgin bir sahip çıkma davranışı göstermektedir. Bu nedenle çalışmamızın psikoloji, sosyoloji gibi disiplinlere malzeme sunduğu düşünülmektedir. Gastronomi turizmi çalışmalarına da küçük bir katkı verilmiş, iktisat ve pazarlama alanını ilgilendiren yönler ortaya konmuştur. Başka yörelerle ilgili benzer çalışmalar yapılarak farklı disiplinleri ilgilendiren malzemeler ortaya konulabilir.

Kaynaklar

- Alpyıldız, Eray. (2022). "Dijital Kültür Çağında Geleneksel Türk Yemek Kültürü ve Kuşaklararasılık". *Folklor Akademi Dergisi*, 5/2: 311-326.
- Aslan, Erkan. (2020). "Fakelore mu, Geleneğin İcadı mı, Uygulamalı Halk Bilimi mi? Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri Üzerine Bir İnceleme". *Millî Folklor*, 16/126: 75-85.
- Beşirli, Hayati. (2010). "Yemek, Kültür ve Kimlik". *Millî Folklor*, 11/87: 159-169.
- Beşirli, Hayati. (2011). "Türk Kültüründe Güç, İktidar, İtaat ve Sadakatin Yemek Sembolizmi Esasında Değerlendirilmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 58: 139-152.
- Beşirli, Hayati. (2023). "Yiyecek ve Mutfağın Toplumsal Görünümleri -Yemek ve Mutfak Tipolojisi Çalışması-". *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 11: 45-62.
- Çakır, Emine. (2019). "Grup Folkloru Bağlamında İcat Edilmiş Yemek: Satuk Buğra Han Aşı". *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/17: 229-238.
- Doğan, Oğuz. (2022). "Meslek Folkloru Kapsamında Büryanlık (Bitlis Örneği)". *Folklor Akademi Dergisi*, 5/3: 555-569.
- Erdem, Servet. (2012). "Grup Folkloru ve "Özkültür". *Millî Folklor*, 12/94: 41-49.
- Fidan, Süleyman ve Alibekiroğlu, Sertan. (2022). "Gastrodiplomasi ve Hatay Mutfağı: Yaratıcı Şehir Hatay'ın Gastrodiplomatik İmkanları", *Uluslararası Halk Gastronomisi Sempozyumu (27-31 Ekim 2022 Hatay), Halk Gastronomisi*. (ed. Aça vd.). İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 831-848.
- Fidan, Süleyman ve Özcan, Fatma. (2019). "Gastronomi Kenti Gaziantep'te Özel Gün Yemekleri Üzerine Bir Araştırma". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/67: 65-80.
- Goode, Judith. (2005). "Yemek". (çev. Fatih Mormenekşe). *Millî Folklor*, 9/67: 172-176.
- Göde, Gülşen vd. (2021). "Tarihin Gelişim Sürecinde Türk Yemek Kültürü ve Beslenme Alışkanlıklarının Değişimi". *Food and Health*, 7/3: 216-226.
- Kan, Mustafa ve Gülçubuk, Bülent. (2008). "Kırsal Ekonominin Canlanmasında ve Yerel Sahiplenmede Coğrafi İşaretler". *Uludağ Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, 22/2: 57-66.
- Kanbir, Figen. (2021). "Siirt Kenti Yöresel Yemek Kültüründe Büryan: Bahattin Büryan Sarayı Örneği." *Folklor/ Edebiyat*, 27/107: 905-925.
- Oğuz, Mehmet Öcal. (2002). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oğuz, Mehmet Öcal. (2018). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Orhan, Ayhan. (2010). "Yerel Değerlerin Turizm Ürününe Dönüştürülmesinde "Coğrafi İşaretlerin" Kullanımı: İzmit Pişmaniyesi Örneği". *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 21/2: 243-254.
- Öğüt Eker, Gülin. (2018). "Farklı Görme Biçimiyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü: Sınanma/ Erginlenme ve İntikam Alma Gizli İşlevleri". *Millî Folklor*, 15/120, 170-183.
- Özdemir, Mehmet. (2020). "Coğrafi İşaretler ve Türk Mutfak Kültüründe Bir İmge: Espiye Pidesi". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 8/25: 92-104.
- Özdemir, Nebi. (2012). *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi Seçki*. Ankara: Hacettepe Yayıncılık.
- Özkan, Nevzat. (2013). "Pastırma Sözü Üzerine". *Dil Araştırmaları*, 13/13: 45-55.
- Sağır, Adem. (2016). "Ölüm Sosyolojisi Bağlamında Yemek, Cenaze ve Ölümün Sofra Pratikleri Üzerine". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 20/1: 271-298.
- Samancı, Özge. (2021). "Gastronomi ve Yemek Tarihi". *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 32/1: 106-109.
- Somuncu, Ahmet Şükrü. (2023). "Kültür Taşıyıcısı Olarak Âşıkların Dilinde Mutfak Kültürü (Develili Âşık Ali Çatak Örneği)". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 58: 143-157.
- Yüzer, Suna. (2022). *Kayseri İlinin Unesco Gastronomi Yaratıcı Şehirler Ağına Katılmasına İlişkin Yerel Yönetim ve Sivil Toplum Kuruluşlarının Bakış Açısı Üzerine Bir Araştırma*. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. Nevşehir.

İnternet Kaynakları

Güncel Türkçe Sözlük (2023). <https://sozluk.gov.tr/> (E.T.: 18.06.2023)

URL 1: <https://ci.turkpatent.gov.tr/Files/GeographicalSigns/68.pdf> (E.T.: 24.06.2023)

- URL 2: <https://ci.turkpatent.gov.tr/Files/GeographicalSigns/8e28b8b5-4487-4012-816a-5340bfff6100.pdf> (E.T.: 24.06.2023)
- URL 3: <https://www.indyurk.com/node/36111/ya%C5%9Fam/siirtin-mi-bitlisin-mi-iki-%C5%9Fehir-aras%C4%B1nda-payla%C5%9F%C4%B1lamayan-lezzet-b%C3%BCryan-kebab%C4%B1> (E.T.: 09.07.2023)
- URL 4: <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/siirt-ile-bitlis-arasinda-paylasilamayan-tescilli-lezzet-buryan-kebab/2701151> (E.T.: 09.07.2023)
- URL 5: <https://www.ntv.com.tr/galeri/yasam/kayseri-ile-afyonun-sucuk-pastirma-rekabeti-avrupaya-tasin-di,F5wPxxYnE0euTomHe463Pw/odyrMsJdHUimKOboSLKbTQ> (E.T.: 09.07.2023)
- URL 6: <https://ci.turkpatent.gov.tr/Files/GeographicalSigns/44f71030-9f19-45d5-87b5-14c98f4757ee.pdf> (E.T.: 24.06.2023)
- URL 7: <https://ci.turkpatent.gov.tr/Files/GeographicalSigns/8eb202f7-bf82-48cd-9f21-955bc921c665.pdf> (E.T.: 24.06.2023)
- URL 8: <https://www.milligazete.com.tr/haber/5653952/ak-partili-mustafa-col-ile-mhpli-ersoy-arasinda-sucuk-gerilimi> (E.T.: 29.05.2023)
- URL 9: <https://ci.turkpatent.gov.tr/Files/GeographicalSigns/c1742a14-d6a7-4751-9704-ac30c65f9e97.pdf> (E.T.: 29.05.2023)
- URL 10: <https://ci.turkpatent.gov.tr/Files/GeographicalSigns/261d4050-7f09-404e-84d0-ea4bf0067974.pdf> (E.T.: 24.06.2023)
- URL 11: <https://ci.turkpatent.gov.tr/Files/GeographicalSigns/82d9d3be-46bc-4d3b-a335-8bfb841c029e.pdf> (E.T.: 24.06.2023)
- URL 12: <https://ci.turkpatent.gov.tr/Files/GeographicalSigns/b344d02f-ab5e-4a1f-a720-ac490273d9f1.pdf> (E.T.: 24.06.2023)
- URL 13: <https://www.aa.com.tr/tr/sehirlerin-lezzet-rekabeti/kayseri-ile-kastamonunun-iddiali-oldugulezzetpastirma/2706437#:~:text=Kayseri%20ve%20Kastamonu%2C%20kurutulmu%C5%9F%20etin,yanlar%C4%B1nda%20g%C3%B6t%C3%BCrd%C3%BC%C4%9F%C3%BC%20lezzetlerin%20ba%C5%9F%C4%B1nda%20geliyor> (E.T.: 29.05.2023)
- URL 14: <https://www.ntv.com.tr/turkiye/pastirma-tartismasina-sivas-da-dahil-oldu,5hA-dwOmakqptD7MMoBthQ> (E.T.: 29.05.2023)
- URL 15: <https://www.instagram.com/p/CGUqQhGKfi/> (E.T.: 02.09.2023)
- URL 16: <https://ci.turkpatent.gov.tr/Files/GeographicalSigns/3a6eee12-0daa-49c2-a788-99fb5ea01bb7.pdf> (E.T.: 02.09.2023)

Görüntülerin Kaynakları

- Görüntü 1: <https://www.trthaber.com/foto-galeri/bitlis-buryan-kebab-cografi-isaret-olarak-tescillendi/33584/sayfa-1.html> (E.T.: 12.09.2023)
- Görüntü 2: Ahmet Şükrü Somuncu Özel Arşivi
- Görüntü 3: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/afyonkarahisar/nealinir/afyon-sucugu> (E.T.: 12.09.2023)
- Görüntü 4: <https://www.marasgurme.com/urun/kayseri-dogal-evlik-parmak-sucuk> (E.T.: 12.09.2023)
- Görüntü 5: <https://cografiurun.com/urun/afyon-pastirmasi/> (E.T.: 12.09.2023)
- Görüntü 6: <https://www.aa.com.tr/tr/ekonomi/kastamonuda-pastirma-ureticilerinin-cografi-isaret-sevinci/1917240> (E.T.: 12.09.2023)
- Görüntü 7: <https://www.kulturportali.gov.tr/medya/fotograf/fotodokuman/8986> (E.T.: 12.09.2023)
- Görüntü 8: <https://www.trthaber.com/haber/turkiye/sivas-pastirmasi-cografi-isaretle-tescillendi-688463.html> (E.T.: 12.09.2023)
- Görüntü 9: <https://www.facebook.com/tv1.tv/photos/a.877776808925851/3377100952326745/> (E.T.: 12.09.2023)
- Görüntü 10: Ahmet Şükrü Somuncu Özel Arşivi

UYGULAMALI HALK BİLİMİ BAĞLAMINDA MANİSA KURŞUNLU HAN'DA EL SANATLARI GELENEĞİNİN AKTARIMI

Demet ŞAFAK*

Giriş

Dinamik bir yapıya sahip olan kültür, içinde bulunulan zamanın şartlarına göre şekillenir. Dolayısıyla kültürü oluşturan unsurlar gibi bu unsurların oluştuğu ve kuşaklar arasında aktarıldığı ortamlar da değişir. Nitekim Sanayi Devrimi ve sonrasında yaşanan teknolojik gelişmeler, kültür aktarımı ile devamlılığı sağlanan geleneklerin yeni aktarım ortamları bulmasına zemin hazırlamıştır. Bu noktada, 19. yüzyılda başlayan halk bilimi çalışmalarının Dundes'in halk tanımına gelinceye kadar araştırma alanı olarak köy ve köylü halkın yarattığı kültürle sınırlı kaldığını belirtmek gerekir. Dundes, en azından bir ortak faktörü paylaşan herhangi bir insan grubunu halk olarak değerlendirmiş, bu grubu birbirine bağlayan faktörün ortak bir meslek, dil veya din ne olduğunun önemli olmadığını, önemli olanın, hangi nedenle olursa olsun oluşan bir grubun kendisine ait olduğunu kabul ettiği geleneklere sahip olması olduğunu belirtmiştir (2006: 16). Dundes'in mekândan bağımsız olarak yaptığı halk tanımı, kültürün insanın var olduğu her ortamda yaratıldığı ve aktarıldığını ön plana çıkarmış, bu durum halk bilim çalışmalarında "alan" kavramının sorgulanmasına neden olmuştur. Bu sorgulama, kentlerin de folklorun inceleme alanına girmesi ve kent folkloru kavramının ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Oğuz'un belirttiği gibi köylü nüfusun hızla eriyerek kentleşmesi, halk bilimciler tarafından önceleri alanın daraldığı şeklinde yorumlanmış, daha sonraları ise "kent folkloru" kavramı üretilerek bu yönde çalışmalar yapılmış, halk bilimi disiplinine yeni bir açılım ve ivme kazandırılmıştır (2002: 18). Başka bir ifadeyle geleneklerin uygulandığı yeni kültürel mekânların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan kent yaşamı, halk bilimciler için yeni bir araştırma alanı oluşturmuş; bu bağlamda kentlerde oluşan kültürel mekânlar, kültürün sürekliliğinin sağlandığı bir aktarım yeri olarak kent folklorunun önemli bir araştırma konusu olmuştur. Aktarım mekânının değişimiyle uygulama alanı değişen ve bu doğrultuda dönüşen gelenekler ise, uygulamalı halk bilimi kuramının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Bir anlamda kuramlardan sıkılmışlığın kuramı olarak ortaya çıkan uygulamalı halk bilimi çalışmaları ilk çıkışını İkinci Dünya Savaşı sonrasında ekonomik ve sosyal çalkantıların doruğa ulaştığı Almanya'da yapmış, bu yaklaşım hızla Avrupa'nın diğer ülkelerine ve Kuzey Amerika'ya yayılmış ve kuramsal bir çerçeve kazanmıştır (Oğuz, 2002: 26-27). Kuramla ilgili ilk çalışmaların savaştan yeni çıkmış olan Almanya'da başlaması, kuramın millî kimlik inşasında önemli bir rol üstlendiğini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Dundes, Fakelore Fabrikasyonu adlı makalesinde Grimmelerin masalları sadece keşfetmiş görünerek ulusal bir Alman abidesi yaratmaya çalıştıklarını, aynı şekilde Kalevala'nın da fakelore'un klasik bir örneği gibi görüldüğünü belirtir (2007: 76-77). Bu doğrultuda Grimmler'in masalları ve özellikle Kalevala'nın millî kimlik inşasında önemli bir rol oynadığını belirtmek gerekir. Dundes,

* Dr. Manisa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Folklor Araştırmacısı, Manisa/Türkiye. demetsafak45@gmail.com ORCID: 0000-0003-4226-3450.

“Fakelore görünürde millî ve ruhsal bir ihtiyacı tatmin eder: Yani özellikle bir kriz anında birinin millî kimliğinin olduğunu göstermek ve bu kimlik içerisinde gurur aşılacak.” sözleri ile halk biliminin millî kimlik yaratmada öneminden bahseder (2007: 82). Benzer bir şekilde Botkin, uygulamalı halk biliminin çoğulcu bir topluma yönelik yeni bir topluluk duygusu ve bilinci yaratma (akt. Hirsch, 2014: 46) işlevinden bahseder. Uygulamalı halk bilimine göre, bir unsuru geçmişten günümüze aynı şekilde aktarmak mümkün değildir, aktarım ortamının değişimiyle unsurun içeriği de değişebilir. Bu değişim toplum içinde kendiliğinden olabileceği gibi toplumu yönlendirmek için bilinçli bir şekilde de gerçekleştirilebilir. Tüm bu görüşlerden yola çıkılarak uygulamalı halk biliminin millî kimlik inşasında kullanılan önemli argümanlardan biri olduğunu söylemek mümkündür.

Geçmişte saf olan halk kültürü unsurlarına ulaşmaya ve korumaya dayalı halk bilimi çalışmaları, kültürün dinamikliği söz konusu olunca değişerek dönüşen kültürel unsurları uygulayarak yaşatmaya evrilmiştir. Nitekim uygulamalı halk bilimi kuramını kavramsallaştıran Benjamin Botkin, halk bilimine ilerleme ile birlikte yok olmaya mahkûm geçmişin ayakta kalan bir kalıntısı olarak yaklaşmaktansa, folkloru gelenek ve yaratıcılığın bir karışımı ve çağdaş koşullara fonksiyonel yanıtlar olarak görür (akt. Hirsch, 2014: 22). Bu bağlamda uygulamalı halk bilimi, Oğuz’un ifade ettiği gibi halk bilimi verimlerini kendi dar kapsamlı anlatım ortamlarında yaşayan ürünler olmaktan çıkararak toplumsal gelişme süreçlerinin bir parçası haline getirmiştir (2002: 27). Ancak folklor ürünlerinin kendi dar kapsamlı alanlarından çıkması, beraberinde sahte bir folkloru ifade eden fakelore tartışmasını getirmiştir. Unutulmaya yüz tutmuş geleneklerin ve kültürel öğelerin yeni bir yaşam alanında dönüşerek var olması, devamlılığının sağlanması uygulamalı halk biliminin temel çıkış noktasıdır. Dolayısıyla kültürel sürekliliğin sağlanması için aktarım ortamı veya içeriği değişen folklor ürünleri fakelore değil, uygulamalı halk bilimi bağlamında değerlendirilmelidir. Nitekim Erkan Aslan, gelenek temelli çağdaş uygulamaları, sahte bir folklordan ziyade dönüşmüş bir folklor örneği olarak uygulamalı halk bilimi çalışmaları kapsamında değerlendirmek gerektiğini belirtir (2020: 83).

Benjamin Botkin’in “Eğer folklor, yeni şişelerde eski şarapsa, aynı zamanda eski şişelerde yeni şaraptır (Botkin, 1944: xxii) ifadesi, uygulamalı halk bilimi çalışmalarının temel varsayımı olarak nitelendirilebilir. Bu bağlamda Manisa’da Osmanlı dönemi yapılarından biri olan Kurşunlu Han, Türk Süsleme Sanatları ve geleneksel el sanatlarının yaşatıldığı ve aktarıldığı kültürel bir mekân olarak eski şişede eski şarabın günümüz dünyasında var olması yönüyle uygulamalı halk bilimi bağlamında irdelenmeye değer bir kent folkloru örneğidir. 2016 yılında Manisa Şehzadeler Belediyesi ile İzmir Vakıflar Bölge Müdürlüğü arasında yapılan bir protokolle yirmi beş yıllık bir süre için belediyeye tahsis edilen Kurşunlu Han, belediye tarafından unutulmaya yüz tutmuş geleneksel el sanatlarını yaşatmak amacıyla tamamen ücretsiz olarak Türk süsleme sanatları ve geleneksel el sanatları ustalarına tahsis edilmiştir. Kültürel bir mekân olarak Kurşunlu Han’ı sanat merkezi hâline getirmek amacıyla başlatılan bu çalışmada, el sanatları ustaları handa hem sanatlarını icra etmekte hem de kursiyerlere ücretsiz olarak el sanatlarını öğretmektedir. Bu bağlamda çalışmada öncelikle geçmişte ve günümüzde Kurşunlu Han’a yer verilecek daha sonra el sanatları geleneğinin aktarıldığı kültürel bir mekân olarak Kurşunlu Han, gelenek aktarımının ne şekilde dönüşerek güncellendiği ve aktarım yapıldığı, kültür aktarımının gerçekleştiği kültürel bir mekân olarak nasıl bir misyon üstlendiği yönünde uygulamalı halk bilimi bağlamında incelenecektir. Hufford, halk biliminin kendisinden başka uygulamalı halk bilimi olan veya olabilecek tek bir şey daha olmadığını söyleyerek “Şu veya bu uygulama iyi midir?”, “Uygulamanın bu şekilde uygulanması bizi başarıya götürebilir mi?”, “Bu özel uygulama gerçek bir problemle ilgileniyor mu?” gibi sorular bağlamında düşünmenin daha uygun olacağını belirtir (2014: 17). Bu bağlamda çalışmada Hufford’un düşüncelerinden yola çıkılarak Kurşunlu Han’da el sanatları geleneğinin aktarımı ile ilgili gerçekleştirilen uygulamanın iyi olup olmadığı, bu şekilde uygulanmasının geleneğin aktarımında başarı sağlayıp sağlayamadığı ve bu özel uygulamanın kültürün aktarımıyla ilgili gerçek bir problemle ilgileniyor mu? Sorularına cevap aranacaktır. Çalışmada örneklem olarak Kurşunlu Han’ın seçilme nedeni ise Osmanlı

döneminden günümüze ulaşan tarihî bir yapının el sanatlarının aktarıldığı kültürel bir mekân olarak kültürün sürekliliğini sağlamada aktif olması yönüyle kent folkloru bağlamında bir uygulamalı halk bilimi örneği olmasından kaynaklanmaktadır.

Geçmişten Günümüze Kurşunlu Han

Oğuz, insanlığın gelişimini hızlandıran uygarlıklar ve daha büyük kitlelere ulaşabilen kültürel kazanımların, geçmişin ve günümüzün kentlerinde oluştuğunu veya geliştiğini söyler. Dolayısıyla Türk kentlerinin toplumsal dokusunu belirleyen ve halk bilimi alanına giren bütün unsurları dikkate alınarak ve geçirilen tarihsel ve kültürel süreçler izlenerek incelenmelidir (2002: 18-19). Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde Kurşunlu Han'ın tarihsel ve kültürel olarak geçmişten günümüze kullanımını irdelenecektir.

Kurşunlu Han, Osmanlı dönemi şehir hanlarından biridir. Şehir içi hanlarının tipik işlevsel özelliklerini taşıyan han¹ (Saygı, 2016: 57-58), Hatuniye Camii külliyesine ait yapılarıdır. Hatuniye Camii'ne gelir getirmesi amacıyla II. Bayezit'in karısı Hüsnüşaz Hatun tarafından yaptırılan Kurşunlu Han'ın kitabesi olmadığı için kesin yapım tarihi belli değildir. Kurşunlu Han'a dair en eski belge olan H. 903/M. 1497-1498 tarihli vakfiyesinden han ile ilgili bilgiler elde edilmektedir (Uluçay ve Gökçen 1939: 98-99, Yurdoğlu, 1994: 93, Acun, 1999: 471). Vakfiye belgesine göre han kareye yakın dikdörtgen planlı, revaklı avlulu ve iki katlıdır. Avlunun ortasında kare planlı bir havuz bulunur. Alt katta ahır ve ambar bulunmaktadır. Zemin katta 36, üst katta 38 oda, kuzeyinde ise 21 dükkân bulunmaktadır (Acun, 1999: 471-472). Uluçay, XVII. Yüzyılda Manisa'da Ziraat, Ticaret ve Esnaf Teşkilâtı adlı eserinde, bu dönemde Manisa çarşısı ve pazarını saran birçok han olduğunu, bu hanların en meşhurunun ise Kurşunlu Han olduğunu belirtir (1942: 14). Nitekim Evliya Çelebi 1671'de ziyaret ettiği Manisa'da Kurşunlu Han'dan Hatuniye Hanı olarak bahsetmiş, evvela Tahıl Pazarı Hanı olan hanın kurşunlu kale gibi 40 ocaklı ve 40 kubbeli büyük bir han olduğunu, bütün Arap ve Acem bezirgânlarının orada kaldıklarını belirtmiştir (Kahraman, 2011: 82-83). (bk. Resim 1). Bu bilgilerden yola çıkılarak Kurşunlu Han'ın tüccarların konaklama için kullandığı, zemin katta yer alan dükkânların ise ticaret işlevini yerine getirdiği tipik bir şehir içi hanı olduğunu söylemek mümkündür.

Ahır kısmı günümüze ulaşmayan Kurşunlu Han, inşa edildiği tarihten günümüze gerek doğal afet gerekse kullanım amacının değişikliği nedeniyle yapı olarak birtakım değişiklikler geçirmiştir. Acun, Kurşunlu Han'ın, ilk olarak 1611 depreminden sonra 1643'te büyük bir restorasyon geçirerek onarıldığını belirtir (1999: 471). Saygı ise 17. ve 18. yüzyıllara ait herhangi bir değişiklik kaydına rastlanmadığını, ancak 1843 yılındaki yangından sonra 1848'de, hapishane olarak kullanılmasıyla 1908'de, sokak genişlemesi nedeniyle ise 1954'te onarıldığını belirtir (2016: 57-60). Bu onarımlar sonrasında hanın görünümünde de değişiklikler olmuştur. Nitekim Acun, vakfiyesinde söz edilen kuzeyindeki 21 dükkânın, 1954'te Borsa Caddesi'nin genişletilmesi sırasında yıktırıldığını, alt kat odaların ise içten kapatılıp dışa açılarak dükkân olarak düzenlendiğini belirtir (1999: 471). Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1966-1970 yılları arasında yapılan onarımda ise batı yönünde yer alan dükkânlar yapıdan gelen izlere göre orijinal boyutlarına uygun olarak yeniden yapılmıştır (Saygı, 2016: 66). 1908'de hapishane olarak kullanılmaya başlamasından sonra 1970-2015 yılları arasında İmam Hatip Orta ve Yüksek Tahsil Gençliğine Yardım Derneği tarafından özel yurt olarak kullanılmış ve bu dönemde hanın kullanım amacı tamamen değişerek kültürel yapısından da uzaklaşmıştır. Bina, hapishane ve öğrenci yurdu olarak kullanıldığı dönemlerde kültürel bir mekân olarak aslından uzaklaşmasının yanında özellikle iç mekânda şekil olarak da değişikliklere uğramıştır. Yurt olarak kullanıldığı dönemde üst katın dört tarafı camla kaplanarak kapatılmış, öğrencilerin yatakhane olarak kullanılmıştır². 2016 yılında gerçekleşen darbe girişiminden son-

¹ Kurşunlu Han, Osmanlı dönemi şehir hanlarından biridir. Yalçın, Osmanlı Dönemi şehiriçi hanlarının ortak bir mimari tipolojisi olduğunu belirtir. Şehir içi hanları genellikle iki katlı yapılardır. Zemin kat depolar, atölyeler ve ahırdan oluşurken, ikinci kat tüccarların konaklaması için ayrılmıştır (Yalçın 1997'den akt. Saygı, 2016: 45).

² Kütüphane personeli Saniye Kulalı, Kurşunlu Han'ın yurt olduğu dönemde burada kalmış olan bir öğrencinin yıllar sonra gelerek hanı ziyaret ettiğini şu sözlerle anlatmıştır: "Amca yurtken burada okumuş, öğretmen olmuş, emekli olmuş. Burayı ziyarete geldi. Ben burada ilk kurulduğu yıllarda kaldım dedi. Bu hâlini görünce çok duygulandım dedi ağlamaya başladı. Odalara baktı, kaldığı odaya girince çok duygulandı ağladı. Eskiden burası görünüm olarak yine aynı şekilde, yalnız üst katın dört tarafı camlarla kaplanmış. Her köşede kuzine

ra binanın yurt olarak kullanımı sona ermiştir. 2016 yılında Şehzadeler Belediyesi ile İzmir Vakıflar Bölge Müdürlüğü arasında yapılan bir protokolle bina yirmi beş yıllık bir süre için belediyeye tahsis edilmiş ve belediye tarafından restore edilmiştir. 2018 yılında restorasyonun bitmesi ile Şehzadeler Belediyesi kültürel bir mekân olarak Kurşunlu Han'ı sanat merkezi hâline getirmek ve unutulmaya yüz tutmuş geleneksel el sanatlarını burada yaşatmak amacıyla bir proje başlatmıştır. Bu proje kapsamında Manisa'da yaşayan Türk süsleme sanatları ve geleneksel el sanatları ustalarına handa bir oda tahsis edilerek sanatlarını handa gerçekleştirmeleri amaçlanmıştır. Proje ile ilgili yapılan duyuru sonrasında başvuru yapan el sanatları ustaları belediye bünyesinde oluşturulan bir kurul tarafından titizlikle değerlendirilerek etkin, yetenekli ve alanında iyi olan el sanatları ustaları belirlenmiştir. Geleneksel el sanatları ustalarına tahsis edilen odalar ustaların icra ettikleri el sanatlarına uygun olarak düzenlenerek atölye hâline getirilmiştir. Şehzadeler Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürü Ramazan Şerif, Şehzadeler Belediyesi olarak el sanatları ustalarından bu atölyeler için herhangi bir ücret talep edilmediğini; atölyelerin elektrik, su, ısınma gibi giderlerinin de belediye tarafından karşılandığını şu şekilde anlatmıştır: “Başkanımız Ömer Faruk Çelik bu kişilerden hiçbir zaman kira, elektrik, su parası almayalım, tamamen sanata yönelik olsun, sanatçıları bu şekilde desteklemiş olalım dedi. İşte günümüze kadar şu anda 33 tane atölyemizde geleneksel el sanatlarımızı yaşatmaya çalışıyoruz. Belediyemizin açtığı kursların yanında halk eğitimle yapmış olduğumuz protokol gereği birçok malzemeyi bizim karşılamamız şartıyla sadece usta öğreticileri halk eğitimden alarak kursları gerçekleştiriyoruz. Bu şekilde Şehzadeler Halk Eğitimi Merkezi ile ortak bir çalışma yapıyoruz.”

Celal Bayar Üniversitesi Geleneksel El Sanatları bölüm başkanı olan ve aynı zamanda Kurşunlu Han'da hat atölyesi bulunan Arkin Ongan ise handa atölyesi bulunan ustaların halk eğitim merkezi ile yapılan protokol gereği hafta içi beş gün atölyelerini açma şartı olduğunu, yılda bir ay olmak üzere izin kullanma hakları bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu atölyeler için hiçbir ücret ödemediklerini, sanatçıların hafta içi beş gün atölyelerini açarak sanatlarını icra ettiklerini, karşılığında ise belediyeye müracaat edip bu sanatı öğrenmek isteyenlere haftanın belirli günleri kurs verdiklerini ifade etmiştir.

Uygulamalı Halk Bilimi Bağlamında Kurşunlu Han

Botkin'e göre şehir, “folklordeki değişikliğin ve değişikliğin folklorunun araştırılması ve incelenmesi için” ideal yerdir (Hirsch, 2014: 45). Bu bağlamda el sanatları geleneğinin bir kurum bünyesinde aktararak yaşatıldığı Kurşunlu Han, folklorun aktarımında uygulama mekânının değişimi ile incelenmeye değer bir kültürel mekândır. Kurşunlu Han, iki katlı bir şehir içi hanıdır. (bk. Resim 2). Kurşunlu Han'ın üst katında 38, alt katında ise 36 oda bulunmaktadır. Hanın üst katındaki on bir oda Şehzadeler Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü'nün idari birimi olarak kullanılmaktadır. Ayrıca yedi oda Prof. Dr. İlhan Varank Millet Kiraathanesi ve Kütüphanesine tahsis edilmiştir. İlhan Varank Millet Kütüphanesi müdürü Hüseyin Cömert, kütüphanede 2700 kitap bulunduğunu, genellikle lise, üniversite, kpss sınavlarına çalışan öğrencilerin sessiz ortam ve tarihi bir mekân olduğu için burayı tercih ettiklerini söylemiştir.³ Zemin kat ve üst katta tuvalet, arşiv, depo olarak kullanılan odalar bulunmaktadır. Kurşunlu Han'ın üst katında bulunan el sanatları atölyeleri şöyledir: Kat'ı, Naht, Tezhip, Hat, Ebru, Takı Tasarım, El Sanatları, Ahşap Boyama, Seramik-Çini, tespih, geleneksel ok ve yay yapımı, Filografi, Su Kabağı Süsleme ve Dikiş Atölyesi. Kurşunlu Han'ın alt katında ise makrome dokuma, kilim dokuma, çini, rölyef ve takı, kırkyama, kitre ve yöresel bebek yapımı, Manisa bezi dokuma, seramik, ahşap, taş bebek-taş boyama, geleneksel savaş araçları zırh-ok vb. atölyesi, fotoğrafçılık, resim atölyesi bulunmaktadır. Ayrıca alt katta yer alan odalardan bir tanesi zihinsel engelli bireyler için açılan el sanatları kurslarına tahsis edilmiştir.⁴

sobalar varmış. Üst katta tuvalet, banyo, yemekhane, diğer tarafta yatakhaneler varmış. Giriş katında da derslikler ve idari kısım varmış. Ortaokula başladığında gelmiş liseyi bitirene kadar burada kalmış.”

³ Kütüphane personeli Saniye Kulalı, halk eğitim merkezi ile ortak verilen kurslarda öğrenci sayısının fazla olması ve mekânın uygun olmasından dolayı Millet Kiraathanesi uygulamasını tam olarak gerçekleştiremediklerini belirtmiştir.

⁴ Bu atölyede kurs veren kişi aynı zamanda zihinsel engelliler okulunda çalışmaktadır ve zihinsel engelli kursiyerlerle birebir ilgilenmektedir.

Kurşunlu Han'da el sanatları kursları belediye bünyesinde ve halk eğitimi merkezi ile belediyenin ortaklaşa açtığı kurslar olmak üzere gerçekleştirilmektedir. Belediye bünyesinde açılan kurslar uzun süreli bir eğitim gerektiren Türk süsleme sanatları ve geleneksel el sanatlarından oluşmaktadır. Bu kurslar hat, naht, sadekâr, tezhip, kılıç kursu, ok ve yay yapımı kursu, tespih yapımı kursu olmak üzere toplam yedi tanedir. Şehzadeler Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürü Ramazan Şerif, bir kursiyerin aylarca, hatta yıllarca eğitim almasını gerektiren bu tarz kursları halk eğitimi merkezinin programları ile gerçekleştirmek mümkün olmadığı için bu kursları belediye bünyesinde özel olarak açtıklarını ve kursiyerlere belediye olarak sertifika düzenlediklerini belirtmiştir. Ayrıca bir kursiyerin tam anlamıyla bu sanatları öğrenmesi çok uzun bir zaman gerektirdiği için, bu kurslara en fazla üç öğrenci kabul edebildiklerini söylemiştir. Şehzadeler belediyesi ve Şehzadeler Halk Eğitimi Merkezi ile ortaklaşa açılan kurs sayısı ise otuz beştir. Bu kurslar şöyledir: Damal bebek (yöresel bebek), deri işlemeciliği, dikiş teknikleri kursu, fotoğrafçılık, keçe ürünler yapımı, ahşap tasarım, çini, ebru, filografi, kilim dokuma, kitre bebek (yöresel bebek), makrome, Manisa bezi dokuma, miyuki (misinalı takı), ney yapımı ve üfleme, punç, dekoratif ahşap süslemeciliği, tahrirci çini, takı yapım teknikleri, telkârî, resim ve boyama, patchwork (dikişsiz applike), quilling (kâğıt kıvrırma), sepet örme, kalem işi, amigurumi (bebek örme kursu), dikiş kursu, tığ örücülüğü, kâğıt üretimi, seramik, sabun yapımı, rölyef kursu, su kabağundan lamba yapımı, zihinsel engelliler, bilgisayar destekli reklam ve tasarım.

Kültürel süreklilik, kültür aktarım ortamları ve kültürel uygulamalara ilişkin mekânların varlığı ile ilişkilidir (Gürçayır Teke, 2016: 58). El sanatları geleneğinin bir kurum aracılığı ile aktarıldığı kültürel bir mekân olarak Kurşunlu Han'ı, geleneğin aktarımında kültürel sürekliliği sağlaması açısından da değerlendirilmelidir. Bu açıdan Kurşunlu Han'da yıllara göre açılan kurs sayısı ile kursiyer sayısına yer vermek uygun olacaktır. 2019 yılından itibaren el sanatları kursları verilen Kurşunlu Han'da yıllara göre açılan kurs ve belge almaya hak kazanan kursiyer sayısı şöyledir⁵: 2019 yılında 70 kurs açılmış 850 kursiyer eğitim almıştır. 2020 yılında 106 kurs açılmış, 1300 kursiyer eğitim almıştır. 2021 yılında 55 kurs açılmış, 750 kursiyer eğitim almıştır. 2022 yılında 100 kurs açılmış, 1198 kursiyer eğitim almıştır. 2023 yılında 169 kurs açılmış, 2626 kursiyer eğitim almıştır.⁶ Ayrıca Zihinsel Engelli bireyler için yapılan el becerileri kursunda toplam 25 kursiyer yer almıştır. Açılan kurs ve eğitim alan kursiyerlerin yıllara göre sayısı incelendiğinde yıllara göre artış olduğu, sadece Covid-19 salgının olduğu 2021 ve 2022 yıllarında kursiyer ve açılan kurs sayısında azalma olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kurşunlu Han'da el sanatları geleneğinin aktarımında kültürel süreklilik olduğunu söylemek mümkündür.

Aslan, fakelore konusunda araştırmacıların üzerinde en fazla durdukları noktanın, ticari amaçlarla yaratılan ve halk geleneğinde olmayan "uydurma gelenek"ler olduğunu söyler (2020: 78). Bu bağlamda Kurşunlu Han'da gerçekleştirilen uygulama değerlendirildiğinde el sanatları geleneğinin aktarımında ticari bir amacın söz konusu olmadığını belirtmek gerekir. Kurşunlu Han'ın dış kısmında yer alan batı ve kuzey cephesine bakan on yedi dükkân, dış kısımda yer aldığı için emlak istimlak müdürlüğü tarafından ihale ile cüzi bir miktara kiralanmaktadır. Ancak dışa bakan dükkânlar binanın kültürel dokusuna uygun olarak halı dokuma, kilim dokuma, makrome, hediye eşya, antikacı, doğal taşlar ve tespih, şifalı bitkiler ve mesir macunu satış yeri şeklinde hizmet vermektedir. Görüldüğü üzere dükkânların çoğunda yöresel olarak da Manisa'yı ifade eden ürünlerin satışı yapılmaktadır. (bk. Resim 3). Ramazan Şerif, binanın iç tarafına bakan, dışa açılmayan atölyelerde satış izni olmadığı için el sanatları ürünlerinin satışının yapılmadığını, ancak ustaların ürünlerinin satışını şehzadelerden.com adlı internet sitesinden yapabildiklerini belirtmiştir. Ayrıca Şehzadeler Belediyesi el sanatları ustalarını desteklemek amacıyla belediyeye gelen misafirlerine verecekleri hediyeleri handaki ustalardan satın almaktadır.

Yapısı itibarı ile değişime açık olan halk bilimi fakelore'a da açıktır. Nitekim Gürçayır Teke, halk biliminin bütün uygulama alanlarının gelenek icatlarına ve 'fakelore'a açık olduğunu belirtir (2016: 58). Dolayısıyla ilk ortaya çıktığı günden bugüne değişmeden gelen saf bir şekilde bir ürün, uygulama olması

⁵ Bu sayılar Şehzadeler Belediyesinin kendi bünyesinde ve Şehzadeler Halk Eğitimi Merkezi ile ortaklaşa açtığı tüm kurs ve kursiyer sayılarını ifade etmektedir.

⁶ 2023 yılına ait veriler Temmuz 2023 tarihine kadar olan sayıları kapsamaktadır.

mümkün değildir. Bu nedenle folklor ve fakelore arasında net bir ayrım yapmak zordur. Aslan, folklor ile fakelore arasındaki en belirgin farkın fakelore gelenekten beslenmemesi olduğunu belirtir (2020: 80). Kurşunlu Han'da el sanatları geleneğinin aktarımı bu açıdan değerlendirildiğinde gelenek temel alınarak aktarımın gerçekleştirildiği görülmektedir. Hat, ebru, naht gibi Türk süsleme sanatlarının yanı sıra diğer geleneksel el sanatlarında da öncelikle geleneksel yöntemler öğretilmektedir. Çini ustası Cansel Çakır, çini derslerinde öğrencilerine öncelikle geleneksel motifler üzerinden çalışma yaptırdığını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu uygulama, Dorson'un fakelore konusundaki uydurma ve gelenekte olmayan kavramlarıyla örtüşmemektedir. Öğrencilerin kendi istekleri doğrultusunda gelenekselin dışında motifler ve uygulamalar da yapılmakla birlikte bu uygulamalar ticari bir amaç güdülmeyen, zamanın getirdiği şartlara bağlı olarak gerçekleştiği için fakelore olarak nitelendirilmemelidir. Bu noktada Kurşunlu Han'da gerçekleştirilen uygulamada gelenekten farklı olarak, doğal aktarım ortamında usta çırak ilişkisi ile devamlılığı sağlanan el sanatları geleneğinin öğretmen-kursiyer ilişkisine dönüştüğünü belirtmek gerekir. Bu ilişki kurs süresi kapsamında belirli bir süreyi içermekte, kurs süresi bitince aktarım da bitmiş gibi görünmektedir. Ancak Kurşunlu Han'da çini atölyesi bulunan Cansel Çakır, öğrencilerin sadece kurs süresince değil, kurs bittikten sonra da atölyeye gelmeye devam ettiklerini ifade etmiştir. Kurs süresinin bir kurum tarafından belirlenmesi ve sınırlı bir süreyi kapsaması el sanatları geleneğinin aktarımında fakelore'ü düşündürülebilir. Ancak ticari veya siyasi bir kaygı olmadan, geleneği yaşatma amacıyla şehirdeki el sanatları ustalarının bir araya getirilerek kültürel bir mekânda aktarımın gerçekleştirilmesi el sanatları geleneğinin yaşatılma çabası olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca el sanatları ustalarına bu kültürel mekânı ve imkânları sağlayan belediyenin ustaların çalışmalarına herhangi bir şekilde müdahale etmemesi, yapılan uygulamanın gelenek temelli olduğunu göstermektedir. Ancak usta çırak ilişkisinin doğal ortamında kendiliğinden değil, kayıt yöntemi ile öğretmen-kursiyer ilişkisi şeklinde gerçekleşmesi fakelore olarak değerlendirilebilir.

Dundes, fakelore'un yaşama ve yeniden canlandırma ile karıştırılmaması gerektiğini şu şekilde ifade eder: "Yaşama, geleneğin devamlılığını kasteder, bir folklor ürününün ne kadar değiştiği ya da küçüldüğü önemli değildir. Yeniden canlanma; 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." (2007: 73). Bir başka ifade ile folklorun dinamik yapısına uygun olarak değişim ve dönüşümün gerçekleşmesi fakelore olarak nitelendirilmemelidir. Bir uygulamanın fakelore olarak nitelendirilebilmesi için bilinçli bir yaratımın olması söz konusudur. Bu bağlamda Kurşunlu Han'da gerçekleştirilen uygulama, bilinçli bir yaratım olarak görülse de, içeriği olan el sanatları geleneği yüzyıllardır aktararak devamlılığı sağlanmıştır. Dolayısıyla bu uygulama, el sanatları ustalarının günümüz şartlarında mekânsal olarak karşılaştıkları zorluklarla ilgili olarak da değerlendirilmelidir. Günümüzde dükkân kiralalarının yüksek olması dükkânı kendisine ait olmayan ustaların dükkânlarını kapatmasına neden olmaktadır. Bu nedenle belediye aracılığıyla yer tahsis edilerek el sanatları ustalarının sanatlarını icra etmeleri fakelore olarak değil geleneğin aktarımının gerçekleşeceği mekânla ilgili karşılaşılan zorluklarla ilişkilendirilerek değerlendirilmelidir. Ayrıca mekânsal olarak fakelore ile ilişkilendirilebilecek bu tür uygulamalar, Gürçayır Teke'nin de ifade ettiği gibi, geleneğin günümüzdeki yaşama imkânıdır ve burada birçok geleneksel unsur yeni bir aktarım ortamı bulmaktadır (2016: 58). Dolayısıyla Kurşunlu Han'da el sanatları geleneği aktarımının bir kurumun bünyesinde gerçekleştirilmesini fakelore kavramı yerine uygulamalı halk bilimi kapsamında değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Oğuz, halkbilimi verimlerini statik veya dinamik olsun kendi dar kapsamlı anlatım ortamlarında yaşayan ürünler olmaktan çıkararak toplumsal gelişme süreçlerinin bir parçası haline getirdiğini (2002: 27-28) söyleyerek uygulamalı halk biliminin işlevsel yönüne dikkat çeker. Bu noktada Kurşunlu Han'ı, kültürel bir mekân olarak işlevsel açıdan değerlendirmek gerekir. Bascom, Folklorun Dört İşlevi adlı makalesinde folklorun işlevlerini "hoş vakit geçirme, eğlenme; değerlere ve toplumsal kurallara destek verme; eğitim ve kültürün gelecek kuşaklara aktarılması; kişisel ve toplumsal baskılardan kaçış" olarak

açıklar (2014). Bu bağlamda Kurşunlu Han'da gerçekleştirilen kurslar aracılığıyla kültürün aktarımı esnasında ilk bakışta Bascom'un belirttiği işlevlerden sadece eğitim ve kültürün aktarımı gerçekleşiyor gibi görünse de folklorun dört işlevinin de yer aldığı görülür. Bascom'a göre folklorun ilk işlevi olan eğlenme ve hoş vakit geçirme, ilk bakışta eğlenme amacıyla herhangi bir etkinliğin yapılmaması nedeniyle gerçekleşmiyor gibi görünse de kursiyerlerin devam ettikleri kurs süresince arkadaşları ve kurs hocalarıyla etkileşim ve iletişim ortamında eğitimlerine devam etmeleri ve kurs süresince üretilen ürünlerin sergilendiği sergiler aracılığı ile bu işlevin yerine getirildiği görülmektedir. (bk. Resim 4). Folklorun ikinci işlevi olan değerlere ve toplumsal kurallara destek verme ise kurs süresince ve sonrasında kursiyerlerin buldukları kültürel mekânın yapısına uygun davranışlar içerisinde olmaları ile gerçekleşir. Üçüncü işlev olan eğitim ve kültürün gelecek kuşaklara aktarılması ise Kurşunlu Han'da gerçekleştirilen el sanatları kursları ile sağlanmaktadır. Dördüncü işlev olan kişisel ve toplumsal baskılardan kaçış ise kursiyerlerin kurs süresince kendilerini dış dünyadan soyutlayarak kültürel bir mekân olan Kurşunlu Han'ın kursiyerlerin deyimıyla "büyülü" ortamında bulunmalarıyla gerçekleşir.

Kültür ve kültürel kimlik, kültürel mekânla özdeşleşmiş olarak yaşayabilir (Oğuz, 2019: 51). Kurşunlu Han, el sanatları geleneğinin sürdürülerek aktarıldığı, kursiyerler ve handa atölyesi bulunan ustalar için bir gruba aidiyeti ve grup kimliğine sahip olmayı sağlayan kültürel bir mekândır. 2003 yılında kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi ile gündeme gelen kültürel mekân kavramı, bireyler veya grupların etkileşime girerek sosyalleştiği kültürel ortamları ifade eder (Oğuz, 2013). Bu bağlamda Kurşunlu Han, ilk bakışta kursiyerlerin bireysel olarak bir el sanatını öğreniyor olarak görünmesine rağmen diğer kursiyerlerle etkileşime girerek sosyalleştikleri bir kültürel mekândır. Ayrıca handa Kültür ve Turizm Bakanlığı sanatçı kartına sahip el sanatları ustaları da bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle Kurşunlu Han aynı zamanda, gelenek taşıyıcılarına ev sahipliği yaparak kültürün sürekliliğine hizmet eden kültürel bir mekândır. Gürçayır Teke, uygulamalı halk bilimine gelenek taşıyıcılarını ve kültürleri birer nesneymiş gibi sunarak kültürü nesneleştirdiği, "nesnelere zaman ve mekânda sınırlandırıp süreklileştirdiği" eleştirilerinin getirilebileceğini belirtir (2016: 58). Bu eleştiri Kurşunlu Han'da bir kurum tarafından gerçekleştirilen bu uygulama için de getirilebilir. Ancak belirli bir kurs süresi ve belirli bir mekânda unutulmaya yüz tutmuş el sanatlarının bir kurum bünyesinde aktarımı, el sanatları geleneğinin sürdürülme çabası olarak görülmelidir.

Sonuç

Başlangıçta tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de kaybolacağı düşünülen kültürel unsurları koruma yaklaşımı üzerine kurulan halk bilimi çalışmaları, ürün odaklı bir tutum sergilemiş ve halk kültürünün bağlamını oluşturan unsurlar göz ardı edilmiştir. Dundes'in mekândan bağımsız olarak yaptığı halk tanımı ile insanın var olduğu her ortamda kültürün yaratıldığı ve aktarıldığı ön plana çıkmış, bu durum halk bilim çalışmalarında "alan" kavramının genişlemesine neden olmuştur. Alan kavramının genişlemesiyle kentler de folklorun inceleme alanına girmiştir. Bu bağlamda bu çalışmada incelenen Manisa'da Osmanlı dönemi yapılarından biri olan Kurşunlu Han, Türk Süsleme Sanatları ve geleneksel el sanatlarının yaşatıldığı ve aktarıldığı kültürel bir mekân olarak bir kent folkloru örneğidir. Yapıldığı tarihten günümüze hapisane ve öğrenci yurdu gibi farklı amaçlar için de kullanılan han, 2016 yılında Manisa Şehzadeler Belediyesi ile İzmir Vakıflar Bölge Müdürlüğü arasında yapılan bir protokolle yirmi beş yıllık bir süre için Şehzadeler Belediyesi'ne tahsis edilmiştir. Şehzadeler Belediyesi, unutulmaya yüz tutmuş geleneksel el sanatlarını yaşatmak ve Kurşunlu Han'ı kültürel bir mekân haline getirmek amacıyla Manisa'da yaşayan el sanatları ustalarına ücretsiz olarak oda tahsis etmiş, açılan kurslar aracılığıyla Kurşunlu Han'ın el sanatları geleneğinin yaşatıldığı ve aktarıldığı kültürel bir mekâna dönüşmesine öncülük etmiştir.

Halk kültürünün tüm unsurları gibi el sanatları geleneği de değişime açıktır. Değişen zamanın şartlarına göre farklı aktarım ortamında icra edilebilir ve kendisine yeni bir yaşam alanı bulabilir. Bu bağlamda Kurşunlu Han'da uygulama alanı açısından mekânsal olarak bir değişim ve uygulayıcılar aç-

sından ise kimliklerin değiştiği bir durum söz konusudur. Bu bağlamda doğal aktarım ortamında usta çırak ilişkisi ile devamlılığı sağlanan el sanatları geleneğinin, öğretmen-kursiyer ilişkisine dönüştüğü görülmektedir. Ayrıca bu ilişki kurs süresi kapsamında belirli bir süreyi içermektedir. Kurs süresi bitince aktarım da bitmiş gibi görünmektedir. Ancak her ne kadar usta-çırak ilişkisi öğretmen-kursiyer ilişkisine dönüşse de kursiyerler gelenekteki çıraklar gibi eğitimlerine yıllarca devam etmekte, kurs günleri dışın-da da atöyelere gelmektedir. Ayrıca Kurşunlu Han'da el sanatları geleneğinin aktarımının gelenek temel alınarak gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu açıdan Kurşunlu Han'da el sanatları geleneğinin aktarımının içinde bulunulan çağın gerektirdiği koşullarda gerçekleştirildiği düşünülebilir. Ayrıca 2018 yılından itibaren Kurşunlu Han'da gerçekleştirilen uygulama, bir kurum bünyesinde olduğu için fakelore kavramını düşündürse de, herhangi bir maddi kaygı gözetilmeksizin geleneğin aktarımının gerçekleştirildiği görülmektedir. Dolayısıyla kültürel bir mekân olarak Kurşunlu Han'da gerçekleştirilen uygulama, kent folkloru bağlamında bir uygulamalı halk bilimi örneği olarak ele alınmalıdır.



Resim 1. Kurşunlu Han.



Resim 2. Kurşunlu Han İç Mekân.



Resim 3. Kurşunlu Han Dış Cephe



Resim 4. Kurşunlu Han El Sanatları Kursları Yıl Sonu Sergisi

Kaynak Kişiler

- KK1: Ramazan Şerif, Şehzadeler Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürü, Kurşunlu Han'da gerçekleştirilen görüşme, Temmuz 2023.
- KK2: Arkın Ongan, Celal Bayar Üniversitesi Geleneksel El Sanatları Bölüm Başkanı, Kurşunlu Han'da hat atölyesi sanatçısı, Kurşunlu Han'da gerçekleştirilen görüşme, Temmuz 2023.
- KK3: Hüseyin Cömert, Kurşunlu Han İlhan Varank Millet Kütüphanesi Müdürü, Kurşunlu Han'da gerçekleştirilen görüşme, Temmuz 2023.
- KK4: Saniye Kulalı, Kurşunlu Han İlhan Varank Millet Kütüphanesi Memuru, Kurşunlu Han'da gerçekleştirilen görüşme, Temmuz 2023.
- KK5: Cansel Çakır, Kurşunlu Han'da çini atölyesi bulunan el sanatları ustası, Kurşunlu Han'da gerçekleştirilen görüşme, Temmuz 2023.

Kaynaklar

- Acun, Hakkı. (1999). *Manisa'da Türk Devri Yapıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Aslan, Erkan. (2020). "Fakelore mu, Geleneğin İcadı mı, Uygulamalı Halk Bilimi mi? Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri Üzerine Bir İnceleme". *Millî Folklor*, 16/126: 75-85.
- Bascom, R. William. (2014). "Folklorun Dört İşlevi". (çev. Ferya Çalış). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (hızl. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır Teke). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 71-86.
- Botkin, Benjamin Albert. (1944). "Introduction". *A Treasury of American Folklore: Stories, Ballads and Traditions of the People*. (ed. B. Albert Botkin). New York: Crown Publishers, 1944.
- Dundes, Alan. (2006). "Halk kimdir?" (çev. Metin Ekici). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. (hızl. M. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 1-30.
- Dundes, Alan. (2007). "Fakelore Fabrikasyonu". *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. (hızl. Selcan Gürçayır). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 71-86.
- Gürçayır Teke, Selcan. (2016). "Değişen Kültürel Mekânlar, Dönüşen Gelenekler: Ankara'da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri". *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 4/1: 44-59.

- Hirsch, Jerrold. (2014). "Dönüşen Halk Bilimi: B. A. Botkin". (çev. Mehmet Emin Dede). *Uygulamalı Halkbilimi*. (hızl. M. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 18-55.
- Hufford, David. (2014). "Halk Bilimi Çalışmalarının Uygulamaları Üzerine Bazı Yaklaşımlar". (çev. Ahmet Erman Aral). *Uygulamalı Halk Bilimi*. (hızl. M. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 12-17.
- Kahraman, Seyit Ali. (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Kütahya, Manisa, İzmir, Antalya, Karaman, Adana, Halep, Şam, Kudüs, Mekke, Medine*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Oğuz, M. Öcal. (2002). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oğuz, M. Öcal (2002). *Paldır Kültür Kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Oğuz, M. Öcal. (2013). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Saygı, Gamze. (2016). *Development of a Database for the Restitution Phases of Kurşunlu Khan in Manisa*. Institute of Technology Doctoral Thesis. İzmir.
- Uluçay, Çağatay ve Gökçen, İbrahim. (1939). *Manisa Tarihi*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası T.C. Şirketi.
- Uluçay, M. Çağatay. (1942). *XVII. Yüz Yılda Manisa'da Ziraat, Ticaret ve Esnaf Teşkilâtı*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası.
- Yurdoğlu, Zekeriya. (1994). *Manisa Tarihi (Kuruluşundan Cumhuriyete Kadar)*. Manisa: Manisa Barosu Kültür Yayınları.

Görsellerin Kaynakları

- Resim 1: <https://www.sehzadeler.bel.tr/haberler/Kursunlu-Han-aciliyor.html#prettyPhoto> (E.T. 20.09.2023).
- Resim 2: Manisa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Arşivi.
- Resim 3: Demet Şafak Kişisel Arşiv.
- Resim 4: Demet Şafak Kişisel Arşiv.

KENTLEŞMENİN GELENEKSEL MUTFAĞA ETKİSİ

Makbule UYSAL*

Mutfak kültürü, insanın beslenme ihtiyacı etrafında gelişen uygulamaları, inançları, alışkanlıkları, duyguları ve ideolojileri içinde barındırmaktadır. Yemek, temel bir ihtiyacın karşılığı olmasının yanında malzemelerinin sağlanması, pişirilmesi, sofraya servis edilmesi, sofradaki düzeni, yemek öncesi ve sonrasında uygulanan ritüeller bütünüyle temel ihtiyacın ötesine geçen kültürel bir olgudur. Kültürel bir olgu olarak bir yanıyla coğrafya ve ekonomi faaliyetlerinin gerçekliği ile sabitlenen yemek, bir yanıyla da katmanlı ve insana dair anlamlar dünyasını içinde barındırmaktadır. Ateşin kullanımı, hayvan evcilleştirilmesi gibi temel ihtiyaçlar konusunda belli ortaklıklar paylaşılsa da bir yerin, ülkenin, topluluğun mutfak kültürü farklılıklar üzerine kurulu bir yapıya sahiptir. Warren Belasco, mutfak ve kültür arasındaki ilişkinin gruplar arasındaki değişkenliğe değinir. Ona göre, insan ırkı, gezegendeki hemen hemen her şeyi yemeye çalışmıştır ve bu nedenle etobur olduğu düşünülebilir ancak buna rağmen belli grupların seçiciliğinin de altını çizer. Bazı mutfakların bazı yiyecekleri yemek için uygun görünürken bazılarının aynı şeyi yenilmez ve iğrenç olarak gördüğünü belirtir (2018: 16). Bu da yemeğin toplumsal kimlik ediniminde güçlü bir kültürel kod olarak yerine işaret etmektedir. Ne yediğimiz kim olduğumuzla yakından ilişkilidir. Bu nedenle yenilen yemek hangi sosyal tabakadan, hangi inanç sistemi içinden, hangi coğrafyadan olduğumuzun cevaplarını verebilme imkânı sağlar. Yemek yeme alışkanlığı kimliğin başka bir göstergesi olan köylü/kırsal/taşra ve kentli/şehirli olmanın da önemli bir belirteçidir. Malzeme çeşitliliği ve kullanımları kentler ve köyler ya da kırsal yerlerde üretilen yemekleri ayırıştırır. Çeşitlenen malzemeler ve bunların karışımları ile yapılan yemekler genel olarak yüksek mutfağın yani kent mutfağını oluştururken daha sade malzemelerle ve basit düzeneklerle yapılan yemekler köy, halk ya da geleneksel mutfığa karşılık gelmektedir. Bu anlamda köy ve kent sadece bir mekânın idari biriminin göstergesi değil, içinde yaşayanların hayat biçimini sınıflandıran ve onları bu mekânlar üzerinden ayırıştıran, değer atfeden bir bakış açısının da göstergeleridir.

Kent ve kırsal arasındaki ayrışmanın kökeni eski Yunan ve Roma dönemine kadar götürülmekte olup daha sonraki kent algısını şekillendirmiştir. Robert J. Holton, eski Yunan ve Roma'da, kentlilik ve kırsal yaşam arasında çağdaş kent-kırsal ayrımına bile etki eden köklü bir çelişkidenden bahseder. Buna göre, kentte yaşayan kimselerin, siyasete ilişkin bilgi, güzel konuşma ve zevklilik gibi nitelikler kentsel özellikler olarak değerlendirilirken köyler ya da kırsal geriliği ve bilgisizliği ile kentle tam bir çelişki hâlinindedir. Kısacası, kent pozitif değerlerin yüklendiği bir mekân olarak görülmüştür. Daha sonrasında da kent, özgürlüğün ve yurttaşlığın anlamlarının köleliğe dayanan kent devletlerinde ve imparatorluklarda uygulanan sınırlı biçimlerinden, evrensel yurttaşlık kavramlarına doğru bir geçiş sürecine karşılık gelmiştir. 18. yüzyılın yeni terimi olan "uygarlık" da Holton'a göre, kentsel bir içeriğe sahiptir. Ne de olsa uygarlık için verilen mücadele Fransız Devrimi örneğindeki gibi kentliler, özellikle de mülksüz kentliler tarafından

* Dr. Gazi Üniversitesi, Türk Halk Bilimi Bölümü Doktora Programı Mezunu, Ankara/Türkiye. mkbluysal@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2051-6472.

verilmiştir. Holton, iyi yaşamın bu dönemde kentin kırsal alanlara karşı siyasal etkisine dayandığını belirtir (1999: 13-15). Bu yüzyılda uygarlık aynı zamanda Sanayi Devrimi'nin ortaya koyduğu üretim ve ekonomi modelinin değişimiyle kentli ve kırsal insan arasındaki temel çizgi olmuştur. Gideon Sjoberg, yukarıda çok eskilere dayanan ayrıma rağmen sanayi öncesindeki kentlerde, köylü sınıfı ile kentin alt sınıfını hemen hemen aynı kabul etmektedir. Sjoberg, sanayi öncesi kentte feodal bir düzenin olduğunu ve bunun da folk toplumu gibi durağan bir yapısı olduğunu belirtir (2002: 38). Bu bağlamda sanayileşmenin kentleşme açısından bir kırılma noktası olmuş ve Sanayileşme Devrimi ile beraber kent, köyden olabildiğince ayrı bir gelişim çizgisine oturtulmuştur. Öyle ki 19. yüzyılda bu alandaki çalışmalar kent yanlısı bir söylemle, bu ayrım üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak 20. yüzyılda ve özellikle savaş sonrası dönemde "kent karşıtı" eleştiriler, batının toplumsal ve tarihsel düşün akımları içinde ilerleme kaydetmeye başlamıştır. Bu akımların yoğunluğu 20. yüzyılda rastlanan birçok önemli ekonomik eğilim ve siyasal süreçle yakından ilgilidir (Holton, 1999: 25). Ancak bu ayrım 19. yüzyıldan itibaren kent nüfusunun hızlı bir şekilde artışı ve kırsal köylü toplumlarının sürekli olarak küçülmeleriyle anlamsızlaşmıştır. "1800 yılında 15 milyon olan kentli nüfus, bugün 800 milyona yükselmiş bulunmaktadır. 2000'li yılların başında ise, yeryüzünde 3,5 milyar kişi kentlerde yaşamaya başlamıştır. Birleşmiş Milletlerin kestirimlerine göre, 1980'lerde sayıları 35 olan 5 milyondan kalabalık kentlerin sayısı, 21. yüzyılın başında 60'ı geçmiştir" (Keleş, 2016: 39).

Bu duruma Türkiye özelinde baktığımızda, buradaki köy ve kent dengesi 1950'lerin sonuna kadar hâlen köy lehine olmuştur. Bunun temel sebebi, devletin politik olarak köyün kalkındırılmasını hedefleyen bir ekonomik kalkınma modelini benimsemesi ve Türk modernleşmesinin köylerden başlayacak bir dalga ile başarılacağına yönelik kanaatidir. Bu sebeptendir ki Türkiye'de sosyoloji disiplinde köy çalışmaları öncelenmiştir. Ancak 1940'lı yıllarda Hilmi Ziya Ülken ve Behice Boran gibi isimler bu durumu tartışma konusu yapmış, kentliliği bir modernleşme alanı olarak köyün karşısına yerleştirmişler, yukarıda bahsi geçen kır-kent tartışmasını Türkiye'de bu tarihlerde yapmışlardır (Akyurt ve Yaman, 2017: 152). Ancak Türkiye'de de 1950'ler sonrası kent nüfusunun sürekli artması, 1980'lerden sonra ülkenin yarısından fazlasının kentli olması ve 2000'li yıllar sonrasında ülke nüfusunun çoğunluğunun kentlerde yaşaması (Işık, 2005; Tatlıdil, 1993) bu ayrımı burada da anlamsızlaştırmıştır. Bu durum, büyük şehirlerde ya da kentleşmenin yayıldığı taşra şehirlerinde köy ve köylüye atfedilen geleneksel yaşamı değiştirmiş ve dönüştürmüştür. Geleneksel bilgi birikiminin bir kısmına ihtiyaç duyulmazken bir kısmı da devamlılığını farklı işlevlerle ve ortamlarda devam ettirmiştir. Geleneksel mutfak alışkanlıkları da kentleşme sürecinden etkilenen kültürel bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada kentleşmeyle ortaya çıkan toplumsal yaşamdaki değişmelerin geleneksel mutfaka olan etkisi üzerinde durulacaktır. Ancak bunun hemen öncesinde geleneksel mutfak kavramının nasıl ele alındığını ve bu kavramla kastedilenin ne olduğunu ortaya koymak yerinde olacaktır.

Geleneksel Mutfağın Çerçevesi

Gelenek kavramı önüne geldiği tüm olguları modern olanın tersi bir tarafa yerleştirir ve kavram genel olarak bir topluluğun kolektif yapısının ortaya koyduğu varsayılan değerler sistemini ima eder. "Kuşaktan kuşağa geçen kültür kalıpları=(mirasları), alışkanlıklar, bilgiler, beceriler, davranışlar vb." gibi unsurlar gelenekler içinde yer almaktadır (Örnek, 2014: 178-179). "Gelenek söz konusu olduğunda anahtar sözcük kuşaktan kuşağa aktarımdır" (Ölçer Özünel, 2015: 188). Geleneksel olanın sürekliliği geleneğe dair ortaya konan düşüncelerin önemli bir kısmını oluşturur. "Geleneğin özünde bulunan süreklilik kavramı, bir bakıma onun sebebi vücududur" (Armağan, 1992: 19). Bu süreklilik, geleneğin aynı zamanda tutucu bir yapıya sahip olduğu düşüncesini beraberinde getirmiştir. Kavramın anlamı, Aydınlanma felsefesine göre belirlenmiştir, diğer bir ifadeyle aklın karşısında, kutsal olan, yani bağnaz olan şey ile eş değer görülmuş, dogma ve inancın zorbalığının bir arada düşünülerek bunlar "gelenek" kavramı ile karşılanmıştır (Shils, 2003: 103). Bu karşıtlık üzerinden geleneğin sabit ve tutucu olduğu anlayışı, değişimin kaçınılmazlığı göz önünde bulundurulurken üzerinde tartışılan bir konu olmuştur. Henry

Glassie, gelenek kavramını “eski olan” olarak gören anlayışa karşı çıkar. Ona göre değişim ve geleneğin var olan çalışmalarda zıt anlamlı kavramlar olarak verilmesinin sebebi, yeni olanın eskinin yenilikçi bir uyarılması olarak okunamamasındandır. Glassie’ye göre, “eğer gelenek kendi geçmişlerinin yarattığıysa, geleneğin karakteri durağan değil süreklilik içerir”. (1995: 395-396). Tahir Alangu da geleneği tutucu ve sabit gören bakışı eleştirir. Ona göre gelenek, sürekli olarak eskiyip yok olan folklor unsurlarına değil, “gelenek inancı” ile insandaki bir soy tükenmez ruhi vasıfla ilgilidir ve “halkın hayatında, sürekli ve aralıksız olarak gelenek türeten, birleştiren, yeni gelenek formları yaratan bir cevher vardır” (2020: 464).

Öyleyse geleneksel mutfakın içeriği güncellenerek geçmişten bugüne aktarılan, topluluğa has/özgü özellikler göstererek topluluk kimliğini geçmişle olan bağ ile pekiştiren bir mutfak anlayışına karşılık geldiği söylenebilir. Geleneksel mutfak, aşağıda verilecek olan tanımlar ve açıklamalardan anlaşılacağı üzere kent yaşamının dışında daha yerel ve ev içi üretimi içine alan bir mutfak adlandırmasıdır. Geleneksel olanın karşısında modern olan mevcut olsa da mutfak konusunda karşıtlığı oluşturanın eski-yeni düalizmi olmasından ziyade çok eski tarihlerden itibaren sınıfsal farklılığa, toplumsal tabakalaşmaya dayanan bir yüksek mutfak (haute cuisine) ve alçak/ halk mutfakı (basse cuisine) zıtlığı bulunmaktadır. Yüksek mutfak anlayışı, en temelde kültürel ve siyasi anlamda tabakalaşmış bir toplumsal yapının göstergesidir. Böylesine tabakalaşmış bir mutfak anlayışı malzemelerdeki ve yemek tariflerindeki çeşitliliğe bağlıdır. Bu çeşitlilik bölgesel sınırlılığı aşar. Böylece yüksek mutfak, uygarlıklardaki, imparatorluklardaki, sömürge devletlerindeki sınıfsal olarak üst tabakanın tüketimini ifade eder. Bununla birlikte bu mutfakla ait yemek kitaplarının varlığı, yüksek mutfak yazılı kültürün içine yerleştirir (Fernandez-Armesto, 2007; Goody, 2013). Ayrıca yüksek mutfakın, malzemelerindeki çeşitlilikten dolayı bu çeşitliliği içerebilecek kentlerde oluşmuş yani kentli bir mutfak olduğunu söylemek mümkündür. Oysaki “geleneksel mutfaklarda her zaman için o yöreye ait malzemelerle kolayca yapılabilecek yemek tarifleri yer alır; bunlar kolektif bir zevkin ürünüdür ve bunların hatırasıyla yaşayan ve çoğunlukla, diğer tatlara kayıtsız kalan veya bu tatlara nahoş bulan damaklara hitap eder” (Fernandez-Armesto, 2007: 168).

Türkiye’de mutfak kültürüne dair ilk çalışmalarda geleneksel mutfakın konumlandığı yer merkezden uzak yörelerdir. Osmanlı’nın başkenti İstanbul mutfakı, ayrı bir yere konularak seçkin bir mutfak anlayışına karşılık saray mutfakı olarak buranın dışındaki Anadolu şehirlerinin mutfakı halk, köy ya da yöresel mutfak olarak adlandırılır (Arlı, 1982; Halıcı, 1982; Toygar, 1982). Kamil Toygar, yöresel mutfakla ait yemek kültürünü daha az yozlaşmış olarak görür ve yöresel yemeklerin, yörenin geleneksel alışkanlıklarını, ekonomik imkânlarını, kendine özgü yemek hazırlama biçimlerini ihtiva ettiğini söyleyerek buradaki mutfak kültürünün bölgedeki üretime olan bağımlılığını ortaya koyar (1982: 154). Folklorun romantik halk anlayışını anımsatan bu sınıflandırmalarda yer alan yerel, yöresel yemekler, Jack Goody’nin taşra mutfakına karşılık gelir. Ona göre, taşra mutfakındaki her bir yemek, yemek kitabına değil “geleneğe” dayalı bir yorum aşamasını takip eden bir öge birleştirmesidir. Aile bağlamında öğrenilen yöntemler dolaylı değil dolaysız bir yoldan, okumayla değil gözlemlerle, deneysel yöntemin başlangıcı için olası bir modeli oluşturacak test etme yoluyla değil izleyerek edinilmektedir. Goody eğitimle değil katılımla edinilen yemek pişirme bilgisinin zorunlu olarak tutucu ve hazırda mevcut alan öğelere bağlı olduğunu belirterek bu mutfakın geleneksel yapısını ortaya koyar. Aile bağlamında öğrenilen, eğitimin ve yazılı kültürün dışladığı bu mutfak anlayışı hâliyle kadınların bilgi birikimine ve aktarımına bağımlıdır (2011: 200). Kadının yemek veren ve erkekle çocuğun yemek alan rolleri birçok kültürde karakteristik bir özellik (Goode, 2005: 176) olduğundan ailede şekillenen bir mutfak biçimi olarak geleneksel mutfakın aktarımına ve devamlılığına dair sorumluluk da daha çok kadınlara atfedilmiştir.

Geleneksel mutfak pek çok gelenekte olduğu gibi Türkiye’deki kentleşme sürecinde değişim ve dönüşümlere uğramıştır. Burada geleneğin kendisi, bu geleneğin sürdürülmesindeki başat role sahip kişilerin oluşturduğu toplumun hayatındaki değişimlerden doğrudan etkilenmektedir. Yukarıda kısaca yer verilen tanımlarda ve genel olarak çalışmalarda kuşaktan kuşağa aktarımın ve kırsal coğrafyaya olan bağın belirleyici olduğu ortadadır. Geçmişe dönük üretim ve tüketim ilişkilerinde benzerliklerin görülmesi beklenen geleneksel mutfak, kentleşmeyle beraber bugün bu beklentiyi karşılamada zorlanmaktadır.

Kentleşme geleneksel mutfağı, geleneksel toplumsal yaşamda ortaya çıkardığı çözümlerle etkilemiştir. Geleneksel mutfak için gerekli gıdanın üretim biçimi, bu mutfakta kullanılan araç gereç, beslenmede ortaya çıkan yeni anlamlar, tüketim kültürünün yaygınlaşması, aktarımının gerçekleştirilmesi için gerekli geleneksel aile yaşamı kentleşmeyle birlikte dönüşen toplumsal yapılar arasında sayılabilir.

Kentleşmeyle Azalan Tarımsal Üretim ve Geleneksel Mutfak

“Geleneksel yemek sistemi”, yerel ve doğal kaynaklardan elde edilen ve kültürel olarak kabul edilen belirli bir kültür içindeki tüm yiyecekleri karşılamaktadır. Buna göre geleneksel sistem, gıdayı kullanan kişiler için sosyokültürel anlamlarını, elde edilen işleme tekniklerini, kullanımını, bileşimini ve beslenme sonuçlarını içerir. “Yerli insanlar”, belirli bir ekolojik alanda, mevcut doğal kaynaklardan başarılı bir geçim kaynağı geliştiren kültürel bir grubu ifade eder (Kuhnlein ve Receveur, 1996: 418). Bert Fragner herhangi bir mutfak geleneğinin o yörede yetişen bitki ve hayvanlarla bağlantısının açık olduğunu ve konunun botanik ve zooloji açısından da ele alınması gerektiğine değinir (2003: 50). Geleneksel mutfağın coğrafya ile olan bağımlı ilişkisi, bu mutfak için gerekli gıdanın üretildiği coğrafyadaki değişimlere dikkat edilmesini gerekli kılmaktadır. Gıdanın üretildiği alanlarda yaşayan ve üretici konumunda olan insanların geçim kaynaklarının yönünün değişmesi ve üretim yapılan alanların, üretim dışı alanlara dönüşmesi alışılmadık tüm geleneksel unsurlar gibi mutfağın da geleneksel yapısını etkiler.

Kentlerin ne zaman ortaya çıktıkları belirlenemese de heterojen bir yapıda ve tarımsal üretimden farklı bir ekonomik sistemin parçası olarak binlerce yıldır var oldukları bilinir. Ancak sanayileşme sonrasında genel olarak kentleşme hızı oldukça yüksek seviyelere gelmiş ve topluluk yaşamının sürdürüldüğü kentten bağımsız alanların neredeyse olmadığı bir dünyaya ulaşılmıştır. Kentleşmenin yayılması, kentli nüfus artışı ülkelerin ya da bölgelerin geleneksel mutfağının ana tedarikçisi olan ekili toprakları azaltmıştır. Yani kentleşmenin artması tarıma bağlı nüfusun azalması, tarımsal alanların daralmasıyla sonuçlanmıştır.

Temelde kentler, kırsaldan en başından beri tarımdan ayrı bir üretim biçiminin, farklı bir ekonomik uğraşın yürütülmesi bakımından ayrılmıştır. “İnsanlık burada, tarımsal olmayan işgücü ile yeni bir yaşam biçimi yarattı” (Hatt ve Reiss, 2002: 28). Geleneksel mutfağın toprağa bağımlı olduğu düşünüldüğünde tarımsal üretim yapılmayan kentte mutfak kültürünün daha çok kente ticari bir değer olarak giren ürünlerden meydana geldiğini söylemek mümkündür. Kentin çevresinde var olan tarımsal üretimin, kent merkezlerinin gıda ihtiyacını karşıladığı da bir gerçektir. Bununla birlikte Türkiye’de aslına bakılırsa kent merkezlerinde bulunan tarımsal üretimden ve böylece yakın tarihe kadar büyük kentlerin kendi geleneksel mutfağından da bahsedilebilmektedir. Örneğin, tarihsel olarak İstanbul’da eğitim kurumları, ibadethaneleri, yalılarıyla şehir merkezlerinden biri olan Çengelköy (URL 1), “aslına bakılırsa salatalığı ile meşhur bir semttir. Ancak semte özgü salatalıkların üretimi artık burada gerçekleşmemektedir. 2015 yılında “Çengelköy Bademi tarih oldu” başlıklı haberde (URL 2), Çengelköy salatalık türünün üretim alanlarının yapılaşmaya açılmasıyla artık adıyla anılan semtte yapılmadığı, bunun yerine Beykoz’daki birkaç kişisel bahçe dışında Yalova’da yetiştirildiği bilgisi verilmektedir. Haberde bugün beton binaların yükseldiği ve yeşil alanların yok denecek kadar azaldığı Çengelköy’de dedesinin badem üretimi yaptığını anlatan üçüncü kuşak bir üretici “Ben, üçüncü kuşağım. Bizden sonrası zaten bu işi yapmıyor. İstanbul dışına da ürün gönderdiğimiz oluyor, özellikle Ankara ve İzmir’den badem talep edenler oluyor” diyerek ailesindeki kuşaktan kuşağa aktarılmış geleneksel mutfak sisteminin bir parçası olan üretimin kendisiyle biteceğini belirtmiştir. Ancak sonuç olarak salatalığın üretimi bir şekilde devam etmekte ve bu geleneksel lezzet günümüzde varlığını sürdürmektedir. Bu örnekte kent merkezinde bulunan tarımsal bir alanın, bugün yapılaşmaya bağlı yok olması görülmektedir. Ankara’nın başkent olma sürecinden bugüne, kentleşmenin etkisiyle bugün şehir merkezi olan semtlerindeki gıda üretiminin de artık gerçekleşmediği görülmektedir. Örneğin Küçükcesat ya da genel olarak Esat semtinde bugün sokak ve mahalle isimlerinde yaşayan bağlar ve bağcılık faaliyetleri 1950’li yıllara kadar devam etmiştir. Ancak bu semt 1950’lerde oluşan Ankara’daki yeni şehir merkezlerinden biri olmuştur. Ankara’nın başkent

olmasıyla birlikte konut ihtiyacının karşılanması amacıyla bu semtte, ilk önce iki katlı evler, 1960 ve 70'li yıllar sonrasında da apartmanlar görülmeye başlamış ve bugünkü hâlini almıştır (Tuncer, 2014: 205-207). Şerif Erdoğan, Ankara Salnamesinden aktardığı bilgilerde Ankara'da bağcılığın ahalinin yaşantısında önemli bir yeri olduğunu ve bu bağlarda üretilen meyvelerin çeşitliliğinden bahsetmektedir. Bu bağlarda yetişenler arasında sadece armudun 38 çeşidinin olduğunu, elma, erik ve üzümün de yetişen meyveler arasında olduğunu belirtir. Yetişen üzümün özellikle pekmez yapımında kullanımları meşhurdur (1965: 131).

Ankara'da Esat semtindeki bağ alanlarının ve bağcılık faaliyetlerinin ortadan kalkması kent merkezinin genişlemesiyle ve kırsal alanı içine dâhil etmesiyle açıklanabilir. Erdoğan'ın bahsettiği geleneksel gıdaların bugün Ankaralı kimliğinin açıklanmasında, Ankara kent mutfağında önemli bir etkisinin olmadığı görülmektedir. İstanbul'da Çengelköy örneğinde kentin aslına bakılırsa yoğunlaşmasından, Ankara'daki örnekte de kentin genişlemesinden kaynaklı bir tarımsal alan kaybından bahsetmek mümkündür. Ruşen Keleş, ilk baskısı 1972 yılında olan çalışmasında, bunun gibi büyük kentler içindeki ve yakınındaki bağ, bahçe, bostan vb. yerlerin hızla kaybolduğunu, onların yerini resmî ve özel inşaatların, yolların ve konut alanlarının aldığını söylemiştir (1983: 54). Bugün bu durum çok daha yoğun bir şekilde hissedilmekte ve gözlenmektedir.

Kentleşmenin yoğunluğu Türkiye'deki büyüklü küçüklü tüm şehirleri etkisi altına almıştır. Bu yoğunluk sebebiyle küçük çaplı tarımsal üretimin de etkilendiğini belirtmek gerekir. Kentleşme mimari açıdan dikey bir yapıda olduğu için bahçe tarımının yapılmasına uygun müstakil evleri ortadan kaldırmıştır. Anadolu şehirlerinin artık arşivlerinde bulunan eski kent fotoğraflarında yerleşimlerin genelde müstakil, bahçeli evlerden oluştuğunu görmek mümkündür. Bu tür konut tipleri aslında küçük ekim dikim işlerinde kullanılmakta ve konut sahibi ailenin pek çok gıda malzemesini üretmesine olanak sağlamaktadır. Örneğin Ünye bu küçük yerleşim yerlerinden biridir. Türkiye'deki kentleşme hareketine paralel olarak Ünye'de 1960'lı yıllardan sonra şehirleşmedeki yoğunluk sebebiyle şehir mimarisi yavaş yavaş çok katlı binalara teslim olmuştur. Şehrin genel görünümünün yanında sokak aralarında beliren müstakil yapılar ve kullanımlarına da tanık olunmaktadır. Daha çok bugün 50-80 yaş aralığında olan kentli Ünyelilerin yaşamış olduğu bu evler, geniş aile türünü barındırabilecek, bahçeli, çok katlı müstakil yapılardır. Bu tür evlerin dönüşümü gündelik hayatta eve dair, evin içinde üretilen ve tüketilen bütün alanları etkilemiştir. Bu alanlardan biri mutfak kültürüdür. Bu şehirde yaklaşık 20 yıl öncesine kadar evlerinin bahçelerinde, evin mutfak tüketimine yönelik üretim yapılırken bugün bu tür üretim oldukça azalmıştır (Uysal Olcay, 2023: 176-180). Kentleşme süreci zamanla pek çok şehri etkilemiş, günümüzde şehirlerin önemli bir bölümü yapılaşmış ya da şehre yakın tarım alanları imara açılarak tarımsal üretimden uzaklaşmıştır. Bu da şehirlerin mutfak kültürlerini oluşturan gıdalara erişim için, kentlileri yakın köylerdeki üretime bağımlı kılmıştır. Ancak kentleşme olgusu sadece kentin kendisini etkileyen bir olgu değil, kırsal alanı da dönüştüren bir olgu olarak karşımıza çıkar. Tarımsal üretimin azalmasında, kent içlerinde yer alan ya da bir noktada kentleşme sürecine dâhil olan tarım alanlarının sadece barınma ihtiyacının giderildiği konut alanlarına dönüşmesi değil, hâlihazırda tarımsal üretimin yapıldığı bugün de kırsal olarak değerlendirilebilecek köyde üretim yapan nüfusun azalmasıyla da doğrudan ve belki de daha fazla ilişkilidir. Kent nüfusundaki artış, 1950'den önce kentlerin iç dinamiklerinden kaynaklanırken 1950 sonrası dönemde kırsal alandan kentlere yönelik göç hareketliliğinin etkili olduğu tespit edilmiştir (Işık, 2005: 60-62). 1950 sonrası, genel anlamda Türkiye'de sanayi odaklı kalkınma stratejisinden tarımsal üretimin kapitalistleşmesine dayanan bir stratejiye geçiş dönemidir ve bu dönemde ortaya çıkan "küçük köylülüğün" kırdan kente göçün beşerî altyapısını oluşturduğu söylenir (Yıldırımaz 2015: 542). Küçük köylülük, köydeki tarımsal üretimin kentte yaşam kurmak için gerekli sermayeyi sağlaması olarak açıklanabilir. Göç için gerekli bir sermayenin varlığı, 1950 sonrası yaşanan göç dalgasında büyük kentlere göçen insanların kır yoksullarından oluşmamasına, mülksüz bir göç yaşanmamasına sebep olmuştur (Özbay, 2019; Yıldırımaz, 2015). Köyden tamamen kopmayan bu bağ sayesinde köyden, kırdan şehre belli ürünlerin taşındığı ve kentlerde göç edilen yerlerin mutfağının sürdürüldüğünü söylemek mümkündür.

Ancak en nihayetinde köylü nüfusun kentli nüfusa dâhil olduğu ve ilk kuşak kırdan kente göç edenlerden sonraki ikinci, üçüncü kuşakların tarımsal üretimle bağlarının azaldığı görülmektedir.

Bu durum mutfak kültürünün en önemli unsuru malzeme temininde bir kriz ortaya çıkartır. Örneğin Ünye’de şehir içinde tarımsal üretimin azalmasının yanında, köylerindeki üretimde de ciddi bir azalma mevcuttur. Köylerde bulunan nüfus, şehir merkezine yerleşerek tarımsal üretimden çekilmiş, bu sebeple köylerden sağlanan malzemelerin temini de zorlaşmıştır. Buradaki insanlar, malzemelere eskisi kadar rahat ulaşamadıklarını, ulaşırsalar da eski kalitede olmadığından şikâyetçidirler. Malzemelerin kalitesinde ve miktarında ciddi bir düşüş olduğu belirtilmiştir. Malzemelerdeki azlık ürünlerin fiyatlarını etkilemiş, eskiden ambarlarda çuvalla olan gıdalar, artık pahalı tüketim maddesine dönüşmüştür (Uysal Olcay, 2023: 158). Karadeniz’de mısır ve mısır unu bu anlamda dikkate değer bir örnektir. Türkiye’de mısır üretiminin Akdeniz ve Karadeniz Bölgelerinde yapıldığı, Akdeniz Bölgesinde üretilen mısırın bir ihracat ürünü olurken Karadeniz’deki mısır üretiminin hanelerin tüketimi için olduğu bilgisi hepimizin coğrafya derslerinde aklına kazınan bir bilgidir. Buna bağlı olarak da bölgenin mutfak kültüründe ana maddesi mısır olan mısır ekmeği, mısır çorbası gibi yemekler önemli bir yer işgal etmektedir. Ancak bugünkü duruma bakınca Karadeniz’deki üretimin eskiye oranla azalmış olduğunu söylemek gerekir. Öyle ki Süleyman Kazmaz, 1992 tarihli Rize Yemekleri ve Yemek Kültürü isimli çalışmasında, mısır ekiminin yapılmadığını ve buna bağlı mısır ekmeğinin artık pişirilmediğini bunun yerine buğday ekmeğinin satın alınarak tüketildiğini belirtir (1992: 263). Bunun yanında eskiden mısırın sadece insan gıdası olarak değil tavukların beslenmesinde de kullanıldığını, mısırın üretimindeki azalma nedeniyle tavuk etinin ve yumurtasının da eski tadının olmadığını söylemek gerekir. Geleneksel mutfakta üretim biçimlerinin değişimi geleneksel tatların da değişimine neden olmuştur. Karadeniz’de mısır üretimindeki azalma, sadece kentleşmeyle ilgili değildir. Kentleşmenin etkisi belki Karadeniz’in kent içlerindeki mısır üretimi için söylenebilir ancak köylerinde mısır üretimindeki azalmanın asıl nedeni, fındık ve çay gibi ihracat gıda ürünlerinin ekiminin yaygınlaşmasıdır. Özellikle orta Karadeniz’de fındığın dünya gıda pazarındaki ticari değeri sebebiyle mısır bahçeleri yerini fındık bahçeleri almış ve eski tarımsal çeşitlilik ortadan kalkmıştır (Doğanay, 2012; Yılmaz, 1998). Kazmaz da çay ekiminden önce Rize’de mısır ve diğer tahıllardan sebze ve meyve, süt, yoğurt gibi hayvansal ürünleri yetiştiren ve kendine yeten bir geçim düzenine sahip olduğunu ancak çay ekimiyle beraber bu durumun kökten değiştiğini belirtir (1992: 260). Bu ekili ürün değişimi, geleneksel mutfağın yapısında yer alan ürünün yokluğuyla mutfak kültürünü etkilerken diğer yandan ekilen ürünlerin ekonomik getirisi alım gücünü yükseltmiş ve kente ait tüketim ürünlerinin köylere girişini kolaylaştırmış, kent ve köy arasındaki yoksunluk üzerinden belirlenebilecek sınır ortadan kaldırmıştır. Böylece köyden kente olan gıda akışının yönü, kentten köye doğru kaymıştır. Kentleşmenin artması ve Türkiye’nin küresel gıda ekonomisinin pazarı hâline gelmesiyle birlikte köylerde artık kentte özgü hazır paket gıdaların girişi hızlanmış, tüketimi yaygınlaşmıştır.

Kentleşmenin Bir Çıktısı Olan Küreselleşme ve Geleneksel Mutfak

Küreselleşme, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tüm dünya çapında her alanda ortak ve benzer tüketim alışkanlıklarının bir ifadesidir. Ritzer (1998 ve 2011), tarafından bu kavrama karşılık kullanılan *McDonaldlaşma*, küreselleşmenin yemek kültürlerine olan etkisinin derinliğini ortaya koymaktadır. Bir zincir restoran üzerinden açıklanan küreselleşme, tüm dünyada tek tipleşen, endüstriyel gıda üretimini tetiklemiştir ve bu durum kentleşmenin artmasıyla doğrudan ilişkilidir.

Tarih boyunca kentlerin beslenme sistemleri kırsaldan çok daha farklı olmuştur. “Şehir kendi beslenme sektörleriyle kendi yemek ve içecek kültürünü yani kendi düzenini kurmuştur” (Nahya ve Yılmaz, 2012: 13). 19. yüzyılda Batı dünyasında ve sonrasında 20. yüzyılda gelişmekte olan ülkelerde, sanayileşen kentlerin beslenme düzeni endüstriyelleşmiştir. Bu yüzyıllarda Avrupa’nın beslenme kaynaklarında önemli değişimler meydana gelmiş, besin üreten topraklardaki iş gücü şehirlere akmıştır. 19. yüzyılın sonlarına doğru, diğer Avrupa kesimlerinde olduğu gibi İngiltere nüfusunun çoğunluğu da sanayileşme nedeniyle tarımsal alanları terk ederek şehirlere göç etmiştir. Şehirler en nihayetinde tarım ekonomisinin

dışında bir ekonomi modeli benimsediklerinden kendilerini besleyemezler. Böylece ekili alanların boşalmasıyla potansiyel bir yiyecek üretim boşluğu ortaya çıkmış ve bu boşluk ancak sanayileşmeyle doldurulabilmiştir. Bu sebeple gıda pazarları belli bir noktaya toplanmış ve genişletilmiş, yiyecek maddelerinin kendisi sanayileşmiştir. Yiyecek üretimi daha da yoğun hâle gelerek üretim süreçleri giderek dayanıklı tüketim mallarına dönüşmüştür. Dağıtım sistemindeki demiryolları, buhar gücüyle çalışan deniz taşımacılığı gibi devrimsel gelişmeler de bu malların dünyaya yayılmasına, küresel bir değer kazanmasına imkân sağlamıştır (Fernandez-Armesto, 2007: 220-229). Sanayileşme, İngiltere’de başlamış olsa da, 20. yüzyılda teknolojik gelişmelerin geniş kapsamlı zaman-mekân deneyimlerini küresel olarak mümkün hâle getirdiği (Aslanoğlu, 2000: 336) küreselleşme, Amerika kimliklidir. Kenneth F. Kiple, Amerikan’ın bu alanda ön planda olmasını tarımda makineleşmede gösterdiği başarıyla açıklar. Amerika’da çiftçilikteki iş gücü altın madenciliğine kayınca, çiftçilikteki boşluğu doldurma gerekliliği işgücü tasarrufu sağlayan makinelerin yapımını tetiklemiştir. 20. yüzyılın henüz başındayken tarımda kullanılan makineler sayesinde, geçimini topraktan sağlayan kişilerin sayısı yarıya inmiştir ancak bu inişe rağmen gıda üretimi artmıştır. 1839-1909 aralığında Amerikan buğday üretimi 8 kat artmıştır. Bu bolluk, Avrupa’da gıda kıtlığının görüldüğü dönemde, ABD’ye göçü tetiklemiştir. Bu gıda üretimi sadece yurtdışından gelen yeni göçmenlerin değil, ayrıca ülke içinde kente göç etmiş eski çiftçi yeni işçi kişilerin beslenmesi açısından da oldukça önemli görülmüştür. 20. yüzyılın başında deniz taşımacılığının buhar gücü sayesinde daha verimli olmasıyla, diğer ülkeler ucuz tahıl için ABD’ye bağımlı hâle gelmişlerdir (2010: 275-276). Bu bağlamda gıdada sanayileşme ve küreselleşme kentli nüfusun artışıyla paralellik göstermektedir.

Kentli nüfusun artması, kentlinin beslenme alışkanlıklarında değişimi ve farklı ihtiyaçları beraberinde getirmiştir. Gıdanın tüketilmesinde, evdeki üretime bağlılık sıfırlanmıştır. Bunun yerine paketlenmiş gıdaların tüketimi artmıştır. Özellikle ABD’de gelişen gıda sanayi ile beraber kentin alt sınıfları ekonomik olan yeni gıda ürünlerine yönelmiştir. İlk aşamada endüstriyel olarak konserve fasulye, turşu, çeşitli soslar, meyve suyu üretimi gerçekleşmiş ve bu ürünler kentli nüfusun temel besin kaynağı olmuştur. Diğer yandan sanayileşen gıdalla beraber buna bağlı teknolojiler ve satış teknikleri de gelişmeye başlamıştır. Konserve açacakları bu yüzyılda icat edilirken dondurulmuş gıdanın üretilmesi ve pazarlanması da ev tipi dondurucuların üretimini tetiklemiştir. Bunun sonucunda 20. yüzyılın ikinci yarısında kentsel evlerin %90’ında buzdolabı bulunmaktaydı. Televizyonun oturma odasına girmesi yayın izlerken yemek yemeyi sağlayan TV tepsilerini ortaya çıkarmış daha sonrasında dondurulmuş gıdaların pişirilmesini sağlayan mikro dalgalar sahneye çıkmıştır. 1988’de gıda firmaları mikrodalgada pişirilebilir 962 ürün piyasaya sürmüştür çünkü Amerikan evlerinin %90’ında çoktan mikro dalga bulunmaktadır (Kiple, 2010: 285). Bu yüzyıl aynı zamanda kentleşmenin üçüncü dünya ülkelerindeki etkilerinin hızlandığı bir döneme karşılık gelir. Bu yüzden Amerikan kültürü kendisine geniş yayılım alanı, kentleşme arzusu duyan hazır kitleler bulmuştur. Ritzer’in verdiği bilgiye göre, McDonald’ın 2006 yılında açılan 280 yeni şube arasından 233’ü ABD’de dışındadır (2011: 283). ABD zincir restoranlar üzerinden sadece bir yemek ürününü değil, kitlesel üretimi ve tüketimi temel alan Fordist üretim biçimini de dünya genelinde yaygınlaştırmıştır.

Türkiye’de de Amerikan kültürüyle yoğun temas, II. Dünya Savaşı sonrası döneme denk gelmektedir. Taşra ve köylerden büyük şehirlere akan göç dalgalarıyla beraber kentleşmenin artması, buraya göçen birinci kuşak sonrasının şekillendirdiği bir kentli yaşamını belirgin kılmıştır. Ülkeye giren paketlenmiş gıdalar, buzdolabı, ocak vb. teknolojik aletler büyük kentlerden taşra kentlerine, köylere doğru yaygınlık kazanmış ve mutfak kültüründe değişimlerin ve yeniliklerin yaşanmasına yol açmıştır. Endüstriyel mutfak anlayışı hem paketlenmiş hazır gıdada hem de mutfak teknolojilerinde kendini göstermektedir. Margarin, gazlı içecekler, abur cuburlar, kahvaltılık gevrekler birer yenilik ve modern dünyayla bağlantılı olarak görülürken, mutfağın endüstriyelleşmesi gıdaya dair bazı üretimlerde geleceksel bilgiye olan ihtiyacı ortadan kaldırmıştır. Örneğin Ergin Altunsabak, Kars ilinde yapmış olduğu çalışmada, Kars’ın gıdaya yönelik üretim modelinde 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar çok ciddi bir değişimin olmadığını ancak ikinci yarından sonra endüstriyelleşmenin etkisi altında kaldığını, endüstriyel

üretimin etkisi sonrasında kolektif hafızada korunan geleneksel bilginin işlevsizleştiğini belirtir. Buna örnek olarak verdiği peynir mayasının elde edilme şekli 20. yüzyılın ilk yarısında binlerce yıllık bilgiyle hemen hemen aynıyken, bu dönem sonrasında hazır maya kullanılmaya başlanmıştır (2022: 232).

Kentleşmenin artmasıyla kullanım alanı yaygınlaşan mutfak teknolojileri de gıdanın işlenmesinde kullanılan geleneksel yöntemleri dönüştürmüştür. Bu teknolojiler arasında buzdolabı, fırın ve ocağın birinin yemeği saklama birinin de yemeğin pişirilmesi gibi temel işlemlerine doğrudan müdahale etmesinden dolayı ayrı yerleri vardır. Buzdolabı Türkiye’de 1950’lerden itibaren yaygınlık kazanmış ve bugün hanelerin yüzde 97’sinde bulunan bir teknolojik alettir (Emiroğlu, 2016: 128). Evlerde yaygın kullanımı 1920’lerde başlayan gazocağı, Türkiye’de 1960’lara kadar şehirlerde kullanılmış, tüp gazlar ise 1961 yılından sonra yaygınlık kazanmıştır. 1980’lerden sonra ise elektrikli fırınlara olan talep artmıştır (Emiroğlu, 2016: 119-121). Buzdolabı kullanımı gıdanın saklama koşullarında köklü değişiklikler ortaya çıkarmıştır. Kurutma ve tuzlama gibi gıdanın uzun süre korunmasına yönelik olan geleneksel yöntemler, buzdolabının gıdayı uzun süre muhafaza etmeye imkân sağlamasıyla terkedilmeye başlanmıştır. Diğer yandan yemeklerin özellikle yaz aylarında günlük yapıp tüketilmesi yerine birkaç gün yemeğin muhafaza edilebilmesi sayesinde kadınlar için günlük yemek telaşının hafiflediği ve boş zaman yarattığı söylenebilir. Kudret Emiroğlu, evlerde fırın kullanımının yaygınlaşmasıyla, çocukların evde hazırlanan malzemeyi mahalle fırınlarına götürüp çeşitli tatlı ve pidelerin pişirilmesi için bekleme zahmetinden kurtulduklarını belirtir. O, ekmek fırınlarının yerini ekmek fabrikalarının aldığı ve pıdecilerden başka fırını olanın da kalmadığı bilgisini verir (2016: 120). Evde yapılan hazırlanan gıdaların mahalle fırınlarında pişirilme sürecinde, bu dönemi yaşayan insanlar için o dönemler bir sosyal etkinlik olarak değerlendirilir (Uysal Olcay, 2023: 159). Bu durumda teknoloji yemeklerin geleneksel hazırlık aşamalarına müdahale ederek geleneksel mutfak çevresinde oluşan uygulamalar ve etkinliklerde de değişikliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ayrıca çocukların geleneksel mutfak bilgisini edinmede önemli bir etken olan katılımı bu örnekte ortadan kaldırmıştır.

Teknolojinin gelişimi bazı uygulamaları ortadan kaldırırsa da bir kısmının da devamlılığını sağladığı ifade edilebilir. Örneğin mahalle fırınlarına giden börekler, tatlılar artık ev tipi fırınlarda da pişirilmeye başlanmıştır. Buzdolabının ise gıdayı saklama şartları geleneksel mutfağın zahmetli olan kısımlarının hazırlık aşamalarını kolaylaştırmıştır. Örneğin Gaziantep’in zahmetli ve en ünlü yemeği olan yuvarlamasının ana malzemesi köfteler önceden hazırlanarak derin dondurucularda korunmakta ve gerektiğinde hazır bir şekilde yapılmaktadır (Nahya, 2012: 88). Mutfak robotu vs. gibi küçük ev aletleri sınıfında yer alan ürünler de yemeğin üretim sürecinde zamandan tasarruf sağlayarak zahmetli kısımları kolaylaştırmıştır.

Bunlar gibi pek çok mutfak teknolojisi ülkeye 1950’ler sonrası girmiş ve yaygınlık kazanmıştır. Amerika’da ve Avrupa’da aynı tarihlerde kentli nüfusun çok önemli bir kısmının ulaştığı bu teknolojiler bugün çok sıradan olsa da aslında Türkiye’de çoğu insan için belki de en fazla 50 yıllık bir tarihe sahiptir. Bu anlamda mutfağa dair değişimlerin de ne kadar kısa sürede gerçekleştiğini görmek mümkündür. Kentleşmenin artmasıyla konut yapılarının değişimi de bu hızlı değişimde etkilidir. Bazı geleneksel mutfak ürünlerinin yapımı kent evlerine uygun değildir. Örneğin Osmaniye-Kadirli ilçesinde ince yufka ekmeğinin yapımı, geçmişte kırsal alandaki üretime göre bugün neredeyse yok olma derecesindedir. Bunun temel nedeni, kırsal alanda bu ekmeğin yapımına imkân sunan araç gereçlere ve buna uygun bir alanın varlığına şehirdeki apartman yapılarında rastlanmaması olarak belirlenmiştir (Yayla ve Şirin, 2022). Teknolojinin gelişmesi de bu teknolojiye uygun konut ihtiyacını arttırmaktadır. Elektrikli fırınlar, evlerin belki de ısınma merkezi olan ocakları, kuzinelere; buzdolapları evlerin bodrum katlarında bulunan soğutucu ve saklama işlevine sahip ardiyelere olan ihtiyaçları ortadan kaldırmıştır. Ayrıca eski evlerdeki elektrik altyapısının, teknoloji geliştikçe, ev içinde kullanılan aletlere gerekli enerjiyi sağlamaması da söz konusudur. En nihayetinde apartmanlaşma teknolojiden yararlanılması için bir ihtiyaca dönüşmüştür. “Kentleşme, artık, yalnızca insanları kent olarak adlandırılan yere çekme sürecini belirtmekle kalmamakta, insanların kentin yaşam biçimini benimsemesi anlamına da gelmektedir. Kentleşme, ayrıca, kentlerin büyümesinin beraberinde getirdiği yaşam biçiminin belirgin niteliklerinin ve kentin

kurumlarıyla kentlilerin, iletişim, ulaşım araçları aracılığıyla oluşturduğu büyümenin etkisi altında kalan bireylerde, kentli olarak kabul edilen yaşam biçiminin niteliğindeki değişiklikleri vurgular” (Wirth, 2002: 81). Küreselleşmenin artışına paralel kentli yaşam biçimine olan arzu da artmakta, küresel dünyayı önümüze seren teknolojik araçlarla kentlilik arzusu kırsala doğru yaygınlık kazanmaktadır.

Geleneksel mutfak kültürünün değişiminde, kentleşmenin ve küreselleşmenin ortak bir çıktısı olan restoran zincirleri de oldukça etkilidirler. Amerika’da hazır gıdalarla ev içi yemek ve teknoloji tüketimine ürün sağlayan gıda pazarı, dışarıda yemek yeme arzusunun ayaküstü yiyecek sektörüyle karşılaşmıştır. Buradaki üretim biçimi de endüstriyel hazır gıdanın üretim biçimiyle benzerlik gösteren seri üretimdir. Bugün Türkiye’de de bulunan ve pek çok kişinin en azından adına aşına olduğu Pizza Hut, Little Caesar’s ve Domino’s gibi zincirlerin başını çektiği pizza salonları 1950’lerde ülkeye ve sonrasında dünyaya yayılmıştır (Kiple,2010: 285). Kentler var olduğundan beri dışarıda yemek kültürünün olduğunu söylemek mümkündür. Hanlar, aşevleri eski kentlerin dışarıda yemek yeme ihtiyacı duyan, yolcu, esnaf, tüccar gibi kişilere yemek hizmeti veren yerleriydi. Ancak kentleşmenin gelişmesiyle kentli insanın kentte yemek ihtiyacı da artmıştır. Bu ihtiyacı gideren kafe ve restoranların ilk hâllerine 17. ve 18. yüzyılda rastlansa da (Bearsworth ve Keil 2011; Spang, 2007; Ferguson, 2014; Freedman, 2014) yaygınlaşması, kentleşmenin iyice yoğunlaştığı 19. yüzyıla denk gelmektedir. Dışarıda yemek yeme kültüründe 19. yüzyılda ve hatta 20. yüzyılın başında Fransız restoranlarının küresel bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür (Freedman, 2014; Shore, 2008). Öyle ki kendileri de Paris gibi kentleşmenin etkisinin yoğun olarak görüldüğü Batı şehirlerinden olan Londra, New York gibi şehirlerde restoran kültürü Fransız tarzı olarak tarif edilmiştir (Schivelbusch, 2019; Shore, 2008). Ancak II. Dünya Savaşı sonrası, ev dışında yemek yemenin geçmiştekenden temel farkı, kamuoyunun, medyanın ve aşçıbaşlıların dışarıda yemeğe yeni bir anlam vermesidir. Bu konu eğlenceyle bağlantılı bir sosyal uğraşa dönüşmüş, gittikçe daha çok sayıda insan dışarıda yemek yemeyi keyifli ve neşeli bir olay olarak görmeye başlamıştır. Bu gurme restoranlara gidenlerden, seri üretim yapan zincir restoranlara gidenlere kadar böyle olmuştur (Scholliers, 2008: 351-352).

Kentlerde özellikle de büyük kentlerde, kentliliğin bir ifadesi olarak ev dışında yemek tüketiminin Türkiye’de yaygınlaşması, Türkiye’nin dünyadaki neo-liberal ekonomiye eklenerek keskin bir toplumsal dönüşüm yaşadığı 1980 sonrasına denk gelmiştir. Bu dönemde Türkiye’de çok uluslu gıda şirketlerinin ülkede yatırımlar yapması, liberal ekonomi modeli, büyük marketlerin ortaya çıkması, medyanın etkisinin büyümesi, Güneydoğu’da yaşanan çatışmalar nedeniyle büyük kentlere göç, çalışan kadın sayısını artışı gibi nedenlerden dolayı tüketim kültürünün yaygınlaşmış ve ülkenin ürettiğinden fazlasını tüketme sürecine girilmiştir. Bu dönemde alışveriş merkezlerinin büyükşehirlerde açılması da tüketimi tetiklemiştir (Akarçay, 2016; Yenal, 2003). Türkiye’de ilk fast food restoranı McDonald’s 26 Ekim 1986’da İstanbul-Taksim’de açılmıştır. McDonald’s restoranının açılması ve kentleşme hızıyla birlikte hızla yaygınlaşması, beslenme endüstriyel standartlaşmış bir üretim ve tüketim sisteminin ülkeye girmesi anlamını taşır. Ancak bu sistemsel bir standartlaşmayı ve böylece tek tipliliği yaygınlaştırırken bu sisteme geleneksel mutfak unsurlarının da uyum sağladığı görülmektedir. İlk örneklerinde “ekmek arası” yiyeceklerle başlayan, sonrasında döner ve lahmacun ile gelişen bu restoranlar, McDonald’s tipi üretim tarzını ve müşteri ilişkisini örnek alarak standart tüketimi benimsemiş ve self servis sistemini yerleştirmiştir (Orçan, 2014: 239-241). Buradan küreselleşmenin damak tadını tamamen tek tiplileştiremediği sonucunu çıkarabiliriz. Damak tadı ve yemek yeme alışkanlıkları, getirilen yeniliklere, teknolojinin sağladığı yararlarla kendi geleneksel kodlarını yükleyebilmektedir. Buzdolaplarının kullanımı bugün küresel bir tüketim olarak görülebilir ancak dolabın içinde muhafaza edilen yemeğin içeriği kimlikle ve coğrafyayla hâlâ önemli derecede ilişkilidir.

Kentlerin kırsal alanlardaki homojen yapıya sahip olmadığı pek çok tanımında yer almaktadır. Ancak kentler ayrıca homojen grupların beslenme üzerinden temsilinin yapıldığı da bir yerdir.

Kentin nüfusu kendisini yeniden üretmediğinden, göçmenleri diğer kentlerden, taşradan ve diğer ülkelerden kendine çekmesi gerekmektedir. Böylece, kent, tarihsel olarak, ırkları, halkları, kültürleri eritme

potası işlevini görürken, yeni biyolojik ve kültürel kaynaşmalar için çok uygun bir gelişme alanı olmuştur. Kent, bireysel farklılıklara yalnızca hoşgörü ile bakmakla kalmamış, onların gelişmesine uygun bir ortam da sağlamıştır. Kent, yeryüzünün en uzak yerlerinden, türdeş ve aynı düşüncede olmayan farklı yapıdaki insanları, birbirlerine yardımcı olabilecek biçimde bir araya getirmiştir. (Wirth, 2002: 87).

Kentin göçmen nüfuslarının kimliklerinin kent içinde erimesi beklenirken geleneksel mutfak bu kimlikleri yeniden üretme alanı tanımakta ve kimlikleri kalabalıklar içinde daha belirgin hâle getirmektedir. Kimliğin yeniden üretilmesine duyulan bu ihtiyaç, farklı bir toplumsal örgütlenme biçiminden kaynaklıdır. Kimlik meselesinde iki türlü cemaat tanımlamasına rastlanır. Bunlar, (1) üyelerinin “kopmaz bağlarla birlikte yaşadığı” hayat ve kader cemaatleri ve (2) “tamamen fikirlerle ve çeşitli ilişkilerle bir araya getirilmiş cemaatler”. Zygmunt Bauman, bu ayrışmada ancak ikinci kategoride “cemaatlere” maruz kalındığında kimliğin ortaya çıktığını söyler (2019:19). Kentliler bu ikinci cemaat tipinin oluştuğu kalabalıklardır. Bu kalabalıklar içerisinde grup aidiyetine bağlılığın bir ihtiyaç olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Göç edilen yerde hayatta kalma güdüsü çoğu kez, kimliğe sıkı sıkıya sarılma ve bunu türlü şekillerde baskın kültüre karşı koruma ihtiyacı doğurur. Kimliğin yabancı bir yerde direnç gösterdiği en önemli alanlardan biri de beslenme kültürüdür. Büyük kitlesel göçlerden sonra yerleşilen yerde açılan bu tür restoranlar, öncelikle farklı ülkelerden ve bölgelerden gelen göçmenlere kimliklerini sürdürebilme imkânı yaratmakta, sonrasında şehrin diğer sakinlerine farklı tatları deneme fırsatı yaratmaktadır. (Uysal ve Nahya, 2021: 47).

Küreselleşme sürecindeki kentleri bu anlamda geleneksel mutfakların bir şekilde karşısında değil, ona eklenerek yaşatıldıkları ve çeşitlendikleri ve de profesyonelleştirildikleri yerler olarak da değerlendirmek mümkündür. Bugün şehir merkezlerinde ya da büyük alışveriş merkezlerinde Adana'nın kebabı, Urfa'nın lahmacunu, Bursa'nın iskenderi, Samsun'un pidesi gibi belki de hiç bulunmadığınız şehirlerin geleneksel mutfaklarına ulaşabilirsiniz. Ayrıca bu yerlerde Türk mutfağının temel özelliklerinden biri olan ev içinde yemek pişirme usulü olan sulu yemekler yapan pek çok restorana da denk gelebilirsiniz. Örneğin Kayseri Mutfağı restoran zinciri, hem bir şehrin mutfak kültürünü tüketime açarken hem de geleneksel ev tipi yemek ürünlerine erişme imkânı vermektedir. Günümüzde çevremizdeki bu bol seçenekli yemek dünyasına bakarak yerelin, geleneksel olanın küresel içinde hiç de yadırganmayan bir yerinin olduğu söylenebilir. İlky Kanık, küresel dünyanın kültürel alanında yerelin önemli bir yer kapladığını söyler ve ona göre, geleneksel olan kültürel öğeler ve onların yerel olma özellikleri farklılıklar yaratan önemli miraslar olarak bu dönemde karşımıza çıkmaktadır. Yerelliği önemsemek yeni trendlerdendir (2018: 100).

Diğer yandan küreselleşmenin ve kentleşmenin yarattığı tüketim kültürüne olan eleştiriler geleneksel mutfağın pek çok aşamasını içine alacak şekilde yeniden değerlendirilmesini gündeme getirmiştir. Dünya genelindeki yoğun kentleşme, kentlerde artan nüfusla biriken insan yığını nedeniyle gıda ürünlerinin de içinde olduğu pek çok doğal kaynağın aşırı tüketimine sebep olmuştur. Birer tüketim nesnesi hâline gelen hazır paketlenmiş gıdalar ya da yaygınlaşan restoran, yemek şirketleri kitlesel enerji tüketimine yol açarken endüstriyelleşme çevre kirliliklerine sebep olmaktadır. Çevre kirliliği, türlerin yok olması, kaynakların tükenmesi sorunları bir ekolojik krize sebep olmuştur (Simonnet, 1990: 8). 1940-1970 arasındaki yukarıda belirtilen aşırı tarımsal üretime verilen isimlendirmeye Yeşil Devrim'in sönüne gelmişti. Üretimin artması için toprağa uygulanan suni gübre, ilaçlama, endüstriyel ürünlerin kısa vadeli bir çözüm olduğunu, getirdiği yararların yanında açtığı sorunlar ortaya koydu. Çok ciddi bir kıtlık döneminde insanları açlıktan kurtardığı belirtilen Yeşil Devrim diğer yandan geleneksel cinsleri ortadan kaldırıp değişen koşullara uyum sağlamak için çok elverişli olan çeşitliliği tehdit eder hâle geldi. Ayrıca kullanılan tarım ilaçları, bazı böcek türlerinin yok olmasına neden olarak ekolojik dengeyi bozdu (Fernandez-Armesto, 2007: 227-246). Gıdanın üretilme süreçlerinde geleneksel yöntemlerden endüstriyel yöntemlere geçiş bir çevre ve gıda krizine neden olmakla birlikte, mutfak kültürünün tek tipleştirilmesi ve medya aracılığıyla birer tüketim nesnesi hâline gelmesi de bu tür bir gıda pazarlamasının eleştirilmesine neden oldu. Theodor Adorno, Herbert Marcuse ve Jean Baudrillard bir pazarlama stratejisi olan reklamları incelemiş ve “kültür sektörü”nün, medyanın ve aralıksız reklam selinin sahte ihtiyaçlar

uyandırmasına yönelik eleştirilerini dile getirmişlerdir. Bu muhalif kişiler, 1950'lerin sonunda başlayıp günümüze kadar devam eden kitlesel üretime antipati duyan öğrenci hareketlerine yön verdi. Bitnikler, hippiler, pankçılar ve küreselcilik karşıtları sosyal, ekolojik ve estetik gerekçelerle tüketim toplumuna karşı çıkararak alternatif bir beslenme pratiği edinme girişiminde bulundular. Çiğ, organik ya da etsiz beslenme bu alternatiflerdendir. Gıda sektörüne yönelik siyasal eleştirilerin bir sonucu olarak İtalya'da 1986'da "yavaş yiyecek" akımı ortaya çıkmıştır. Akımın içeriği çeşitliliği, otantikliği ve ekolojik gastronomiyi destekleyerek küresel standartlaşmaya karşı koymayı amaçlamaktadır (Scholiers, 2008: 348).

Bu tür küreselleşme karşısındaki tepkiler ve bu tepkiler sonucu ortaya çıkan çevrecilik ve koruma hareketleri, geleneksel bilginin tekrar değer kazanmasına ve dolaşıma sokulmasına imkân sağlamaktadır. "Kentli insan, endüstriyel üretimin kendisine sağladığı gıda ve ürün imkânlarının sayesinde köyün ürettiği gıda ve eşyaya ihtiyaç duymadı. Ancak kentleşmenin gıda başta olmak üzere aldığı tekdüze bir hâl, kentli insanı bir zaman sıyrılmak istediği geleneksel kimliğine geri dönüşe sürükledi." (Altunsabak, 2022: 228). Bu hareketler aslına bakılırsa geleneğin devamından ya da eski kimliğe geri dönüşten çok organik olmayan yeni bir köylülük hareketi olarak tanımlanabilir. Buna örnek olabilecek gıda topluluklarından biri *Tahtacıörencik Doğal Yaşam Kolektifi'dir*. Bu oluşumun internet sayfasında Nisan 2013'te kurulduğu bilgisi verilir. Kolektifin amacı Ankara'nın Güdül ilçesine bağlı Tahtacıörencik Köyü'nde doğal çevreyi, doğal yaşamı ve doğa-dostu üretim pratiklerini koruyup geliştirmeyi ve sürdürülebilir bir kırsal gelişimi sağlamak olarak açıklanmıştır. Köyde yapılan tarımı şöyle anlatmaktadırlar: Tahtacıörencik Köyü'nde küçük ölçekte doğal tarım ve hayvancılık yapılmaktadır. Aileler çoğunlukla kendi ihtiyaçları için ilaçsız-hormonsuz tarım yapmakta, Anadolu'nun yerli ırkları olan kara sığırlar, Ankara keçileri ve koyunlar serbest otlatılmaktadır. Doğal üretimlerini artırmaya istekli bilinçli üreticiler vardır. TADYA, köyün ekolojik gelişimine ve köy halkının doğa-dostu geçim kaynaklarına katkı sağlamayı amaçlar ve bu amaç için topluluk-destekli üretimi teşvik eder (URL3). Zeynep Nagihan Kahveci'nin Geleneksel Bilginin Günümüz Beslenme Kültürüne Etkileri adlı tez çalışmasında kolektifin köyün tarımsal üretimine ne gibi etkileri olduğu belirlenmiştir:

Kolektifin, üreticilerin hayatlarındaki etkilerinden birinin ekonomik gelir elde edebilmeleri olduğu görülmektedir. Üreticiler, ürettikleri ürünlerle bir yandan kendilerinin ve kentte yaşayan kızı, oğlu, gelini, damadı, torunu, kardeşi gibi pek çok akrabasının beslenme ihtiyacını karşılayabilirken öte yandan da üretim fazlasını satarak gelir elde etmektedirler. Üreticilerin ekonomik gelir elde edebilmesi, tarımsal üretim faaliyetini arttırmasına diğer bir deyişle geçimlik üretimden biraz daha fazlasını üretebilmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla kentte yaşayan, sağlıklı ve temiz gıdaya erişmek isteyen tüketici için de üretim yapmış olmaktadır (...) Kolektifin, tüketici sayısını arttırarak köye geri dönememenin en temel gerekçesi olan ekonomik boyutla birlikte geçimin garantiye alınmasını sağlaması, daha çok kişinin köyde üretim faaliyetlerine katılmasına neden olacaktır. Özetle kolektifin kültürün devamlılığı için gerekli olan insanın, kültür yaratım ve aktarım ortamında yaşayabilmesine imkân sağladığı görülmektedir. Bu imkânı kültürel birikimle yapılan üretimden ekonomik değer elde edilmesini sağlayarak mümkün kılmıştır. Yereldeki geleneksel üretim bilgisinin yeniden canlandırılmasını sağlayarak yörenin tarım kültürünün sürdürülebilirliğini kurumsal düzeyde garanti altına almıştır (2023: 246-252).

Bunun gibi oluşumlarla mutfak kültürünün en önemli süreci olan tarımsal üretimin korunmasına ve geliştirilmesine katkı sağlanmasının yanında, yemeğin bu sürecin bir çıktısı olarak sürdürülebilirliği turizm faaliyetleri için de oldukça önemli bir yer kaplar. Kentlerin ya da yörelerin yemek kültürü, o kentin turizm faaliyetlerinde en ön plandaki temsiliyetlerdendir. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır, tek başına bir turizm biçimine dönüşen yemek turizminin, farklı yemeklerin tadılması farklı kültürlerin keşfi ve değişik tatlara açık olmanın değişik kültürleri tanımaya ve anlamaya açık olmakla aynı anlama geldiğinin düşünüldüğünü belirtirler ve bir kentin imgesi hâline gelmiş yöresel yemeklerin, kırsal alanlara turistlerin çekilmesini sağlamadaki önemine dikkat çekerler. Mantının Kayseri'yi, çağ kebabının Erzurum'u, baklavanın Gaziantep'i vb. örnekleri vererek bu yiyecekleri birer turizm çekim alanı olarak verirler (2016: 220-221).

Kars'taki Boğatepe Çevre ve Yaşam Derneği'nin faaliyetleri böyle bir turizm anlayışına örnek gösterilebilir. Altunsabak, 2007 yılında İlhan Koçulu tarafından kurulan Boğatepe Çevre ve Yaşam Derneği'ni

ve bunu takip eden Boğatepe Peynir Müzesi'ni endüstrileşme sonrası küresel alanda başlayan geleneksele yönelişin Kars yerelindeki karşılığı olarak değerlendirmiştir. Altunsabak, Kars'ta geleneksel üretimle birlikte geleneksel bilgi ve deneyimlerin sürdürülebilirliğini sağlamaya yönelik bireysel ve kurumsal bir çalışma olarak açıkladığı bu girişimlerin geleneksel üründen yola çıkılarak geleneksel üretim bağlamına yönelik dikkatler arttırdığını ve eko müze sayesinde kültür ve doğa turizmi de Kars'ta kendine yer açtığını belirtir." (2022: 235-238).

Bu örneklerde görüldüğü gibi geleneksel mutfak bilgisine duyulan ihtiyaç kentleşmenin yoğunluğunu azaltmaya yöneliktir. Kırsal alanda yaşamayı tekrar cazip kılmak için burada eskiden kendiliğinden aktarılan ve gündelik hayatın hayati bir parçası olan geleneksel bilgiyi ekonomik bir getiriye dönüştürmek amaç edinilmiştir. Ancak kısa vadede kırsal alan eski kalabalık günlerine dönecek gibi durmamaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden biri de kentleşmeyle çözülen aile yapısıdır. Kırsalın aile odaklı üretim biçimi çoktan dağılmış durumdadır. Aile bireylerinin özellikle kadınların taşra ya da kırsala, köye dönüşleri ancak bu sınırlı alanların kadınların hayatını sınırlandırıcı yapısındaki köklü değişikliklere bağlıdır. Geleneksel mutfak geleneksel aile yaşantısının, kadınların geleneksel rollerinin sürdürülmesiyle doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. O hâlde ailede ve kadının toplum içindeki bu geri dönülemez değişimi, bu mutfağı da doğrudan etkilemektedir.

Aile ve Toplumsal Cinsiyet Rollerindeki Değişim ve Geleneksel Mutfak

Geleneksel mutfağın kimlikle olan ilişkisi aile içerisinde, anne tarafından verilen damak tadı hafızasıyla kurulmaktadır. Bu sebeple ailenin beslenmesinden sorumlu tutulan kadınların geleneksel mutfağı belirlediğini, koruduğunu ve değiştirdiğini söylemek mümkündür. Aslına bakılırsa geleneksel mutfığa dair değişimlerin çok önemli bir kısmı toplumda kadının konumundaki değişim ve dönüşümlerle yakından ilişkilidir. Kadınlar, kentleşme bağlamında ele alınan bu konunun doğrudan muhatabıdır. Bahaeddin Ögel, Türk mutfağının binlerce yıldır devam etmesinin nedenini "mutfaktaki kadının tutuculuğu" olarak belirtir ve o, kadınların şimdiki gibi, görgüyü ve bilgiyi değiştirecek bir çevresinin olmadığını belirterek aslında kadınların yaşamlarındaki değişimin mutfağı doğrudan etkilediğini söylemiş olur (1982: 15). Buna göre, kadınların geleneksel aile hayatındaki rollerinin devamlılığı ile eve bağlı geleneksel üretimlerin sürdürülebilirliği paralellik göstermektedir. Örneğin, Gaziantep bir sanayi şehri olmasına rağmen, kadınların çoğunun ekonomik hayata katılmaması, ev hanımlarının sayısının çokluğu ve geleneksel rollerin devamlılığı şehre ait geleneksel mutfığa ait zahmetli yemeklerin sürdürülmesindeki temel sebep olarak belirlenmiştir (Nahya, 2012: 91). Ancak kentleşmenin artmasıyla birlikte kadınların yaşamlarında genel olarak bir dönüşüm mevcuttur.

Yukarıda da yer verildiği gibi kentleşmeye bağlı tarımsal üretimdeki azalma sadece besin maddesine ulaşılmasında bir gıda krizi ortaya çıkarmamış aynı zamanda geleneksel aile yapısında önemli değişikliklere sebep olmuştur. Buradaki dönüşüm kadınlardan önce erkeklerin hayatındaki ekonomik uğraşın değişimiyle ilgili olmuştur. Bu uğraş değişimi, erkeklerde babanın otoritesinden çıkarak, babanın yönettiği ekonomik uğraştan başka bir uğraş edinmeyle açıklanmaktadır (Özbay, 2019: 165). Yapılan çalışmalardan elde edilen bilgilere göre, 1950 öncesi % 80'i köylerde yaşayan nüfus, geçimlik tarım ile uğraşmaktaydı. Uzun savaşlardan ve kötü sağlık koşullarından dolayı, özellikle erkek emeğinin kıt olduğu bu dönem, Deniz Kandiyoti'nin klasik ataerkil düzen olarak nitelendirdiği üç kuşağın bir arada yaşadığı, kararların yaşlılar tarafından verildiği, doğurganlığın önemsendiği düzenin etkili olduğu dönemdir. Cinsiyet ayrımı temeline dayanan bu düzende, bireylerin statü kazanması yaşa bağlıdır. Aile içindeki egemenlik ilişkileri, yaş ve cinsiyet eksenlidir ve böylesi bir yapıda erkeğin kadına egemenliği doğa gereği kabul edilmiş ve sorgulanmayan bir durumdur. Aile içinde üretim ve yeniden üretim faaliyetleri bu düzen içinde iş birliği ve iş bölümünü gerektirir. Kadınlar da aile içi üretime doğrudan katılım sağlar. Erkeklerin de üretim ve yeniden üretim sürecinde sorumlulukları bulunmaktadır. Bu dönemde üretim ve yeniden üretim faaliyetleri, erkekler ve kadınlar için çok belirgin bir şekilde ayrılmamıştır. Ancak kadınların iş yükleri, evin dışında tarla, hayvan, bağ-bahçe; ev içinde yemek hazırlama, yorgan

yastık gibi ev eşyalarını üretme, çocuk doğurup bakma, evdeki yaşlı ya da hasta bakımı gibi çok daha fazla ve çeşitlidir (Özbay, 2019: 163-164). Kadınların iş yükleriyle birlikte aile içerisindeki konumları bu yüklerin yerine getirilmesiyle sağlamlaşmaktadır. Bahsedilen dönemlerde kadınlar için ailenin beslenmesindeki sorumluluk topraktan sofraya her aşamada gerçekleşmektedir. Köylerde kadınlar doğrudan üretici konumundadır ve tarla ya da hayvan bakımı ev işinin içerisinde yer alır. Bu alanda yapılan tarımsal üretim ya da hayvan yetiştiriciliği daha çok evin yaşlı kadını tarafından yürütülmektedir. En azından onun bilgisi bu üretimde temel başvuru kaynağıdır. Bu kadınların bilgileri arasında toprağın hangi dönem ekilmesi gerektiği, tohumluk sebzenin nasıl ayıklanması gerektiği, hayvan bakımı gibi geleneksel bilgiler mevcuttur. Bu tür bilgiye sahip olmak kadınlar arasında "otorite" sahibi olmak anlamına gelir. Ataerkil toplum yaşantısında bu bilginin yani çoğunlukla otoritesi kabul edilen yaşlı kadınların söylediği ve bildiği her şeyin aile içerisinde bir değeri vardır. Anneanne/babaanneyi torunun yetiştirilmesinde rolü nedeniyle torunları üzerinde de bir söz sahibi kılmaktadır (Kaplan, 2008: 80-81). Ancak yaşa bağlı edinilen bu bilgilere geleneksel yaşantıdan uzaklaşmayla birlikte artık ihtiyaç duyulmamıştır. Mahmut Tezcan, kadınların yaşamlarını sürdürdükleri yerleşim yerleri ve toplumsal örgütlenme biçimlerine göre halk kültürü unsurları ve bunun içinde yer alan yemek kültürüne dair üretimleri arasında bir ilişki kurmuştur. Buna göre, göçebelerde, geleneksel/kırsalda, kasabada, gecekondu, kentsel orta sınıfta, metropolitende, aşiretlerde ve Yörüklerde kadının toplumsal rolü beslenme kültürünün sürdürülebilirliği açısından önem arz etmektedir. Tezcan, metropoliten kadınlarda halk kültürü üretme işlevlerinin azaldığını, bu grup kadınların meslek sahibi çalışan kadınlar olduğunu belirtir. Diğer gruptaki kadınlar ise içerisinde beslenme kültürünün de bulunduğu halk kültürü üretimine devam etmiştir. Kırsal alandaki kadınlar tarla, hayvan bakımı gibi eve bağlı işlerle birlikte bir beslenme kültürü ortaya koyarken kasaba ve kentteki orta sınıf kadınlar beslenme kültürüne ait halk kültürü üretimini evin sınırları içinde gerçekleştirmektedirler. Boş zaman aktivitesi olarak "kabul günleri"nde mutfak kültürüne dair üretim paylaşımında bulunmaktadır (2000: 232-235). Buradan anlaşılacağı üzere kente göç, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesi ve yaygınlaşması ile birlikte ev ile iş yerinin ayrılması, evin ekonominin dışında bir "yer" hâline gelmesiyle son yüz elli-iki yüz yıllık tarihin bir görüngüsü (Bora, 2018: 59) olan ev kadınlığının inşasında etkili olmuştur. Ev hanımlığı daha çok kentli, eşlerinin ekonomik gelirine bağlı orta sınıf kadınların konumunu işaret etmektedir. Türkiye'de kentleşmenin arttığı dönemde evli kadınlar için bu durum erişilmesi arzu edilen bir merteye olarak kabul edilmektedir. "Kentli ev kadını olmak köydeki bütün genç kızların rüyasıdır. Bu rüya kırsal kesimdeki ağır iş yükünden kurtulma rüyasıdır: aile içindeki yaşlı kadının otoritesinden kurtulma ve 'kendi evinin kadını' olma rüyasıdır." (Özbay, 2015: 129). Evin içinde tek kadın olma, ev işinin düzenlenmesinde, buradaki üretimde kadınlara belli oranda bir bağımsızlık duygusu kazandırmıştır. Başkasının, geleneksel yaşamda evin yaşlı kişinin belirlediği geleneksel kuralların dışına çıkabilme imkânı sunar. Bu imkân mutfakta tek başına kalan kadının farklılık ve yenilik arayışı içinde yeni keşifler yapmasına olanak tanır. Böylece yaşlı otoritesinden azade olan ev kadını her ne kadar geleneksel mutfak kültürünün bel kemiği olarak görülse de aslında bu mutfakta demode olarak gördüğü alışkanlıkları terk etmede oldukça yenilikçidir. Özellikle kentleşmenin arttığı dönemde, kadınların kendi aralarında düzenledikleri kadın oturmalarında eski tarifler yerine yeni tariflerin dolaşıma sokulduğunu söylemek mümkündür. Geleneksel yaşamın içinde hayatını geçirmiş kadınlar için yeni tariflerin denenmesi onların kentleşme süreçlerinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Kırsalda yemeğe dair bilgi edinmede evin/ailenin yaşlısına olan bağımlılık ortadan kalkmış, kent yaşantısı kadınları daha çok modern olarak etiketlenen kaynaklara başvurmaya itmiştir. Leman Cılızoğlu gibi isimlerin yemek kitapları bu kaynaklardandır. Elif Ekin Akşit, Leman Cılızoğlu gibi enstitülü kadınların yemek kitaplarının modern yaklaşımlara kayan şehirli evlerin olmazsa olmazları arasında yer aldığını belirtir (2016: 133). Kadınlar yukarıda bahsedildiği hâliyle eşlerine bağlı bir yaşam biçimi değişikliğiyle hem kendi yaşamlarında hem de geleneksel aile yaşantısında farklılıklar yaratmışlardır. Ancak diğer taraftan kadınların geleneksel yaşamla aralarındaki mesafeyi gittikçe açan şey, resmî eğitim sürecine olan katılımlarıdır.

1925-1950 arasında erken Cumhuriyet döneminin, Türk ailesinin bu bakış açısına göre, aile ulus devleti yaratma sürecinin temeli olarak belirlenmiştir. Bu süreçte ailenin çekirdek aile olarak düzenlenme-

sini, kadınlığın bu aileye göre yeniden belirlenmesini ve yaşlıların odak konumundan, ulusun geleceği olan çocukların odak konumunda olduğu bir anlayışın gelişmesini olanaklı kılmıştır. Bundan sonrasında 50 sonrası göçleri, 80 dönemine kadar süren öğrenci hareketleri ve 1980-2010 dönemi içerisinde küreselleşme süreci etkisinde gelişen aile yapısında (Aytaç, 2019: 299-320) çocukların eğitim aracılığıyla meslek edinmeleri benimsenmiştir. Kız çocuklarının eğitim yaşamına aktif katılımları önemsenmiştir. Öncelikle temel eğitime odaklanılmış sonrasında yüksek öğretime devamlılık giderek artmıştır. Okuryazar oranını yükseltme gayesi Türkiye'nin kuruluşunda önemli meselelerden biri olmuştur. Bu sebeple temel eğitimin herkes tarafından alınmasına öncelik verilmiştir. Yazı ile iletişimin büyük ağırlık kazanması ile temel eğitim, toplumu oluşturan bireyleri bir arada tutan ve kişilerin gelişen teknolojik düzeye ayak uydurmalarını sağlayan bir araç olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle, aralarında hiçbir fark gözetmeksizin tüm nüfusun temel eğitimden geçmesi zorunlu görülmüştür (Özbay, 1982: 171). Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ortaya çıkan temel eğitimin karma yapısı, Cumhuriyet ile birlikte Anadolu'ya doğru genişlemiştir. Kız çocuklarının erkeklerle birlikte eğitim alabilmesinin yanında, devletin bizzat kadınların eğitimi için kurmuş olduğu Kız Sanayi Mektepleri, Kız Enstitüleri gibi okullar farklı şekillerde devam ettirilen modernlik projesinin önemli parçası olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti, toplumu bu kurumlarda yetişen kız öğrenciler aracılığıyla, Batı medeniyeti doğrultusunda eğitime emeli taşır (Akşit, 2015: 3). Böyle bir devlet politikası doğrultusunda kadınların eğitim kurumlarına olan erişimi yıllar içinde artarak yaygınlaşmıştır. Ancak eğitim sistemi, kadınların sosyal ve ekonomik hayattaki görünümünü arttırmayı amaçlasa da, bu sistemin 1980'li yıllara gelindiğinde dahi geleneksel kadınlık rollerini yeniden ürettiği, dönemin okul kitaplarındaki müfredattan anlaşılmaktadır. Kadınlığın yeniden üretimi, bu yıllarda meslek teknik temalı okullarda verilen eğitimde çok daha belirgin şekilde görülmektedir. Burada kız öğrenciler entelektüel gelişimin imkânsızlaştığı emek-yoğun, prestiji düşük, daha az gelir getiren, annelik, ev kadınlığı ve ablalık gibi rollerin devamı niteliğindeki toplumsal rollere, erkek öğrenciler ise doğrudan üretime yönelik elektrikçilik, marangozluk, tornacılık vs. gibi mesleklere yöneltilmişlerdir. Bu meslekler, düşünsel, yaratıcı kapasiteleri harekete geçirmeyen, toplumsal karar alma süreçlerine kişileri hazırlamayan, emek-yoğun nitelikte, düşük ücretli mesleklerdir (Gök, 2015: 167). Günümüzde kadınların meslek seçimlerinin 1980 yılına göre oldukça çeşitlendiğini söylemek mümkündür. Ancak burada odak noktası, kadınların bu dönemlerde kentli bireyler olarak köylü aile yapısından başka bir bilgi edinme sürecinin içinde yer almalarıdır. Geleneksel mutfak gözleme, insan tecrübesine, sözlü aktarıma bağlıdır. Ancak örgün eğitim sistemi içinde mutfak bilgisi daha standart modernizasyon süreci içinden geçerek öğrenilmektedir. Özellikle kız meslek lisesi gibi liselere giden kadınlar, burada o dönem için yenilikçi sayılan pasta börek gibi daha modern tarifleri kişisel hayatlarında öncelemişlerdir. Kadınların ayrıca örgün eğitim sistemine olan adaptasyonları onları geleneksel mutfığa dair bir üretim gerçekleştirecekleri zaman, aktarım biçiminde yine bu eğitim biçiminin araçlarıyla bilgiyi edinme yoluna itmektir. Örneğin Ünye'de genç kuşak kadınların bir kısmının yerel mutfığa dair tarif almaya kalktıklarında bunu ölçülü bir şekilde yazarak edindikleri ya da aynı yemeğe internet üzerinden bakarak en azından ölçülerini netleştirdikleri görülmüştür (Uysal Olcay, 2023: 151-152). Buradan yola çıkarak geleneksel mutfağın aslına bakılırsa esnekliğini de sağlayan göz kararı, el yordamı geleneksel bilgi aktarma yöntemi genç kuşağın bir kısmı tarafından sürdürülmemektedir.

Kadınların eğitim hayatına katılımının artması, evlilik biçimlerini de dönüştürmüştür. Dünya genelinde evlilik ve aile kurmanın anlamı pek çok etken nedeniyle zaten değişmiş ya da değişmektedir. Batı toplumlarında 1950'lerden itibaren özellikle 1960'larda artan boşanma oranları ve evliliğin yaşam boyu sürmesi beklenen bir taahhütte dayalı ilişki biçimi olmaktan uzaklaşmasıyla gerçekleşmiştir. Bu teze göre, bireylerin bir eş ve ebeveyn rollerini yerine getirmek yerine, kendini gerçekleştiren bir yetişkin olma motivasyonlarının öne çıkması, dönüşümün önemli bir tetikleyicisi olmaktadır. Böylece, duygusal ve cinsel ilişkiler yanında aileye dair süreçlerde de devlet ve kilisenin belirlediği geleneksel normların dışına çıkan ve yer yer bunlarla çatışan örüntü ve pratikler yaygınlık kazanmıştır (Beşpınar ve Beşpınar 2017: 113). Türkiye genelinde 80'li yıllara gelindiğinde hâlâ görücü usulü evlilik yaygındır (Tekeli, 1985:

25). Ancak son yıllarda Türkiye’de yapılan istatistiki araştırmalarda Türkiye’de de evliliklerde bireyselleşmenin etkisinin giderek arttığı tespitinde bulunulmuştur. Türkiye Aile Yapısı Araştırması’nda (2011); Türkiye’deki evliliklerin %42,4’ü görücü usulüyle, kişinin kendi kararlarıyla yapıldığı görülürken, %41’inin ise kendi seçimi ve ailesinin rızasıyla yapılmış olduğu anlaşılmaktadır. Elif Baş, bu oranların önemli bir kısmını oluşturan görücü usulü evliliklerde, geleneksel olarak ebeveynlerin evlenilecek kişinin köken, etnik köken, kast, din, ekonomik durum ve diğer özelliklerin öncellediğini ancak günümüzde eşler arasındaki kişilerarası uyum ya da aşk, ek bir kriter olarak ortaya çıktığını belirtir. Hatta bazıları için aşk, bir eş seçiminde, diğer değerlendirmelerden daha ağır basan en önemli kriterdir. Kentleşme, sanayileşme, Batılı değerlerin giderek daha fazla benimsenmesiyle, Batı tipi evliliklerin ve bireyci değerler ile çiftler arasında eşitliğin ve yakınlığın zaman içinde arttığı gözlenmiştir (Baş, 2021: 823-824). Burada kadınların klasik rollerinin dışına çıkmasının yanında, eş seçimlerinde hemşehrilik bağının da ikinci plana atılmasına neden olmuştur. Günümüzde kadınların eğitim ya da iş için gittikleri şehirlerde, kentleşmenin temel özelliği heterojen yapıdan kaynaklı farklı bölge, yöre ya da etnik kimlikten insanla birliktelik yaşaması, geleneksel damak tadının üretim ve tüketiminin sürdürülmesinde de etkili olmuştur. Örneğin Ünye’de üniversite eğitimi için şehir dışına çıkan üçüncü kuşak görüşmecilerden bir kısmının eşleri Ankaralı’dır. Diğer görüşmecilerden sevgilisi olanların sevgilileri farklı şehirlerdendir. Görüşmeciler dışında üçüncü kuşak gençlerin çoğunun üniversitede ya da sonradan girdikleri işlerde tanıştıkları kişilerle evlendikleri belirtilmiştir. Farklı coğrafyalardan ve kültürlerden yapılan evliliklerde ya da birlikteliklerde ortak olmayan damak tadı, ortak deneyimlenebilecek yeni bir mutfak anlayışının benimsenmesine yol açmıştır (Uysal Olcay, 2023: 190).

Evlilik kadınlar için bugün hâlâ hayatlarının önemli bir eşiği olsa da geçmişe göre bireysel tercihlere göre şekillenmesi önemli bir ayırım olarak yer alır. Diğer yandan evlilik bugün kadınların bazıları tarafından tercih edilmeyen bir ortaklık olarak da görülmektedir. Kentleşmeyle birlikte bireysellik arttıkça kadının sadece aile içinde yer alan rolü değişir ve çeşitlenir. Tezcan’ın bahsettiği metropol kadını, geleneksel rolleri bu anlamda çeşitlendirmiştir. Bu kadın meslek sahibi ve bağımsızlığıyla, kolektif üretimin bir çıktısı olan halk kültürü unsurlarıyla oldukça mesafeli görülür. Ancak kadınların gelenekle olan ilişkileri, kadının rolünün çeşitlenmesiyle, para kazanmasıyla, mekân değiştirmesiyle bıçakla kesilmiş gibi kesilmez. Kadınların mensup oldukları topluluk kimliğini biyolojik ve kültürel olarak yeniden ürettiği bir gerçektir. Diğer taraftan onlar bu sorumluluklarının yanında bu kimliğe mensuplardır. Bu sebeple kimlikle olan ilişkileri erkekler kadar alışkanlıkları ve ihtiyaçları içerir. Geleneksel yemek kültürü de kimliğin belki de en zor terk edilen parçasını oluşturur. Bu sebeple kadınlar ister evlilik yoluyla köyden kente gelsin ister sınıf atlasın isterse ekonomik açıdan bağımsızlıklarını kazanmış olsunlar geleneksel mutfak kültürüne dair üretimden çekilmiş olsalar da bir tüketim nesnesi olarak bu mutfağı satın alabilmektedirler. Böylece kentleşmeyle birlikte geleneksel mutfağı üretimi için zaman ve uygun mekân bulamayan kadınlar, bu mutfağa dair yemekleri yine başka kadınların üretimi sayesinde satın alarak tüketirler. Bu da geleneksel mutfağın üretimindeki azalmaya karşın tüketiminde belli bir sürekliliği koruduğu anlamına gelir. Örneğin Osmaniye, Kadirli’de ince yufka ekmeğini kentte tüketmek isteyen ancak bunun için zaman ve mekândan yoksun olan kişiler, bu ekmeği ya birilerine yaptırmakta ya da ekmeği yapan yerlerden satın almaktadır (Yayla ve Şirin, 2022: 370). Artık tüketim maddesine dönüşen geleneksel mutfağın üretimi yine büyük ölçüde kadınlara aittir. Diğer yandan satın alınan ürünleri de kadınlar yapmaktadır. Ancak bu kadınlar geçmişte ücretsiz ev emeği olarak belirtilebilecek yemek üretimini artık ücretli emeğe dönüştürmüşlerdir. Kadınların yapmaları doğal karşılanan bu üretimlerini ekonomik bir gelire dönüştürmeleri, geleneksel mutfağın sürdürülebilirliğindeki anahtardır. Ünye’de maddi imkânı bulunan, bu yemekleri yapmaya artık sağlığı elverişli olmayan, bu yemekleri yapmaya zaman bulamayan kadınlar, zahmetli olarak görülen ancak Ünyeliler için düğünlerde, cenazelerde, bayramlarda ikram edilmesi ve tüketilmesi gelenekselleşmiş su böreği, Gürcü kavurması, kıvrıma tatlısı gibi yemekleri ücretli olarak üretimini gerçekleştiren kadınlardan satın almaktadırlar (Uysal Olcay, 2022: 196-200). Kadınların geleneksel mutfağı ihtiyaçlar doğrultusunda ücretli emeğe dönüştürmesi, bu mutfağın üretim ve tüketiminin sürdürülebilirliğini mümkün kılmaktadır.

Bugün kent yaşamının etkisinde kalmamış neredeyse hiçbir yer yoktur. Kent ve kırsal/köy arasındaki ayrımın çözülmesinin, bu iki alan arasındaki farklılıkların birbirleriyle buluşmasına ve kaynaşmasına sebep olduğu çok rahatlıkla söylenebilir. Büyük kentlerin pek çoğu kırsal alanı ve bu alanların yaşam biçimlerini içinde barındırmaktadır. Diğer taraftan küçük şehir, kasaba ve köylerin de büyük kentlerin kentli değerlerini benimsedikleri ve arzuladıkları görülmektedir. İlk önce modernleşmeyle sonrasında kapitalist ekonomi modellerinin yaygınlaştığı küreselleşmeyle şekillenen kentlilik, kentin dışında yer alan köylerde ya da taşra şehirlerinde sürdürülen geleneksel yaşamın her alanını etkilemiştir. Bu alanlardan biri olan geleneksel mutfak, ait olduğu toplumun yaşam biçimindeki değişimden hem en hızlı etkilenenlerinden hem de en rahat uyum sağlayanlarından biridir. Yukarıda kentleşmeyle bağlantılı değişim süreçlerinde mutfak kültürüne ait bazı uygulamaların, bu mutfağa ait yemeklerin, malzemelerin ortadan kalktığını görmekle birlikte bazılarının da gelişen teknolojiye uyum sağladığı, küresel restoran zincirlerinin üretim modellerine eklemelendiği, üretiminin azalsa da profesyonel alana kayarak tüketimine devam edildiği görülmektedir. Kentleşmeyle yeni olanın tüketimine duyulan arzunun yanında yemek yeme-deki tutum ve alışkanlıklarda kültürel kodlar da hâlâ işlevini sürdürmektedir. Sonuç olarak geleneksel olan yeni koşullara içkindir ve geleneksel mutfak bu koşullardaki eski ve yeni ihtiyaçlarda başvurulan kolektif bilgi birikiminin hâlâ muhafaza edildiği bir alandır.

Kaynaklar

- Akarçay, Erhan. (2016). *Beslencenin Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Akşit, Elif Ekin. (2015). *Kızların Sessizliği, Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akşit, Elif Ekin. (2016). "Yemek : Görünmez, Hayati Bilgi." *Cinsiyeti Yazmak*. (ed. Zeynep Direk). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Akyurt, Mehmet Ali ve Yaman, Ömer Miraç. (2017). "Türkiye'de Kent Sosyolojisi Çalışmaları". *Kent Sosyolojisi* (ed. Köksal Alver). Konya: Çizgi Kitabevi, 147-173.
- Alangu, Tahir. (2020). *Türkiye Folkloru El Kitabı*. (hızl. İsmail Görkem). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Altunsabak, Ergin. (2022). *Tarım ve Hayvancılığa Bağlı Geleneksel Bilgi Sistemleri: Kars İli Örneği*. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Doktora Tezi. Ankara.
- Arlı, Mine. (1982). "Türk Mutfağına Genel Bir Bakış". *Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 19-33.
- Armağan, Mustafa. (1992). *Gelenek*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Aslanoğlu, Rana. (2000). "Bir Kültürel Yaklaşım Olarak Küreselleşme". *Global Yerel Eksende Türkiye*. (drl. E. Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay). İstanbul: Alfa Yayınları, 331-349.
- Aytaç, Ahmet Murat. (2019). "Türkiye'de Ailenin Tarihsel Dönüşümü: 1925-2010". *1920'den Günümüze Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Değişim*. (drl. Faruk Alpkaya ve Bülent Duru). Ankara: Phoenix Yayınevi, 299-320.
- Baş, Elif. (2021). "Evlilik: Modernleşme Sürecinde Kuşaklararası Yaşanan Değişim". *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 20/2: 821-845.
- Bauman, Zygmunt. (2019). *Kimlik*. (çev. Mesut Hazır). Ankara: Heretik Yayınları.
- Beardsworth, Alan ve Keil, Teresa. (2011). *Yemek Sosyolojisi*. (çev. Abdülbaki Dede). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Belasco, Warren. (2008). *Food: The Key Concepts*. Oxford: Berg Publishers.
- Beşpınar, Fatma Umut ve Beşpınar, Zeynep. (2017). "Türkiye'de Hane Halkı Yapıları ve Evlilik Pratiklerinde İkili Resim: Geleneklerin Yanı Sıra Değişimin Yansımaları". *Nüfusbilimi Dergisi*, 39: 109-149.
- Bora, Aksu. (2018). *Kadınların Sınıfı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doğanay, Hayati. (2012). "Türkiye Fındık Meyvacılığındaki Yeni Gelişmeler". *Doğu Coğrafya Dergisi*, 27: 1-22.
- Emiroğlu, Kudret. (2016). *Gündelik Hayatımızın Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Erdoğan, Şerif. (1965). *Ankaram*. Ankara: Alkan Matbaacılık.
- Ferguson, Priscilla Parkhurst. (2014). "The French Invention of Modern Cuisine". *Food in Time and Place*. (ed. Paul Freedman vd.). Oakland: University of California Press, 233-253.

- Fernandez-Armesto, Felipe. (2007). *Yemek İçin Yaşamak*. (çev. Elif Akhan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Fragner, Bert. (2003). "Kafkaslardan Dünyanın Damına: Bir Mutfak Serüveni". *Ortadoğu Mutfak Kültürleri*. (ed. Sami Zubaida ve Richard Tapper). (çev. Ülkün Tansel). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 49-61.
- Freedman, Paul. (2014). "Restaurants". *Food in Time and Place*. (ed. Paul Freedman vd.). Oakland: University of California Press, 253-276.
- Glassie, Henry. (1995). "Tradition". *Journal of American Folklore*, 108/430: 395-412.
- Goode, Judith. (2005). "Yemek". (çev. Fatih Mormenekşe). *Millî Folklor*, 9/67: 172-176.
- Goody, Jack. (2011). *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*. (çev. Koray Değirmenci). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Goody, Jack. (2013). *Yemek, Mutfak, Sınıf*. (çev. Müge Günay Güran). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Gök, Fatma. (2010). "Türkiye'de Eğitim ve Kadınlar". *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. (hzl. Şirin Tekeli). İstanbul: İletişim Yayınları, 161-175.
- Halıcı, Nevin. (1982). "Anadolu Mutfağı". *Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 105-111.
- Hatt, Paul K. ve Reiss, Albert J. (2002). "Kentsel Yerleşimlerin Tarihi". *20. Yüzyıl Kenti*. (drl. ve çev. Bülent Duru ve Aytan Alkan). Ankara: İmge Yayınevi, 27-35.
- Holton, Robert J. (1999). *Kentler, Kapitalizm ve Uygarlık*. (çev. Ruşen Keleş). Ankara: İmge Kitabevi.
- Işık, Şevket. (2005). "Türkiye'de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri". *Ege Coğrafya Dergisi*, 14: 57-71.
- Kahveci, Zeynep N. (2023). *Geleneksel Bilginin Günümüz Beslenme Kültürüne Etkileri: Ankara Güdül Tahtacıörencik Köyü*. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. Ankara.
- Kanık, İlkay. (2018). *Gastro Sinema*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kaplan, Melike. (2008). *Geleneksel Tıbbın Yeniden Üretim Sürecinde Kadın, Ankara Kent Örneğinde Kuşaklar Arası Çalışma*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. Ankara.
- Kazmaz, Süleyman. (1992). *Rize Yemekleri ve Yemek Kültürü*. Ankara: Odak Ofset Matbaacılık.
- Keleş, Ruşen. (1983). *100 Soruda Türkiye'de Şehirleşme, Konut ve Gecekondu*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Keleş, Ruşen. (2016). *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kiple, Kenneth F. (2010). *Gezgin Şölen*. (çev. Nurettin Elhüseyni). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kuhnlein, Harriet V. ve Receveur, Olivier. (1996). "Dietary Change and Traditional Food Systems of Indigenous Peoples". *Annual Review of Nutrition*, 16: 417-42.
- Nahya, Z. Nilüfer ve Yılmaz, Pelin. (2012). "Giriş: Şehrin Mutfağı: Mutfak Kültürü, Gaziantep ve Antalya". *Şehir ve Mutfak Kültürü*. (ed. Z. Nilüfer Nahya). Ankara: Ürün Yayınları, 7-16.
- Nahya, Z. Nilüfer. (2012). "Evin Kalbi: Gaziantep'te Bir Kültürel Mekân Olarak Mutfak". *Şehir ve Mutfak Kültürü*. (ed. N. Nahya). Ankara: Ürün Yayınları, 77-98.
- Oğuz, M.Öcal ve Gürçayır, Selcan. (2016). "İngesal Yemekler ve Uygulamalı Halk Bilimi". *Yemekte Tarih Var*. (hzl. Ayşegül Avcı vd.). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 215-222.
- Orçan, Mustafa. (2014). *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı.
- Ögel, Bahaeddin. (1982). *Türk Mutfağı'nın Gelişmesi ve Türk Tarihi Gelenekleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ölçer Özünel, Evrim. (2015). *Eşikteki: Gecekondu Folklorunda İnsan-Zaman-Mekân*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Örnek, Sedat Veyis. (2014). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Özbay, Ferhunde. (1982). "Türkiye'de Kırsal/Kentsel Kesimde Eğitimin Kadınlar Üzerindeki Etkisi". *Türk Toplumunda Kadın*. (drl. Nermin Abadan Unat). İstanbul: Araştırma, Eğitim, Ekin Yayınları, 171-197.
- Özbay, Ferhunde. (2015). "Kadınların Ev İçi ve Ev Dışı Uğraşlarındaki Değişme." *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. (hzl. Şirin Tekeli). İstanbul: İletişim Yayınları, 115-139.
- Özbay, Ferhunde. (2019). *Kadın Emeği Seçme Yazılar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ritzer, George. (1998). *Toplumun McDonaldlaştırılması*. (çev. Ş. S. Kaya). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, George. (2011). *Küresel Dünya*. (çev. M. Pekdemir.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schivelbusch, Wolfgang. (2018). *Keyif Verici Maddelerin Tarihi*. (çev. Zehra Aksu Yılmaz). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları.

- Scholliers, Peter. (2008). "Yenilik ve Gelenek". *Yemek, Damak Tadının Tarihi*. (ed. Paul Freedman). (çev. Nurettin Elhüseyni). İstanbul: Oğlak Yayınları, 333-367.
- Shils, Edward. (2003). "Gelenek". (çev. H. Arslan). *Modernliğin Gölgesinde Gelenek. Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 25: 101-135.
- Shore, Elliot. (2008). "Dışarıda Yemek". *Yemek, Damak Tadının Tarihi*. (ed. Paul Freedman). (çev. Nurettin Elhüseyni). İstanbul: Oğlak Yayınları, 301-333.
- Simonnet, Dominique. (1990). *Çevrecilik*. (çev. Mehmet Selami Şakiroğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sjoberg, Gideon. (2002). "Sanayi Öncesi Kent". *20. Yüzyıl Kenti*. (drl. ve çev. Bülent Duru ve Ayten Alkan). Ankara: İmge Yayınevi, 37-54.
- Spang, Rebecca L. (2007). *Restoranın İcadı*. (çev. Bahadır Sina Şener). Ankara: Dost Kitabevi.
- Tatlıdil, Ercan. (1993). "Türkiye'de Kentleşme ve İşgücünün Değişen Nitelikleri". *Sosyoloji Dergisi*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 59-72.
- Tekeli, Şirin. (2015). "1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar". (hzl. Şirin Tekeli). *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 15-46.
- Tezcan, Mahmut. (2000). *Türk Ailesi Antropolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Toygar, Kamil. (1982). "Değişen Türk Mutfağı". *Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 153-160.
- Tuncer, Selda. (2014). "Küçükcesat: Bağevlerinden Mahalleye". *İdeal Kent*, 11: 202-225.
- Uysal Olcay, Makbule. (2023). *Kuşaklararası Aktarım Bağlamında Kadınların Geleneksel Mutfak Deneyimleri: Ünye Örneği*. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. Ankara.
- Uysal, Makbule ve Nahya, Zeliha Nilüfer. (2021). "Tüketim Alanı Olarak Şehir ve Sakinlerinin Yemek Dünyası Üzerine". *Biyolojik ve Kültürel Antropolojik Boyutlarıyla Beslenme*. (ed. Timur Gültekin ve Melike Kaplan). Ankara: Nobel Yayınları, 35-58.
- Wirth, Louis. (2002). "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme". *20. Yüzyıl Kenti*. (drl. ve çev. Bülent Duru ve Ayten Alkan). Ankara: İmge Yayınevi, 79-105.
- Yayla, Önder ve Şirin, Esra. (2022). "Kentleşmenin İnce Ekmek Yapımı ve Paylaşımı Geleneği Üzerindeki Etkisinin Belirlenmesi: Kadirli Örneği". *Journal of Academic Value Studies*, 8/4: 362-373.
- Yenal, Zafer. (2003). "Bir Araştırma Alanı Olarak Yeme-İçme Tarihi ve Sosyolojisi". *Toplum ve Bilim*, 71: 195-227.
- Yıldırım, Sinan. (2015). "Köylüler ve Kentliler: Ellili Yılların Dönüşen Yeni Sosyo-ekonomik ve Kültürel Coğrafyası". *Türkiye'nin 1950'li Yılları*. (hzl. Mete Kaan Kaynar). İstanbul: İletişim Yayınları, 541-563.
- Yılmaz, Ali. (1998). "Türkiye'de Fındık Ziraatının Plansız Gelişimi ve Sonuçları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1: 104-117.

İnternet Kaynakları

- URL 1: <https://www.saffetemretonguc.com/cengelkoy-ve-vanikoy/> (Erişim Tarihi: 05.09.2023).
- URL 2: <https://www.posta.com.tr/ekonomi/cengelkoy-bademi-tarih-oldu-306981> (Erişim Tarihi: 05.09.2023).
- URL 3: <https://tahtaciorencik.org/tadya-hakkinda/> (Erişim Tarihi: 05.09.2023).

MEKÂNIN İCADI: TOKAT TAŞHAN'DA KENT FOLKLORU FRAGMANLARI

İlayda YILDIRIM*

Zehra ALKAYA**

Tokat, Yeşilirmak havzası üzerinde bulunan 6000 yıllık tarihî boyunca önemli bir kültür ve ticaret merkezi olmuş, birçok devlete ve beyliğe ev sahipliği yapmış bir şehirdir. Tokat, güneyinde Sivas, kuzeyinde Samsun, batısından Amasya ile çevrelenmektedir. Tarih boyunca Tokat'a birçok farklı isim verilmiştir. Bunlar içerisinde en bilinenleri Comano Pontika, Komana, Evdoksia, Dokia, Dokat, Kah-Cun, Sobaru, Dar ün-Nusret, Dar ün-Nas'r'dır (Tokat Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2015). Bugünkü şehir merkezinin 9 km. kuzeydoğusundaki Gümenek (Komana) Tokat'ın ilk yerleşim yeri olarak kabul edilmektedir. Tokat, tarihî boyunca tarihî ipek yolunun Anadolu hattı üzerinde olması ile konumsal öneme sahip olmuştur. Kentte çeşitli dönemlere ait türce ve sayıca zengin tarihî yapı stoğu bu önemi somut olarak desteklemektedir (Yüceses, 2019). Hitit, Frig, Roma, Bizans, Danişmendli, İlhanlı, Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerine ait eserleri şehrin her bölgesinde bulabilmek mümkündür.

Tokat'ın bugünkü kent merkezi Roma döneminde inşa edilen Tokat Kalesi ile oluşmaya başlamıştır. Anadolu'nun Türkleşmesi ile Danişmentler ile kale çevresine doğru yapılaşma başlamıştır. Anadolu Selçuklu döneminde ise Anadolu'da ekonomik ve siyasi güven sağlandıktan sonra kentte kale dışında yapılaşma artarak kentin çekirdeği oluşmaya başlamıştır (Saka ve Demiroğlu, 2021: 144). Kentin günümüzdeki fiziki yapısının şekillenmesinde ve belirginleşmesinde Osmanlı Döneminin oldukça etkisi olmuştur. Birçok Osmanlı şehrinde olduğu gibi ilk yerleşimler çoğunlukla cami, han ve hamam çevresinde oluşmuş, gayrimüslimlerin kente yerleşmesi ile hem ticaret alanları hem de konut alanları iç içe konumlanmıştır. Tüm Osmanlı kentlerinde olduğu gibi ticari merkezin, çarşının konumu kentteki kale veya surun hemen yakınında gelişmiştir (Akçay, 2013: 16). Ticaret hayatı canlı olan bu kent Osmanlı duraklama döneminden sonra gerilemiş, ticaret azalmış ve Anadolu'daki önemli konumunu kaybetmeye başlamıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar bu durum devam etmiştir. 1980-1990'lı yıllardan itibaren tarihî kent çekirdeği önemini kaybetmeye başlamış ve tarihî kent çöküntü alan hâline gelmiştir (Saka ve Demiroğlu, 2021: 145).

Zengin bir kültürel mirasa sahip olan Tokat kent merkezinde bir kale, altı han, bir bedesten, iki medrese, yedi hamam, bir imarethane, yirmi yedi cami ve mescit, yedi zaviye, on dört türbe ve bir saat kulesi bulunmaktadır. Geleneksel kent yapısını meydana getiren kale-mahalle-çarşı üçgeninde gelişen Tokat kent merkezinin çözümlenmesinin yapılabilmesi için bu üçlü kurgunun bileşenlerinin iyi anlaşılması gerekmektedir. Savunma-günlük yaşam-ticaret ile kavramsallaştırılabilen bu kurgunun ticaret eksenini oluşturan Taşhan, 1631 yılında inşa edilmiş olup Kale'nin doğu eteğindeki Tokat tarihî kent meydanında

* Doktora Programı Öğrencisi. Gaziantep Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Gaziantep/Türkiye. yildirimilayda408@gmail.com ORCID: 0000-0002-4339-7891.

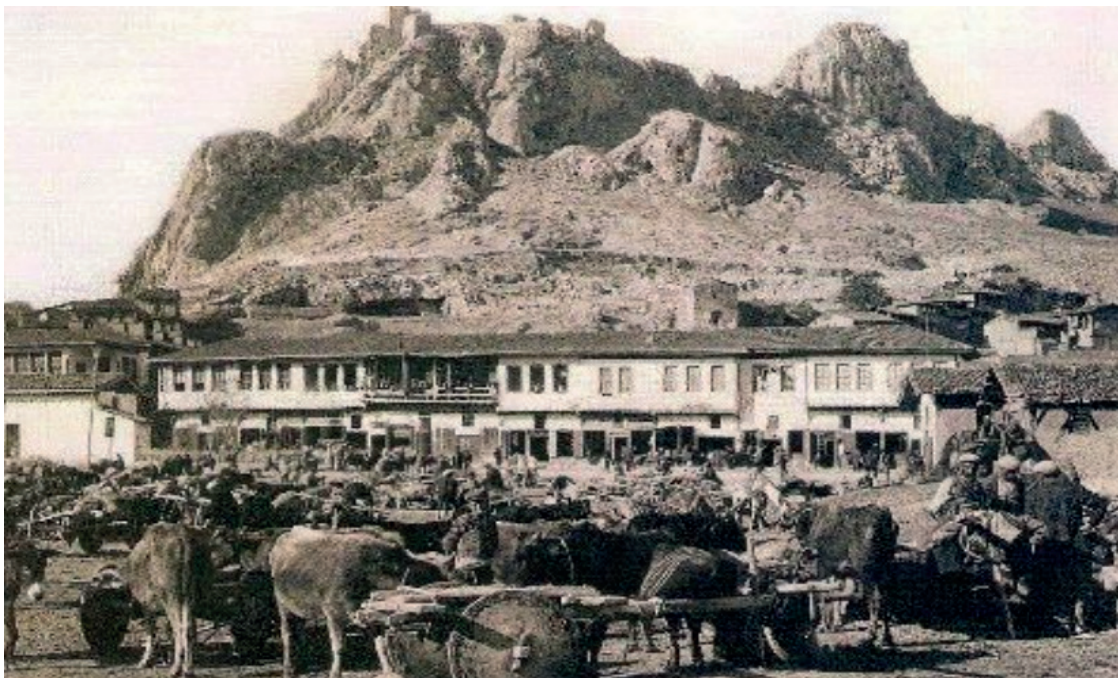
** Öğr. Gör. Bozok Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, Yozgat/Türkiye. zehra.alkaya@yobu.edu.tr ORCID: 0000-003-0902-9777.

Gaziosmanpaşa bulvarında yer almaktadır. Kentin en eski ticaret bölgesi olan ve birçok farklı döneme ait anıtsal yapıyı barındıran sulu sokak ve kentin anıtsal imaj noktasını oluşturan kale ile organik bir bağ içerisinde olan Taşhan, tarihsel süreç içerisinde birçok kez değişim ve dönüşüm geçirerek faaliyetlerine devam etmektedir. Han olarak inşa edilen ve 1930'lu yıllara kadar bu işlevi ile kullanıldığı düşünülen yapı, 1930'lu yıllardan itibaren oldukça değişiklik geçirmiştir. 1939 yılındaki depremde hasar gören hanın bir bölümü yıkılmıştır. 1975 yılına kadar meyve sebze hali olarak kullanılan yapı 1975-1980 yılları arasında onarılmıştır. Onarımlar sonrasında yapının üst katı 1996 yılına kadar yurt olarak kullanılmıştır. Alt katlarda ticari faaliyetler sürdürülmüş ve 1997 yılından sonra kapatılan yapı restorasyonu yapıp 2007 yılında tekrar açılana kadar boş kalmıştır (Saka ve Demiroğlu, 2021: 150).

Hasan Erdem arşivinden alınan görsellerden anlaşıldığına göre 1890 yıllarında Taşhan önünde develerin dinlendiği, 1930'lu yıllarda Taşhan ve Hatuniye Camii arasında kalan meydanda halkın toplandığı, 1940 yılında öküz arabalarıyla oluşan bir pazarın olduğu görülmektedir (Korumaz ve Eraslan, 2019: 415).



Fotoğraf 1: Taşhan ve Hatuniye Camii Arasında Toplanan Halk (Korumaz ve Eraslan, 2019).



Fotoğraf 2: Tokat Kalesi ve Taşhan Önünde Kurulan Pazar (Korumaz ve Eraslan, 2019).

Görsellerden de anlaşılacağı üzere Taşhan, Sulu Sokak ve Kale çevresi hem Tokat kentinin ticari faaliyetlerinin yapıldığı bir alan hem de halkın buluşma ve toplanma bölgesi konumundadır. Bu durumda söylenebilir ki bu üç yapının kentsel hafızada önemli bir rolü vardır. Ancak Cumhuriyet'ten itibaren hızlı kentleşme ile birlikte bölgedeki tarihî yapıların ve tarihî çevrenin önemi kaybedilmiş, toplanma ve pazar yeri olarak kullanılan kentin bilişsel tarihî açısından önemli olan bölgede anıtsal yapılar yoğun imar faaliyetleri neticesinde tekilleştirilmiştir (Korumaz ve Eraslan, 2019: 417).

Bir kamusal alan işlevi gören tarihî kent merkezleri, hızlı ve düzensiz nüfus hareketleri ve kentleşme ile çöküntü alan hâline gelmişlerdir. Kent kültürünün, kimliğinin ve hafızasının oluşup aktarıldığı bu merkezlerin insan-mekân-kültür odağında yaşatılması mümkün olmaktadır. Zamana bağlı olarak işlevsel ve fiziki olarak eskimiş tarihî yapıların restorasyon ve koruma çalışmaları sadece fiziksel iyileştirme olarak düşünülmemelidir. Kentlerin ve kentlerin içinde bulunan mekânların kimlik bilincinden yola çıkılarak yenilenmesi ve canlandırılması gerekmektedir. Yapıya uygun koruma, zamanının gerekçelerine de cevap verebilmeli ve bunu da süreklilik içinde yapmalıdır. Kentsel mekânlarda yapılan koruma geçmişi dondurmak, çağın insanı için yaşanmaz duruma getirmek koruma olarak nitelendirilemez (Bektaş, 1992). Bu yapıların aslına uygun olarak yenilenmesi ve canlandırılması, tarihî dokusu bozulan bu alanların sürekliliği, somut ve somut olmayan kültürel mirasın aktarımı ve kent ekonomilerinin canlandırılması açısından önemlidir. Tokat Valiliği, Tokat Belediyesi ve Orta Karadeniz Kalkınma Ajansı (OKA) tarafından Kültür Yolu ve Sulu Sokak Cadde Sağlıklaştırma Projesi ilan edilmiş, proje kapsamında kentsel koruma ve canlandırma çalışmalarına başlanmıştır. Bu proje ile tarihî kent merkezinin yeniden canlandırılması ve turizme kazandırılması hedeflenmektedir (Hardal, 2022: 1311). Özellikle kentsel alanda uygulanan bu projeler, ekonomik canlılığını yitirmiş eski kent merkezlerinde ekonomiyi yeniden canlandırmayı ve kent merkezine yeni işlevler kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu yeniden işlevlendirmeler arasında kentin somut ve somut olmayan kültürel miraslarının canlanması ve aktarılması ve buna bağlı olarak kültür turizminin ve kültür ekonomisinin de canlanması ön plana çıkmaktadır. Kentlinin bir toplanma mekânı hâline geldiği, aidiyet duygusunun geliştiği ve kuşaklararası aktarımın yapıldığı mekânlara ihtiyacı vardır. Somut ve somut olmayan kültürel mirasın bir aradalığını içerek bütüncül bir yapıya sahip olan Taşhan, geçirdiği birçok farklı değişim ve dönüşümle birlikte günümüzde bu ihtiyacı karşılamaktadır.

Kent Merkezinde Kültürel Mekân ve Kültürel Aktarım

Mekânın oluşumunda etkili olan birden fazla unsur vardır. Mekân, öncelikle bir fiziki yapıdır ve bu yapıya kültürel anlamda bir ifade katan ise onun tarih içinde birçok değerle bütünleşmesidir. Murat Tutkun'un da ifade ettiği gibi bir mekânın fiziki yapısında yer alan unsurların yanı sıra örf, adet, yaşam biçimi, kültür, tarihî ilişkiler gibi ölçülemeyen değerler de mekânın oluşumunda etkilidir (Tutkun, 2015: 2). Ölçülemeyen bu değerler, mekânı sadece bir yapı olmanın ötesine taşır ve ona kültürel bir form kazandırır. Kente ait tarihî ve kültürel unsurlarla harmanlanan mekân, bulunduğu kentin kültürel mekânı olur. Öcal Oğuz, "Folklor ve Kültürel Mekân" adlı makalesinde kültürel mekânları "folklorun üretildiği yerler" olarak tanımlar (Oğuz, 2007: 31-32). Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere kültürel mekânlar, geleneksel bilginin, geleneksel yaşam tarzının, tarihî mirasın ve kültürel dokunun muhafaza edildiği, yaşatıldığı ve kente ait dokunun aktarıldığı yapılardır. Tarihî dokuyu, tarihî yapıyı, kolektif hafızayı ve ortak bir mirasın kalıntılarını üzerinde taşıyan kültürel mekân, bir bakıma kentin kimliğidir. Söz konusu kültürel mekânlar her kentin kendine has dokusu içerisinde yer alır ve yaşatılır.

Kentin içerisinde kendine ait bir kimlik ile var olmuş ve günümüze ulaşmış kültürel mekânlardan biri olan Taşhan, daha önce çeşitli sebeplerle tahribata uğramasından ötürü kullanıma uygun olmayan bir yer konumundayken 2007 tarihinde yapılan kentsel dönüşüm projesine dâhil edilmesi ve yeniden canlandırma hareketleri ile Tokat'ın kent hayatına yeniden kazandırılmıştır. "Kent ortamında geleneksel mekânın korunması, kültürel belleğin gösterge alanlarının korunmasıdır." (Avcı, 2020: 788). Taşhan'a uygulanan kentsel dönüşüm ile kültürel bellek korunmuş ve mekân yeniden canlandırılmıştır. Tarihî kent merkezine uygulanan bu yeniden canlandırma, Gözde Tekin'in de belirttiği üzere "mekânsal yeni-

den canlandırmanın diğer bir boyutu olan kültürel yeniden canlandırmaya karşılık gelir.” (Tekin, 2021: 89). Yeniden canlandırma yapıdaki değişimin yanı sıra mekânı kültürel anlamda da hareketlendirmiştir. Kültürel yeniden canlandırma ile geleneksel meslekler ve el sanatları Taşhan içerisinde bir çatı altında toplanmıştır. Geleneğin ustaları tarafından hem üretilen hem de kültürel mekân çatısı altında pazarlanan bu ürünler maddi bir tüketimin beraberinde kültürel bir tüketim ve aktarım da sunmaktadır. Kültürel tüketim ve aktarıma kültürel mekân olanak sağlamaktadır. Burada kültürel mekânın önemine ayrıca dikkat çekmek gerekir. Kültürün üretildiği, yaşatıldığı ve nakledildiği mekânın önemi ve korunması gerektiği Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi’nde de belirtilmiştir. Ayrıca 2007 Haziran ayında UNESCO tarafından düzenlenen Popüler Kültürel Mekânların Korunması Üzerine Uluslararası Uzmanlar Toplantısı’nda kültürel mekânların korunması ve bu mekânların başyapıt olarak UNESCO’ya sunulması bilinci yerleştirilmeye çalışılmıştır. (Oğuz, 2018: 89). UNESCO’nun bu yaklaşımı ve Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi ile birlikte kültürel mekânlar, küresel ve ulusal ölçekte hukuki açıdan güvence altına alınmıştır. Daha öncesinde ise yine UNESCO tarafından 2005 yılında kabul edilen Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmesi’nde geleneksel olanlar da dâhil olmak üzere kültürel ifade çeşitliliğinin de önemine dikkat çekilmiştir (URL1). Kültürel ifade çeşitliliği, kültürel mekânlarda da görülebilmektedir. Bu mekânların içerisinde yer alan her kentin kendine özgü kültürel bir ürünü veya kültürel bir davranışın izleri, o mekânda kentin kültürel ifadesi olarak karşımıza çıkabilmektedir. Tarihî kent merkezi içinde bir kültürel mekân olan Taşhan, kültürel ifadelerin ve çeşitliliğin birleştiği bir mekândır. Kent merkezine ait kültürel ifade bakırcılık, yazmacılık, baskı ve kalıp oymacılığı olarak değerlendirilebilir. Geleneksel mesleklerin ve el sanatlarının bulunduğu bu mekân, kentin kültürel belleğinin yansıtıldığı, kente ait kültürel unsurların ifade edildiği bir merkez konumundadır ve bu özelliği ile kültürel ifadenin somut halini göstermektedir. Kültürel mekânda geleneksel ve kültürel unsurlardan biri Taşhan içerisinde yer alan bakırcı dükkânlarıdır.

Taşhan içerisinde yer alan geleneksel mesleklerden bakırcılık, söz konusu kültürel mekânda dikkat çeken ilk örneklerdendir. Bakırın ocakta tavlanylup çekiç darbeleriyle istenen şeklin verilmesiyle ortaya çıkan bakırcılık sanatı, Türk sanatı tarihî içinde önemli bir iz bırakmıştır. Bakırcılık, özellikle geçmişte Tokat için önemli bir meslek olmuştur (Adıgüzel vd., 2017: 39) ve bugün de Taşhan’da hâlâ varlığını sürdürmektedir. Geleneksel olanın geleceğe taşınmasında, geleneğin ustalarının ve kültürel mekânın önemi dikkate değerdir. Bu bağlamda mesleği usta-çırak ilişkisi ile öğrenen ve kendisi de çıraklar yetiştiren Tokatlı Mehmet Küçük (KK1), Taşhan’da yer alan dükkânında bakırdan eşyalar üretip satmaktadır. Bu alışveriş ticari boyutun yanında kültürel bir tüketimi de beraberinde getirmektedir. Çünkü mekân ancak onu paylaşan ve bir değer kazanmasını sağlayan insan ile anlamlı kılınır. “Bir başka deyişle, mekân; bireyle birey, bireyle nesne ve nesneyle nesne arasında ilişki kuran üçüncü boyuttur.” (Erez, 2003: 36). Kültürel mekânla kurulan bu ilişki, Tokat Taşhan üzerinden de okunabilmektedir. Tarihî-kültürel bir mekân olan Taşhan içinde geleneksel olanın üretilmesi, tanıtılması, pazarlanması bir bakıma kültürün tanıtılması, yaşatılması ve aktarılmasıdır. Bununla birlikte geleneksel olanı bizzat yaşayan ve yaşatan ile alışveriş sırasında kurulan iletişim, bize bir üründen fazlasını vermektedir. Burada ürünle beraber kültürel bir aktarım da sunulmaktadır.



Fotoğraf 3: Bakırcı Mehmet Küçük ve kendisinin üretilen ve pazarladığı bakır eşyalar.

Taşhan içerisinde yer alan bir başka geleneksel meslek ise baskıdır. “Resim ve yazıların aslına uygun şekilde çoğaltma işine baskı denilmektedir. Baskı tekniği ile resim ve yazı çoğaltmak için mutlaka bir kalıba ihtiyaç duyulur. Tokat’ta geleneksel meslek olarak devam eden baskı sanatı, hemen her kumaşa uygulanmaktadır.” (Daşkın, 2017: 13). Baskı sanatının uygulanabilmesi için ağaçtan yapılmış baskı kalıplarına ihtiyaç vardır. Bu kalıplar genellikle ıhlamur ağacından oyulmakla birlikte armut ağacı ve sarıçam da kalıp oymacılığında tercih edilir (Adıgüzel vd., 2017: 15). Bu yüzden Tokat’ta kalıp oymacılığı da ayrı bir koldan gelişmiştir. Baskı sanatının oluşmasında ve gelişmesinde kalıp oymacılığının ayrı bir öneme sahiptir. Tokat kentine ait bir geleneksel meslek olan baskı sanatı da Taşhan içerisinde geleneğin ustaları tarafından üretilmekte ve pazarlanmaktadır. Bu sanatı hâlâ icra eden ve Taşhan içerisinde ürünlerini hem üreten hem pazarlayan geleneğin ustalarından biri Tokatlı Fatma Dönder (KK2)’dir. On üç yıldır bu mesleği icra eden Fatma Dönder, mesleği de ustasından öğrenmiştir. Aynı zamanda kendisi de çırak yetiştiren Fatma Dönder, baskı için gerekli olan kalıp oymacılığı ve renklendirme işlemlerini de kendisi üstlenmektedir. Baskı sanatı, geleneğin ustaları tarafından geçmişten geleceğe taşınarak kültürel miras olarak da aktarılmaktadır.



Fotoğraf 4: Fatma Dönder'in tezgâmekhından bir baskı sanatı.

Taşhan içerisinde yer alan bir diğer el sanatı ise yazmacılıktır. Yazmacılık, "pamuklu veya nadiren ipek kumaş üzerine kalem diye tabir edilen fırça, kalıp-kalem veya kalıp ile yapılan kumaş desenleme sanatıdır. Bu el sanatıyla desenlenmiş kumaşlara yazma, sanatçıya da yazmacı denir." (Öz, 2006: 3). Ortaya çıkış tarihi tam olarak bilinmeyen yazmacılığın Orta Asya Türkleri tarafından milattan önce bulunduğu varsayılmaktadır. Bu sanatta yine önemli unsurlardan biri kalıptır. Yazmacılık sanatında kalıp ile birlikte kullanılan boyalar da bu sanatta önemli bir unsurdur. (Daşkın, 2017: 14-16). Yazmacılık sanatı, Tokat'ın geleneksel ve kültürel unsurlarından biridir. Bu sanatı icra eden yazmacılar çeşitli motiflerle süsledikleri yazmaları, tarihî kültürel mekân Taşhan'ın içerisinde, kentin yerel değerlerinden biri olarak tüketici kitleye sunmaktadır.

Tokat'ın maddi ve kültürel yaşamına katkıda bulunan geleneğin ustaları, kente ait değerlerin bir taraftan kültürel anlamda devamlılığının sağlanmasına katkıda bulunurken bir taraftan da Tokat'ın ticaret damarlarından birini oluşturarak kentin maddi ve kültürel kazanç elde etmesine olanak sağlamaktadır.



Fotoğraf 5: Taşhan'da yazma sanatının yapıldığı bir dükkân.

Tarihî-kültürel bir mekân olan Taşhan'da geleneksel mesleklerin yaşatıldığı, yöresel ürünlerin ve turistik eşyaların satıldığı dükkânlarla eğlence mekânı olan canlı müzik ve sosyalleşme alanları olan kafelerin de yer aldığı görülmektedir. Tarihî-kültürel mekân içerisinde eğlence endüstrisinin ve sosyalleşme alanlarının varlığı, mekânı dondurulmuş bir yapının ötesine taşıyarak işlevsellik kazanmasını sağlamıştır. Kent ile organik bağın korunduğu bu mekân, tarihî dokunun muhafaza edildiği, kültürel unsurların yaşatıldığı ve aktarıldığı, ticari potansiyeliyle ve eğlence endüstrisini de bünyesinde barındırmasıyla Tokat'ın kent merkezinde birden fazla işleviyle katkı sunmaktadır. Özellikle turistik eşyaların satıldığı dükkânlar, ticari getirisiyle beraber kültür turizmine ve kültür ekonomisine de etki etmektedir.

Kültürel Ekonomik Bir Mekân Olarak Taşhan

Halk biliminin temel inceleme alanını oluşturan geleneksel bilgi ve bu bilgilerin taşındığı bellekler özellikle 21. yüzyılda küreselleşmenin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan tektipleşmeyle birlikte önem kazanmaya başlamıştır. WIPO kapsamında geleneksel bilgi "geleneksel bağlamda atalardan miras olarak alınıp nesilden nesle aktarılan, yerli ve yerel toplulukların geleneksel yaşam tarzlarının bir parçası olan bilgi, teknik bilgi, beceri, inovasyon ve uygulamalar" olarak tanımlanmıştır (akt. Özdemir, 2018). Kültürel süreklilik ve çeşitlilik açısından en büyük olumsuzluklar modernleşme sürecinde ortaya çıkmıştır. Modernizmin etkilerinin en net görüldüğü mekânlar olarak kentler, postmodernizmin ve küreselleşmenin de etkilerini yaşamaktadırlar. Gelenekselden postmodern sürece kadar evrilen süreçte kentler, her zaman için değişimin odak noktası olmuştur. Bu değişim sürecinde gelenek, sanıldığı gibi aksine sürekli değişim ve dönüşümlerle var olan canlı ve dinamik bir yapıyı temsil etmektedir. Diğer bir ifadeyle gelenek, geçmişin özüm senerek bugünün çözümlemesini ve geleceğin tasarlanarak yönetilmesini amaçlar (Özdemir, 2018: 8). Gelenek içinde mutlaka bireysel yaratıcılık ve bireysel yaratıcılığın getirdiği bir değişim ve değişimin getirdiği bir gelişme az veya çok var olacaktır. Eğer hiç değişmeden aynı şekilde nakledilmiş ve hiçbir kuşağın bireysel yaratımına izin vermemiş olsalardı, bugün sahip olduğumuz gelenekler birkaç yüzyıl öncesindekilerle tamamen aynı olmak zorunda kalırdı (Ekici, 2008: 35). Bu noktada gelenekselin işlevselliği ön plana çıkmaktadır. Geleneksel bilginin gelecek kuşaklara aktarılabilmesi için işlevsel olması gerekir. Özellikle yoğun kentleşmenin olduğu günümüz yaşamında geleneksel bilgi belleğinin yaşatılması ve aktarılması için kültür ekonomisi ile ilişkisinin iyi çözülmesi gerekir. Kültür ekonomisinin temelini geleneksel bilgi oluşturur. Bir başka ifadeyle kültür ekonomisi, geleneksel bilgi belleğinden beslenilerek yaratılan değerlerden (kültürel ürün ve hizmet) oluşmaktadır (Özdemir, 2018: 9).

Kent merkezinde yaşayan kültürel mirasın sürdürülebilir kalkınma aracına dönüşümünde kültür ekonomisi ve onun bel kemiği olan kültür turizmi önemli rol oynamaktadır. Yaşayan kültürel mirasların sürekliliğinin sağlanması için koruma yaklaşımlarından çok yayma politikalarının geliştirilmesi gerekmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirgin şekilde fark edilmeye başlanan ve günümüzde ise etkin bir faktör hâline geldiği açık bir şekilde bizzat deneyimlenmekte olan en önemli ekonomik kaynaklardan biri, kadim olduğu kadar çağcıl, otantik olduğu kadar evrensel, özgün olduğu kadar popüler de olabilen yaşayan kültürel miras bellekleridir (Gülüm, 2021: 480). Somut mekânları somut olmayan kültürel miras pratikleriyle canlandırma ve bu canlandırmadan da kültürel ekonomik değer elde eden kültürel mekânlar vardır. Bu mekânlara örneklem olarak seçilen Tokat Taşhan'da da yaşayan kültürel miras unsurlarından kültürel ekonomik değer elde edilmektedir. El sanatları, gelenek kültürünün en fazla katma değer üreten kültürel ekonomik alanlarından biridir (Özdemir, 2018: 15). Yukarıda da açıklandığı üzere Tokat'ta yaşayan geleneksel mesleklerden bakırcılık, baskıcılık ve yazmacılık han içerisinde kültürel devamlılığını sağladığı gibi, kent ekonomisi de katkı sağlamaktadır. Doğal, tarihî ve kültürel mirastan hareketle kültürel ve yaratıcı alanlarda yaratılanların kültürel ekonomik değere dönüştürülmesi sonuçta kültür turizmi sektöründe gerçekleşmektedir (Özdemir, 2020: 16). Taşhan, tarihî bir somut mekân olmasının yanı sıra içerisinde yaşatılan miraslarla birlikte bir kültürel mekâna dönüşmekte ve böylelikle de turistlerin uğrak yeri olmaktadır. Kentin öne çıkan imgeleri Taşhan içerisinde bulunan

birçok farklı hediyelik eşya dükkânında ziyaretçilere sunulmaktadır. Han içerisinde sadece geleneksel mesleklerden elde edilen hediyelik eşyalar değil, Tokat geleneksel mutfak ürünleri de satılmaktadır. Tokat yaprağı, çemen, Zile pekmezi öne çıkan ürünlerdir. Böylelikle Taşhan'ı ziyaret edenler bu ürünleri de deneyimleyebilmekte ve satın alabilmektedir.



Fotoğraf 6: Taşhan'da Hediyelik Eşya Dükkânları.

Bugün belirtileri görülmeye başlanan geleceğin ekonomisi farklılık ve özgünlük ekonomisi olacaktır. Farklılık ve özgünlük yaratma faaliyetinin temel kaynağını ve zeminini, ulusal tarih ve kültür bellekleri meydana getirmektedir (Özdemir, 2012). Farklılık ve özgünlüğün temelini oluşturduğu kültür ekonomisi de yaratıcılık ürünüdür. Bu noktada yaratıcı ürünlerin ortaya çıkabilmesi için yaratıcı bireylere ihtiyaç vardır. Tokat Taşhan, içerisinde genç kadın girişimcilerin tasarlayıp ürettiği ve satışa sunduğu tişörtler Tokat tarihinden ve kültürel mirasından beslenmektedir. Han içerisinde oldukça ilgi gören bu tişörtlerin üzerindeki görsellerin açıklamaları ayrı bir kart üzerinde ziyaretçilere sunulmaktadır. Böylelikle Tokat tarihinin ve sözlü yaratmalarının örneklerini öğrenen ziyaretçiler satın aldıkları yaratıcı ürün sayesinde de kent ekonomisine katkı sağlamaktadırlar.



Fotoğraf 7: Tokat Taşhan'da Satılan Yaratıcı Ürünler.



Fotoğraf 8: Tokat Taşhan'da Satılan Yaratıcı Ürünlerin Üzerindeki Anlamlar

Sonuç

Tokat, 6000 yıllık geçmişe sahip tarihî ve ticari merkezleriyle var olan bir şehirdir. Tarihî süreç içerisinde birçok devlete ve beyliğe ev sahipliği yapması, kente siyasi, ticari ve kültürel açıdan bir değer katmıştır. Özellikle tarihî ve kültürel açıdan kent merkezinin odak noktalarından biri olan Taşhan, kent hem tarihî-kültürel mekânı hem de ticari potansiyelinin varlığıyla Tokat'ın önemli merkezlerinden biri konumundadır. Birçok perspektiften ele alınabilecek tarihî-kültürel bir mekân olan Taşhan'a, bu yazının amacı doğrultusunda kültürel mekân açısından bakılmış ve bu mekân içerisinde yaşatılan geleneksel mesleklerin, el sanatlarının, eğlence ve sosyalleşme mekânlarının varlığı gözlemlenmiştir. Çalışmada kullanılan gözlem ve görüşme tekniğinden elde edilen bulgulardan ve Tokat Taşhan ile ilgili kaynak taramalarından yararlanılan bilgilerden yola çıkılarak tarihî kültürel mekân Taşhan'ın içerisinde geleneksel mesleklerden bakırcılığın ve el sanatlarından baskının geleneğin ustaları tarafından hala yaşatıldığı tespit edilmiştir. Bu ürünler aynı zamanda Taşhan içerisinde üretilip pazarlanmakta ve bu alışveriş kent ekonomisine katkıyla beraber kültürel bir aktarımda sağlamaktadır. Bir mekânı anlamlı kılan unsurlardan biri mekân ile insanın etkileşimidir. Bu etkileşim Taşhan üzerinden okunabilmektedir. Taşhan' da geleneksel ve kültürel unsurların bir çatı altında toplanması ve bunların insanlara sunulması mekân ile insan arasındaki etkileşimi sağlamakla birlikte mekânı dondurulmuş bir yapının ötesine taşıyarak hareketlenmesini sağlamıştır. Taşhan, kültürel ifadelerin göstergeleri olan ürünlerin yaşatılmasına ve aktarılmasına olanak sağlamaktadır. Bununla birlikte içerisinde yer alan eğlence ve sosyalleşme mekânları ile canlılık ve hareketlik kazanmakla birlikte, tarihî-kültürel mekân işlevselleşmiştir.

Tarihî kültürel mirasın izlerini taşıyan ve aktaran Tokat Taşhan aynı zamanda kültür ekonomisine de önemli katkı sunmaktadır. Han içerisinde yer alan ve Tokat'a özgü değerlerle üretilen ürünlerin tüketiciye sunulması, yöresel ifadelerin ürünlerde kullanılması, yöresel lezzetlerin pazarlanması, kent değerlerinin sunulması kültür ekonomisi açısından da dikkate değerdir. Bu ürünler bir taraftan kenti tanıtmakta bir taraftan ekonomik getiri sağlamaktadır. Hediyeelik eşyaların Tokat'a özgü olan unsurlar-

dan oluşması kültür turizmine hizmet etmekte ve kenti yerel ve ulusal ölçekte bir bakıma tanıtmaktadır. Turistlerin tüketimine sunulan hediyelik eşyalar, Tokat kentine ait geleneksel ürünlerden ve yöresel lezzetlerden oluşmakla birlikte üretilen ürünlerin Tokat'a ait unsurlarla yaratılması, ürünleri bir kültürel göstergeye dönüştürmekte ve böylece bu ürünler, kültür turizmi ve kültür ekonomisi anlamında ifade bulmaktadır. Geleneğin mirası geleceğe ancak yaşatılarak ve aktararak taşınabilir. Taşhan, gelenekten miras kalan unsurların geleceğe taşınmasında ev sahipliği yapan, geleneksel değerlerin korunmasıyla birlikte yaşatılmasına, kültürel ifadelerin somutlaşmasına ve tüketici kitleye sunulması olanak sağlayan böylece hem kent merkezinde kültürel bir mirasın koruyucusu ve aktarıcısı hem de kentin önemli bir ticaret merkezi konumunda olan tarihî-kültürel bir mekândır.

Kaynaklar

- Adıgüzel, Selahattin vd. (2017). *Somut Olmayan Kültürel Miras Tokat*. Tokat: Tokat Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Akçay, Dilara Gökçen. (2013). *Tokat Kenti Geleneksel Konut Dokusunun Koruma Bağlamında İrdelenmesi: Halit Sokak, Bey Sokak, Beyhamam Sokak*. Mimar Sinan Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Avcı, Cevdet. (2020). "Üretim Tüketim Kültürü Bağlamında Gaziantep Kent Hayatında Mekân". *Farabi Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-II*, Gaziantep: İKSAD, 772-778.
- Bektaş, Cengiz. (1992). *Koruma Onarım*. İstanbul: YEM Yayını.
- Daşkın, Hayriye. (2017). *Tokat Yazmacılığı*. Tokat: Tokat İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Ekici, Metin. (2008). "Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme". *Millî Folklor*, 10/80: 33-38.
- Erez, Hale. (2003). *Kültür-mekân Etkileşimine Bağlı Şehirsel Doku Farklılaşmaları: Kumkapı-Süleymaniye Örneği*. İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Gülüm, Erol. (2021). "Somut Olmayan Kültürel Miras-Kültürel Yaratıcı Endüstriler Etkileşimlerine Kültürel İstatistikler Çerçevesi'nden Bakmak". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 14/34: 468-483.
- Hardal, Seçkin. (2022). "Tarihi Kent Merkezinden Dönüşüme Bakmak: Tokat Kent Merkezinde Kentsel Dönüşüm Uygulamaları". *Kent Akademisi*, 15/3: 1310-1326.
- Korumaz, Mustafa ve Eraslan, Mustafa Haki. (2019). "Tokat Tarihi Kent Merkezi Taşhan ve Civarı Yeniden Canlandırma Çalışmalarına Yönelik Değerlendirmeler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/65: 411-423.
- Oğuz, Öcal. (2007). "Folklor ve Kültürel Mekân". *Millî Folklor*, 19/76: 30-32.
- Oğuz, Öcal. (2018). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Öz, Naime Didem. (2006). *Türk Yazmacılık Sanatı ve Son Dönem İstanbul Yazmaları*. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Özdemir, Nebi ve Özdemir, Ecem. (2020). "Yaratıcı Kentler ve Yaşayan Kültür". *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 3/4: 2-23.
- Özdemir, Nebi. (2012). *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Özdemir, Nebi. (2018). "Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 18/1: 1-28.
- Saka Akın, Emine ve Demiroğlu İzgi, Begüm. (2021). *Tarihi Hanlarda Yeni İşlev: Deveci Han ve Taşhan*. Tokat Vakıflar Dergisi, 56: 143-162.
- Tekin, Gözde. (2021). "Tarihî Kent Merkezlerinde Yeniden Canlandırmanın Kültürel Boyutu". *Millî Folklor*, 17/130: 84-95.
- Tutkun, Murat. (2015). "Kimlik/Kültür/Mekân Üçgeninde Bir Tarihi Merkez: Sürdürülebilirlik Bağlamında Santa Harabeleri". *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1/1:1-34.
- Yüceses, Birsen. (2019). "Tokat İli Kalelerinin Koruma Süreçlerinin Koruma İlkeleri Kapsamında İncelenmesi", *Uluslararası Afet ve Dirençlilik Kongresi*, 779-784.

Kaynak Kişiler

KK1: Mehmet Küçük; 1950-Tokat, ilkokul mezunu.

KK2: Fatma Dönder; 1979 -Tokat, lise mezunu.

İnternet Kaynakları

URL1: : <https://www.unesco.org.tr/Pages/179/177/> (E.T. 10.09.2023)

Fotoğrafların Kaynakları

Resim 1: Korumaz, M. ve Eraslan, H. M. (2019). "Tokat Tarihi Kent Merkezi Taşhan ve Civarı Yeniden Canlandırma Çalışmalarına Yönelik Değerlendirmeler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/65: 411-423.

Resim 2: Korumaz, M. ve Eraslan, H. M. (2019). "Tokat Tarihi Kent Merkezi Taşhan ve Civarı Yeniden Canlandırma Çalışmalarına Yönelik Değerlendirmeler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/65: 411-423.

Resim 3: Her iki yazarın kişisel arşivi.

Resim 4: Her iki yazarın kişisel arşivi.

Resim 5: Her iki yazarın kişisel arşivi.

Resim 6: Her iki yazarın kişisel arşivi.

Resim 7: Her iki yazarın kişisel arşivi.

Resim 8: Her iki yazarın kişisel arşivi.

ORTAOYUNU METİNLERİNDE KÖY-KENT İKİLEMİ

Tuna YILDIZ*

Geleneksel Türk tiyatrosu kökleri arkaik dönemlere dayanan pek çok farklı kaynaktan beslenir. Türklerin gezgin doğasından esinlenerek farklı coğrafyalardaki kültür dünyalarıyla etkileşir ve çağın getirdiği dönüşümlere ayak uydurarak varlığını sürdürür. Metin And geleneksel Türk tiyatrosunun kaynaklarını yer, soy, İmparatorluk, İslam ve Batılılaşma başlıklarıyla sınıflandırırken genellikle bunların yer ve köken kaynaklı olduğunu söylemiştir (And, 1983: 7). Bu başlıkların her biri ayrı ayrı araştırmaların konusu olmuştur. Ancak köken ve yer odaklı tartışmaların yaygın olduğu geçen yüzyıl geride kalmış ve günümüzde farklı tartışma alanları açılmıştır. Günümüzde geleneksel Türk tiyatrosunun kökeninden çok etkileşim alanları, bağlamı, işlevi ve gösterimci özellikleri gibi farklı alanlarına odaklanılmıştır. Köken tartışmaları görece geride kalırken yer odaklı çalışmalar farklı bakış açılarıyla desteklenmiş ve güncelliğini korumuştur. Tiyatronun sergilendiği alan olarak yer meselesi ön plana çıkmıştır. Sahnede, köy meydanında, modern kent mekânlarında sergilenen geleneksel türler uzmanlarca incelenmiştir. Bu bağlamda gözden kaçan ya da daha az ilgi çeken konular da vardır. Bunlardan biri de geleneksel tiyatro türleri arasında önemli bir yeri olan ortaoyunu metinlerindeki köy kent ikiliğidir. Geleneksel tiyatro türlerinden pek çoğu köy kökenli ve tarımsal uygulamalara dayalı ritüel içeriklidir. Ancak ortaoyunu daha çok kent merkezlerinde ortaya çıkmış ve sürdürülmüştür. Bu bağlamda, çalışmada nispeten göz ardı edilmiş bir konu olan ortaoyunu metinlerindeki köy kent ikiliği tartışılmıştır. Bunun için Cevdet Kudret'in *Ortaoyunu* adlı iki ciltlik eserindeki *Çivi Baskını*, *Bahçe*, *Eskici Abdi*, *Fotoğrafçı*, *Mandıra* ve *Kâğıthane Safâsı* adlı oyunları incelenmiştir. Bu oyunların çoğu Tanzimat dönemi ve sonrasına aittir. Cevdet Kudret ortaoyunu oyun dağarcığından bahsederken bilinen en eski oyunun *Tarih-i Raşid*'de geçen *Yazıcı* oyunu olduğunu ve 1703 yıllarından bahsedilirken adının geçtiğini söyler. Kudret, ortaoyunu metinlerinin sayısının araştırmacılara göre farklılaştığını vurgularken, "nev-îcâd" olarak adlandırdığı sonradan uydurulmuş oyunların çoğunun 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra oluştuğunu ve bu oyunlarda Batı etkisinin hissedildiğinden söz eder (Kudret, 2007a: 64). Cevdet Kudret'in sözlerinden hareketle bu çalışmada incelenen oyunların da 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyıla yani Batılılaşma tartışmalarının yoğun olduğu döneme denk geldiği söylenebilir. Söz konusu oyunlar köy kent ikilemi ekseninde incelemeye önce ortaoyununun kent merkeziyle olan ilişkisi ön plana çıkarılarak tarihsel gelişimi ve biçimsel özellikleri hakkında bilgi verilmiştir. Ardından metinlerin içeriği köy kent ikiliği ekseninde çözümlenmiştir.

Geleneksel Türk tiyatrosundaki köy-kent ikiliği, zaman zaman türlerin özelliklerinde kimi zaman da oyunun içinde sürekli tekrarlanan bir köy kent ikiliği olarak ortaya çıkmaktadır. Geleneksel tiyatronun bazı biçimleri köy kökenli iken bazıları daha çok kent odaklıdır. Metin And, ortaoyunu ile köy seyirlik oyunlarını birbirinden ayırmıştır. Bu ayrımı ortaoyunun profesyonel oluşu ve köydeki gibi ritüele dayanan işlevlerinin olmayışı ile belirginleştirmiştir. And'a göre ortaoyunu İstanbul dışında başka kentlerde

* Dr. Öğr. Üyesi. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/Türkiye. tuna.yildiz@hbv.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1100-9794.

pek de görülmeyen bir tiyatro türüdür (And, 1985:43). Köyde icra edilen köy seyirlik oyunları genellikle mevsim geçişleri ve tarım toplumunun işlevsel olarak kullandığı takvimsel etkinlikler ile bunlara bağlı ritüellere dayanarak icra edilir. Sergilenen tipler ak kara, yaz kış, gece gündüz gibi mitik kökenleri bulunan ikili karşıtlıklar üzerine inşa edilmiştir. Bazı türler ise kentte icra edilir ve izleyicisi de kenttedir. Kent folklorunun erken dönem temsilleri olarak okunabilecek bu kent merkezli oyunların tipleri genellikle günlük hayattaki sosyal meseleleri konu edinir.

Geleneksel Türk tiyatrosu türleri arasında kent ortamında icra edilenlerden biri de baş tiplerinin Pişekâr ve Kavuklu olduğu ortaoyunudur. Pişekâr ve Kavuklu tiplerinin “okumuş-cahil” “köylü-kentli” gibi karşıtlıklar üzerine inşa edilmiş olmaları da bu bağlamda tesadüfi değildir. Onur Aykaç, Pişekâr ve Kavuklu’nun özelliklerine değinmiştir. Aykaç’a göre Pişekâr gölge oyunundaki Hacivat’ın karşılığıyken Kavuklu ise Karagöz’le benzeşmektedir. Pişekâr giyim kuşamı ve oyunlardaki tavırlarıyla okumuş, Kavuklu ise okuma yazma bilmeyen, Pişekâr gibi inceliklere akli ermeyen biridir (Aykaç, 2016: 69-70). Nurhan Tekerek de Karagöz-Kavuklu’nun cahilliği, saflığı, fırsatçılığı; Hacivat-Pişekâr’ın düzenci tutumu ve bilgiçliği gibi özelliklerinin temelde birer toplumsal özelliği gösteren gestuslar olduğunu söyler (Tekerek, 2003: 38). Cevdet Kudret de Karagöz ve Kavuklu arasında benzerlik kurarak Kavuklu’nun ortaoyununun baş komiği olduğunu söylerken Pişekâr ile de Hacivat arasında benzerlik kurar. Pişekâr’ı oyun-başı olarak niteleyen Cevdet Kudret, onun giyim tarzı ve elindeki şakşak ile oyunu düzenleyen bir rolü olduğunu söyler (Kudret, 2007a: 66-72). Geleneksel tiyatronun biçim ve içerik ikiliğinin de bir yansıması olarak okunabilecek bu tipler ve oyunların temelinde kente taşınan, taşınamayan ya da taşınmaktan imtina edilen folklorik unsurlar yer alır. Kökenleri ve etkileşim alanları sıkça tartışılan bu türün odağında İstanbul gündelik yaşamının dinamikleri yer alır. Kavuklu ve Pişekâr tiplerinin oyunların merkezindedir. Bu bağlamda makalede öncelikle ortaoyunu metinlerine yansıyan köy-kent ikiliği hem tipler hem de tiplerin ağzından dillendirilenler üzerinden tartışılmıştır. Bunu yaparken hedeflenen; Tanzimat’la birlikte gündeme gelen Batılılaşma ve kentleşme gibi kavramların geleneksel olarak tanımlanan bir tiyatro türünün içinde kendine edindiği yeri göstermektir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere ortaoyunu geleneksel Türk tiyatrosunun bir türü olarak kabul edilir ve halk tiyatrosunun kent bağlamındaki icra biçimlerinden biridir. Oyunlar genel olarak İstanbul gündelik yaşamının sahneye yansımış hâli olarak değerlendirilir. Kavuklu ve Pişekâr İstanbul yaşamının kültürel dinamiklerine sahip tiplerdir. Sahneye taşınan bu kent kültürü pek çok katmanıyla ifade bulur. Farklı mahallelerden ve farklı illerden gelen birçok tip sahnede farklı yaşam alanlarını, müziklerini ve danslarını sergiler ve böylece İstanbul’un gündelik yaşamı sahnelenir. Oyun metinleri içerik olarak incelendiğinde kent kültürünün yapısıyla karşılaşılır. Bu yapıya daha yakından bakıldığında biçimsel olarak halk tiyatrosu özellikleri baskınken içerik olarak kentliliğe özlem ve övgü ile karşılaşılması dikkat çekicidir. Türk folklor tarihinde halk kültürü üzerine yürütülen tartışmaların Tanzimat dönemiyle ağırlık kazandığı görülür. Tanzimat döneminde başlayan Batılılaşma hareketi her alanda hızla yayılırken en güçlü etkilerini sanat ve edebiyat alanında göstermiştir. Bir yandan kökleri tarımsal dünyaya dayanan ama kentli olma sancısı içinde modern türler ve ürünler ortaya çıkartmaya çalışan Osmanlı entelektüeli âdeta Araf’ta kalmıştır. Diğer yandan Avrupa’da kültür ve kökenlerine bakışın değişerek soylu vahşinin peşinde koşulması Tanzimat aydınlarını kendi soylu vahşilerini aramaya yöneltmiş; ama aynı zamanda da yeni modern türlere ve tasniflere hayran bırakmıştır. Bu ikilem metinlerin doğasına da yansımıştır. Sözlü kültür ürünlerinin hâlâ canlı bir biçimde yaşıyor olması, buna karşın modern türlerin ortaya çıkması renkli içerik ve biçimlerin oluşmasına neden olmuştur. Tanzimat dönemiyle birlikte her alanda başlayan, başlatılan Batılılaşma tartışmaları, bilindiği üzere, folklor alanında Ziya Paşa’nın halk şiiri ile ilgili söyledikleriyle başlar. Ziya Paşa’nın *Hürriyet Gazetesi’nde* 1868 yılında çıkan “Şiir ve İnşa” isimli yazısını Ossian veya Herder çizgisinde romantik bir öze ve köye dönüş çağrısı olarak yorumlayan Öcal Oğuz, bu manifestoda Ziya Paşa’nın Osmanlı klasik edebiyatını şiiri, nesri ve musikisi ile toptan reddettiğini ve bizim asıl şiirimizin taşralarda ve çöğür şairleri arasında yaşadığını söylediğini aktarır (Oğuz, 2013: 9). Görüldüğü üzere aslında Türkiye’de folklorun düşünsel olarak ortaya çıkışından itibaren ya-

pılan tartışmaların köy kent ikilemi üzerine kurulu olduğundan söz edilebilir. Bu tartışmanın folklorun Türkiye'deki sonraki kurumsallaşma dönemlerinde yapılan çalışmalara da yansıdığı görülür. Köy kent ikileminde derleme çalışmaları yapılmış bir yandan köylere gidilerek derlemeler yapılırken bir yandan da bu derleme metinleri yalnızca arşivlenecek bir nesne olarak tasniflenmiş, modern kent ortamında işlevsiz ve kullanışsız görülmüştür. Ziya Paşa'nın "Şiir ve İnşa" yazısından sonra bu kez 1913 yılında Ziya Gökalp'ın *Halk Doğru* dergisinde yayımladığı "Halk Medeniyeti Başlangıç" ve "Halk Medeniyeti II" başlıklı yazıları gündeme gelir. Bu yazılarda köy kent ikilemi kapsamında değerlendirildiğinde önemli söylemlere sahiptir. Öcal Oğuz, Gökalp'ın bu yazılarda kentli, okuryazar ve iktidar gücünü elinde bulunduranları yüksek zümre olarak, bunun dışındakileri de halk olarak sınıflandırdığını ve "resmî medeniyet" ve "halk medeniyeti" şeklinde iki ayrıma gittiğini yazar. Oğuz'a göre Gökalp'ın bu yaklaşımı Herder'in "halkın ruhu köydedir" yaklaşımı ile benzetilmektedir (Oğuz, 2013: 10). Ziya Paşa'nın köy kent ikileminde halk şiiri üzerinden tartıştığı konu Ziya Gökalp'ta de yine köy kent ikilemi ile bu sefer folklor üzerinden tartışılmıştır. Ziya Gökalp'tan sonra folklorun ilk makaleleri içinde sayılan ve Fuat Köprülü ve Rıza Tevfik tarafından kaleme alınan yazılarda da benzer ikiliğin izini sürmek mümkündür. Dolayısıyla 19. yüzyılın sonlarında Tanzimat dönemi ile edebiyatta ve şiirde başlayan, 20. yüzyılın başlarında folklorun kurumsallaşma ve ortaya çıkış çabaları içinde kendisine sıklıkla yer bulan köy kent ikileminin bu süreçte üretilen edebî metinlere, sözlü kültür ürünlerine yansımalarının kaçınılmaz olduğundan söz edilebilir. Bu yansımaların örneklerini ortaoyunu metinleri üzerinde incelemek mümkündür. Metin And'a göre ortaoyununun geçmişi daha eskilere götürülse bile kesin biçimini 1812-1830 yılları arasında almıştır (And, 1985: 346). Dolayısıyla ortaya çıkan metinlerin Tanzimat dönemindeki köy kent tartışmalarının odağında değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır.

Dönemin köy ve kent ya da halk aydın ilişkisi üzerinden yürütülen tartışmalarının ışığında ortaoyunu metinleri incelendiğinde oyunlarda geçen köylü kavramının kullanım biçimi dikkat çekici görünmektedir. Diğer yandan ise geleneksel Türk tiyatrosunda benzer şekilde Batılılaşma tartışmalarının yürütüldüğü görülür. Namık Kemal'e göre Osmanlı tiyatrosu yolun çok başında ve birçok açıdan eksiktir. Ona göre sahnelenen en berbat oyun bile Karagöz gösterisinden ve onun kötü edebiyatından iyidir. Tiyatro olarak sunulan ortaoyunu da tiyatro değildir ve eski âdetler içinde en rezil olanıdır (Namık Kemal'den akt. Ümit, 2020: 156). Dolayısıyla yukarıda halk şiiri ve folklor bağlamında Batılılaşma, kentleşme ve köy eksininde yapılan tartışmanın geleneksel Türk tiyatrosu bünyesinde de yürütüldüğünü söylemek yanlış olmaz. O dönemde geleneksel Türk tiyatrosu türlerinin canlı tutulması ve devam edebilmesi için Batılı tiyatro türlerinden etkilendiğini ve bu türlerle harmanlandığını söyleyen Mevlüt Özhan ortaoyununun da bundan nasibini aldığını yazar (Özhan, 2008: 329). Özhan, Ahmet Rasim'den birebir alıntıyla Kavuklu'nun giyim kuşamındaki değişikliğe vurgu yapar:

Kavuklu, tıpkı Tanzimat'ı takip eden Elbise Tüzüğü uyarınca başındaki kavuğunu, sırtındaki cübbesini, yırtmaçlı entarisini, belindeki kuşağını, bacağındaki şalvarını, ayaklarındaki paşmağını, yani çedik pabucunu çıkardı; bunların yerine başına, kalıba girse Frengin 'silindir' dediği uzun resmî şapkasını andıran uzun, buruşuk bir fes; sırtına bir ceket, bir pardesü bozması, arada sırada kolları kopuk, haydarî taklidi bir sako; beline muhafazakârlık duygusunu göbek adı, seçtiğine delil olacakmış gibi bir kuşak; bacağına eski millî kıyafetten sıkma'ya dizlik'e yarım şalvara benzer, paçası bol, dar bir pantolon; ayaklarına ne serhatlik'e, ne lapçine, ne de çediğe benzer yanı olmayan potin, yarım kundura takarak; kaşlarına kömür, yanak ve burnuna allık, gözlerine sürme sürerek; saç, sakalı ile Karagöz'ün soygunluğu gibi bir çıplaklık ile cascavlak kaldı. Adı Kavuklu iken 'maskara' oldu. (Ahmet Rasim'den akt. Özhan, 2008: 329).

Görüldüğü üzere geleneksel Türk tiyatrosu da Tanzimat döneminin getirdiği Batılılaşma akımından etkilenmiştir. Folklor ve özellikle halk şiiri alanında yürütülen tartışmaya benzer durumun geleneksel Türk tiyatrosu özelinde de var olduğu söylenebilir. Cevdet Kudret de Batı hayranı Tanzimat aydınlarının ortaoyununu tiyatrodan saymadığını, hatta onu zararlı bulduklarını ve *Mahalle Baskını* gibi oyunların ahlaka aykırı görüldüğünü, bunların hükümetçe yasaklanmasının istendiğini yazar (Kudret, 2007a: 94). Tanzimat döneminde yapılan bu tartışmaların üretilen oyunların içeriklerine de yansıdığını söylemek mümkündür. Özellikle de tiplerin giyimi kuşamı ve birbirleriyle kurdukları diyaloglar bu deği-

şikliğin izlerinin sürülebildiği yerlerdir. Kavuklu, Pişekâr ve diğer tipler arasında köylü olmak ve eski âdetleri takip etmenin bir aşağılanma konusu olduğu görülür. Kavuklu kendisinin de şehirli olduğunu sıkça vurgularken Pişekâr'ın "köylü" diyerek Kavuklu'yu aşağıladığı görülmektedir. Bu dikkatle metinlere yaklaşıldığında halk tiyatrosu incelemelerinde sözü edilen diyalogları türün kendi içindeki çatışması olarak mı yoksa halk tiyatrosunun ironik dil kullanımı olarak mı değerlendirilmesi gerektiği sorusu önemlidir. Örneğin *Çivi Baskını* adlı oyunun tekerleme bölümünde Kavuklu'nun kafiyeli söz söylemesi üzerine Pişekâr onun "şair" olduğunu ve güzel uyaklar bulduğunu söyler. Ancak ikisi arasında geçen konuşmadan her iki tipin "şair" kavramını farklı yorumladıkları anlaşılır:

Kavuklu: O ne demek oluyor İsmail? Hani şu kahvenin yüksek sedirlerinin üstüne çıkarlar, bağdaş kurarlar. Her birinin kucağında on iki telli veya yirmi dört telli kocaman sazlar. Çalarlar, bağıra bağıra bir şeyler söylerler. Onları mı söylüyorsun?

Pişekâr: Efendim onlara "saz şairleri" derler. Onların yolu başka. Onları köylüler filanlar dinlerler. Onlar onlardan anlar (Kudret, 2007a: 263).

Yukarıdaki diyalogda görüldüğü gibi Kavuklu'nun tam olarak bilemese de şair olarak kabul ettiği grup saz şairleridir. Ancak ondan da tam olarak emin değil ve bu nedenle Pişekâr'ın da bu bilgiyi onaylamasına ihtiyacı vardır. Bunun yanı sıra Pişekâr'ın verdiği tepkiden anlaşıldığı gibi ona göre saz şairleri köylülerin dinlediği ve kendisinin şair anlayışının dışında görünmektedir. Buradan hareketle halk tiyatrosu metni içinde bir başka halk performansının bu ifadelerle değerlendirilmesi, ortaoyunun kente ait ve kent kültürünün ve de genellikle sözlü kültürden değil yazılı kültürden insanların eğlence anlayışını göstermesi açısından önemlidir.

Bahçe adlı oyunun fasıl bölümünde ise mesire yerleri üzerine geçen ve Pişekâr'ın neden Kavuklu'nun orada çalışamayacağını anlattığı diyalogda yine okuryazarlık üzerine bir vurgu olduğu görülür. Oyunda Kavuklu, Pişekâr'dan mesire yerinde açmış oldukları bahçede kendisine uygun bir iş ister. Ancak Pişekâr ona orada iş verilemeyeceğini defalarca anlatır. Kavuklunun ısrarları üzerine Pişekâr, "Zira oraya gelecek müşteriler gayet kibar, terbiyeli, zengin kimselerdir" "Hamdiciğim, senin görgün ve bilgin oraya müsait değildir" (Kudret, 2007a: 132), "efendim senin terbiyen oraya el vermez" biçiminde ifadelerle Kavuklu'nun bir mesire yerinde çalışmak için yeterli eğitimi ve terbiyesi olmadığını defalarca vurgular. Bunun üzerine Kavuklu bahçenin kapıcılığını ister. Ancak benzer şekilde Pişekâr "O da olmaz, zira orası çok büyük nezaket sahibine verilebilir"; "Mesire bahçesinin kapıcısı olur mu? Orası eğlence mahalli olduğu için daima serbesttir... Bahçeye giremezsin diyen yok. Bizim bahçede sana iş yok" (Kudret, 2007a: 132). Burada da görüldüğü gibi Pişekâr Kavuklu'yu kibar ve zengin kimselerle sohbet edebilecek seviyede olmadığı için eleştirmektedir. Onun bahçeye gezmek için girebileceği ancak bilgili görgülü eğitimli insanlarla iletişim hâlinde olamayacak kadar da cahil olduğu vurgulanır.

Köylü ifadesinin geçtiği bir diğer oyun ise *Eskici Abdi* adlı oyundur. Oyunda Kavuklu'nun Pişekâr'dan bir iş bulmasını istemesi üzerine Pişekâr ona bir zanaatı olup olmadığını sorar ve Kavuklu'da ona "İsmail sen beni benim kadar iyi bilirsin. Ben öyle işler yapabiliydim bu kadar sıkıntıya düşer miydim a birader" (Kudret 2007a: 309) diyerek tepki verir. Bunun üzerine Pişekâr'ın verdiği cevap köylü ve kentli olma kavramları açısından dikkat çekicidir:

Pişekâr: Canım, kendini adeta iki evli bir köyde biraz tarla, birkaç koyundan başka bir şeyi olmayan, hayatını hemen hemen ormanda geçirmiş birine benzetme. Sen de şehirlisin a canım, bu kadar aciz göstermek doğru mudur a kardeşim" (Kudret, 2007a: 309).

Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü gibi Kavuklu'nun elinden hiçbir iş gelmediğini düşünmesi Pişekâr tarafından acizlik olarak yorumlandığı gibi iki evli, tarlası olan birkaç koyundan başkası olmayan bir köylü gibi davranarak kendisini aciz konuma düşürdüğü için de eleştirilmiştir. Buradaki ifadelerden hareketle kentli olmak zanaat bilmek; tarlası ve koyunları olmak ise şehir hayatının dışında yaşayan kırsal bölge insanı ve dolayısıyla da aciz biri anlamındadır. Bu örnekler oyunda köylü olma fikrinin olumsuzlanarak, acizlik ve kabalık olarak yorumlandığını göstermesi açısından önemlidir. Tür olarak geleneksel Türk tiyatrosunun bir türünü oluşturan ortaoyununda bu ve buna benzer ifadelerden Osmanlı dönemin-

de zanaatın merkez; çiftçinin ise taşrada konumlandığı açıktır. Ancak burada folklorik bir tür içinde yine folklorik bir yaşam biçimi üzerine yürütülen diyalog türler arası ilişki açısından çelişkili görünmektedir.

Yukarıdaki örneklere benzer bir köylü şehirli ayrımı ise *Fotoğrafçı* adlı oyunda görülür. Oyunda fotoğrafçı olarak çalışan Kavuklu, sahneye gelen farklı tiplerin fotoğraflarını çekmeye çalışır ve böylece onlarla sohbet de etmek zorunda kalır. Kavuklu'nun karşılaştığı tiplerden birisi de Hırbo'dur. Diyalogları boyunca birbirlerine çeşitli hakaretler eden Kavuklu ve Hırbo birbirlerini bir türlü anlamazlar. Hırbo Kavuklu'ya, "Ulan hayvan bu kölü müsü diyom" diyerek onun nereli olduğunu sormaya çalıştığını anlatsa da Kavuklu onu bir türlü anlamaz. Bunun üzerine bir kez daha "bu kölü müsün diyom, yerli misün" diye sorduğunda ise Kavuklu "evet yerliyim satın mı alacaksın?" biçiminde cevaplar. Bu şekilde birkaç kez daha sorduktan sonra Kavuklu'nun "Ulan, köylünün burada ne işi var, kereste" (Kudret 2007a: 436) biçimindeki cevabı da yine İstanbul'un merkez, köylerin ise taşra olarak kabul edildiği ve İstanbul'un yaşam biçiminin köydekiler için uygun olmadığını vurgulaması açısından dikkat çekicidir. Ayrıca ortaoyunundaki Hırbo tiplemesinin köyü temsil ettiği de bilinmektedir. Onur Aykaç, Hırbo tipinin Orta Anadolu köylüsünü temsil ettiğini, kaba saba hâlleriyle bilindiğini, yufkacı kadayıfçı, sünnetçi, yoğurtçu gibi mesleklerle uğraştığını ve üzerinde Anadolu motifleriyle bezeli kıyafetleri olduğunu söylemektedir. Aykaç ayrıca Hırbo'nun kimi zaman ortaoyunu gösterilerinde "Türk" veya "Anadolulu" olarak da anıldığını belirtir (Aykaç, 2016: 74). Cevdet Kudret de Hırbo tiplemesinin diğer adının Türk olduğunu; oduncu, leblebici, yufkacı gibi mesleklerle uğraştığını yazar (Kudret, 2007a: 81). Osmanlı döneminde kimi eserlerde Türklerin "Etrâk-ı bî-idrâk" tabiriyle ifade edildiği ve yöneticiler tarafından köylü kelimesinin de yine Türkler için kullanıldığı bilinmektedir (Öz, 2013). Dolayısıyla bu oyunda da Hırbo tiplemesi üzerinden söz konusu durumun devam ettiği söylenebilir.

Köy-kent ikilemi tiplmelerin dili kullanımı ve buna verdikleri tepkiler üzerinden de yorumlanabilir. Köylü ve daha sade veya şiveli bir dil kullanan tiplmeler karşısında kentli ve Arapça, Farsça tamlamaları sıkça kullanan tiplmeler arasında bir dil karşıtlığı doğmaktadır. Bu dil karşıtlığı yanlış anlamalarla bezenerek söz komiğini doğururken diğer yandan da dönemin köylü-kentli tartışmasını dil çatışması üzerinden yansıtmaktadır. *Mandıra* adlı oyunda Hırbo, Kavuklu'ya ne sattığını sorar. Kavuklu ise "hava" yanıtını verir. Bunun üzerine Hırbo "ne halvası, ulan" diye cevap verir. Kavuklu ise "Arap havası" der, Hırbo da "ulan, tahan halvası olur emme Arap halvası olur mu heç?" diyerek yanıt verir. Bunun üzerine Kavuklu "ulan, evvela dilini düzelt. Bir kere 'halva' değil, 'helva'dır; sonra 'helva' değil, 'hava'dır" diyerek yanıtlar (Kudret, 2007b: 301). Yine başka bir oyunda da bu dil çatışmasına rastlanır. *Kâğıthane Safâsı* adlı oyunda Pişekâr ve Kavuklu arasında geçen diyaloglar dikkat çekicidir:

Pişekâr: Aman, birader, üç aya yakın bir zamanda seni yine kaybetmişken, fe-ni'mel-matlûb tesadûf ettim. Biraz sohbet edemez miyiz, dersin?

Kavuklu: O pat-küt ne oluyor anlamadım.

Pişekâr: Amma da cahilsin, be birader! Ben "pat-küt" demedim, "fe-ni'mel-matlub" ki, "çok istediğim bir şey" demek istedim.

Kavuklu: Şunun doğrusu dururken, benim anlayamayacağım karmakarışık şeyleri söylemesen olmaz mı, be musûbet? Söyle, ne dedin?

Pişekâr: Canım, "Bu çocuğun işi bitmişse gönder de, beraber sohbet edelim" dedim (Kudret, 2007b: 83).

Görüleceği üzere ortaoyunu tiplmelerinin dili kullanımı da köy-kent ikilemi bağlamında değerlendirilmeye açıktır. Kentli ve saraylı dil kullanımı karşısında daha sade ve şiveli bir Türkçe ile konuşan Hırbo gibi Anadolulu tiplmeler bulunmaktadır. Bu durumda köy-kent ikilemini yalnızca köy ve kent kelimeleri düzeyine indirmek hatalı bir yaklaşım olur. Tiplmelerin diyaloglarında geçen dille, kıyafetle, mesleklerle, gündelik hayatla ilgili diğer tüm meselelerin de köy-kent ikileminin birer yansıması olarak okunabileceği söylenebilir. Nitekim Cemal Kutay da Hacivat ve Karagöz arasındaki bu yanlış anlaşılmalardan kaynaklı dil çatışmasına değinir. Kutay, Hacivat'ın kafiyeli ve tamlamalı bir Osmanlıca konuşmasına karşılık Karagöz'ün sade bir Türkçe ile konuştuğunu ve Hacivat'ın bu konuşma tarzı ile alay ettiğini yazar. Aslında bu durumun o dönemki iktidarın diline yönelik bir hiciv olduğunu da ekler

(Kutay, 1970:17). Dolayısıyla Karagöz ve Hacivat arasındaki bu dil ikiliğinin benzer bir şekilde ve benzer bir hicivle ortaoyununda da olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak bu çalışma, geleneksel Türk tiyatrosunun ortaoyunu türündeki köy-kent ikiliğini örnekler üzerinden ele almıştır. Köy ve kent ikilemi ilk bakışta yalnızca mizahın bir parçası ve söz komiği olarak görülebilir. Ancak daha derin bir bakışla görülmektedir ki bu oyunlardaki köy-kent ikilemi 19. yüzyılın sonlarından başlayarak devam eden Batılılaşma ve kentleşme çabalarının geleneksel bir sanata yansımalarının iyi birer örnekleridir. Örnekler incelendiğinde pek çok yönden köy kent ikilemi ile karşılaşılmaktadır. Tipler arasındaki kültür farklılığı ve bu farklılığa bağlı olarak ortaya çıkan giyim kuşam, dil kullanımı, olayları ve dünyayı yorumlama farklılıkları ön plana çıkmaktadır. Pişekâr ve Kavuklu gibi tipler, köy-kent ikiliğinin üzerine inşa edilmiş ve ortaoyunu türünün etkileşim alanlarını yansıtan en iyi örneklerdir. Ayrıca bu iki tipler Tanzimat dönemiyle birlikte gündeme gelen Batılılaşma ve kentleşme kavramlarının geleneksel tiyatro içinde nasıl ele alındığını da göstermektedir. Bu dönemdeki entelektüel çatışmalar, halk kültürünü modern türlerle birleştirmeye çalışan bir denge arayışına yol açmıştır. Folklorun köy-kent ikilemi, Ziya Paşa'dan Ziya Gökalp'a kadar farklı düşünürler tarafından tartışılmış ve bu entelektüel tartışma ortamı şüphesiz geleneksel tiyatro metinlerine de yansımıştır. Kentli olmanın zanaat bilmekle ilişkilendirildiği, köylü olmanın ise tarla ve koyun sahibi olmakla özdeşleştirildiği ifadeler oyunlarda dikkat çekmektedir. Saz çalmanın köylülüğe ait olması, daha ağıdalı ve ağır bir dil kullanımının kentliliğe sade Türkçe kullanımının köylülüğe ait olması da önemli ayrıntılardır. Tüm bu tespitler geleneksel Türk tiyatrosu üzerinden köy-kent ikiliğini, geleneksel tiyatronun zengin ve karmaşık yapısını anlamamıza yardımcı olur. Ortaoyunu türünün kökenleri ve etkileşim alanları konusunda bir fikir birliği olmasa da köy-kent ikiliği ve Batılılaşma kavramlarının, geleneksel Türk tiyatrosunun derinliklerinde kök saldığı söylenebilir. Bu çalışma, geleneksel Türk tiyatrosundaki köy-kent ikiliğinin yalnızca bir mizah unsuru olmadığını ve geleneksel tiyatro türlerinin toplumsal ve kültürel dönüşümlerle nasıl şekillendiğini açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

Kaynaklar

- Ahmet Rasim (1989). *Muharrir Bu Ya*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- And, Metin. (1983). *Türk Tiyatrosunun Evreleri*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- And, Metin. (1985). *Geleneksel Türk Tiyatrosu*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Aykaç, Onur. (2016). *Biçim ve İçerik Yönünden Ortaoyunu*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi. Erzurum.
- Kudret, Cevdet. (2007a). *Ortaoyunu I*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kudret, Cevdet. (2007b). *Ortaoyunu II*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kutay, Cemal. (1970). *Ağlamamak İçin Nelere Gülerlerdi?* İstanbul: Sile Matbaası.
- Oğuz, M. Öcal. (2013). "Türkiye'de Folklorun İlk Makaleleri". *Millî Folklor*, 12/99: 5-14.
- Öz, Mehmet. (2013). "XV.-XVI. Yüzyıl Osmanlı Kroniklerinde Türk Kavramı", *Türk Yurdu*, 308. (<https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=702>)
- Özhan, Mevlüt. (2008). "Geleneksel Türk Tiyatrosu Yaşatılıyor mu?". *Halk Kültüründe Tiyatro Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 318-339.
- Tekerek, Nurhan. (2003). Tiyatromuzun Modern Tiyatroyla Kesişmesi Yolunda Gelenekselin Önemi ve Baltacıoğlu'ndan Bir Deneme: Kafa Tamircisi, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 17: 35-49.
- Ümit, M. Nazlı. (2020). *Türk Tiyatrosu Tarih Yazımı ve Avrupalı Şarkiyatçılar*. İstanbul: Libra Kitap.

KENTTE KÜLTÜREL AİDİYET: TRABZONSPOR ve KARADENİZLİ KİMLİĞİ

Çağla YILMAZ*

*"Sistem sizi nerenizden yaralıyorsa, orası kimliğinizdir."
(Milan Kundera).*

Geleneksel olan, başlangıçta köyde köylülerce üretilen olarak görülmüş ve folklor disiplinin geliştiği yüzyıllarda çalışmalar her daim "dokunulmamışın" izini sürerek yürütülmüştür. Bu dokunulmamışın köyde, köylülerce üretildiğine inanılmış ve folkloristler çalışma alanı olarak taşrayı, uzağı seçmişlerdir. Bu şehre sırt dönen anlayış şehirleşmenin artması ve şehrin her türlü olanağının köylere girmesi ile değişmeye başlamıştır.

Son yıllarda kent de folklor çalışmalarının alanı olmaya başlamıştır. Kentte yürütülen bu araştırmalar medya, eğitim, dernekler, kimlik çalışmaları vb. bağlamlarda olabilmektedir. Bu çalışmalar kentin ürettiği kendine has alanlar olabileceği gibi köyün kente yansımaları da olabilir. Kent kozmopolit yapısı, çeşitli bağlamları ve oldukça kalabalık hâli ile folklor disiplininin dikkatini çekmekte gecikmemiştir. Köyden kente inen folklorcular -köye de sırtını dönmemekle beraber- çağın gerektirdiği bakış açıları ile birçok farklı kent üretimini incelemekte ve yorumlamaktadırlar.

Kent, çok renkli çok sesli yapısı ile folklorculara onlarca farklı çalışma konusu vermektedir. Ulaşım folkloru, meslek folkloru, mekân folkloru, kimlik ve göç çalışmaları, kültürel aktarımda dönüşüm, ör-ğün ve yaygın eğitimde folklor, iletişim ve kültür vb. çalışmalar yeni dönem kültür çalışmaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kentin yadsınamaz bir gerçeği olan spor ve etrafında oluşan kültür de folklor çalışmalarının konusudur.

Spor ve kültürün iç içeliği folklor çalışanlarının ilgisini çekmekte gecikmemiştir. Sosyologlar, antropologlar ve folkloristler bu konuya farklı çerçevelerden eğilmiş ve bir spor kültürü muhtevasının oluşmasını sağlamışlardır. Sosyal bilimciler, sporun kitleleri etkileyen yanını gördükçe bunun disipline özel bir bakış açısıyla incelenmesi gerektiğini düşünmüş ve çalışmalarını bu yönde yürütmüşlerdir. Sporun salt beden terbiyesinin ya da ruhsal hazzın ötesinde bir anlam taşıdığını görülmüştür. Kişiler spor yaparken kimi ritüelleri gerçekleştirmekte, öncesinde ya da sonrasında bazı pratikler yapmakta ya da belli objeleri uğur sebebiyle üzerlerinde bulundurmaktadır. Sporcuların giydiği formaların ya da bu formaların üzerindeki renklerin özel anlamları olmaktadır. Spor kulüplerinin kendilerini temsil edecek armaları tasarlarırken kültürel referanslara dayandıkları bilinmektedir. Bunun dışında söz konusu sporu destekleyen taraftarlar bütün müsabaka boyunca desteklerini göstermek için özellikle davul gibi gürültülü enstrümanlarla ses çıkararak desteğini göstermektedir. Bu destek aynı zamanda rakibe motivasyon

* Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı, Doktora Programı Mezunlu, Ankara/Türkiye. cylimaz061@gmail.com ORCID: 0000-0002-1525-1000.

olarak bir sorun yaratmakta ve modunu düşürmektedir. Taraftarın giyimi kuşamı, yüz boyaları ya da maskeleri, üzerinde bulundurduğu “uğurlu” herhangi bir aksesuar gibi bütün bu pratikler geleneksel kodların modern bir ortam olan kentteki tezahürüdür.

Kişisel ya da takım hâlinde gerçekleştirilebilen bir etkinlik olan spor amatör ya da profesyonel olarak icra edilebilir. Profesyonel olarak yapılan spor dalları oldukça çeşitlidir. Her ülkede farklı bir sporun öne çıktığı görülebilir ancak yine de dünyaca kabul edilebilir bir olgu karşımıza çıkmaktadır: Futbol gerçeği. Futbol artık yok sayılamayacak bir olgudur. “Kıtaldan ülkelere, gruplardan bireylere, ekonomiden kültüre, teknolojiye kadar birçok alanı etkilemekte ve birçok alandan etkilenmektedir.” (Çakmak vd. 2017, 127)

Mert Kerem Zelyurt’un da vurguladığı gibi futbol bir spor dalı olarak toplumda özel bir yere sahiptir. Her şeyden önce halka mal olmuş bir spordur. Bireysel sporlarla (halter, atletizm vs.) kıyaslandığında empati duygusu güçlüdür. Bu tip sporlara göre bir futbol takımıyla özdeşleşmek daha kolaydır, destekleyenler için coşku ve heyecan duygusu hâkimdir. İnsanların hem eğlendiği hem de kazandığı bir spor olarak ayrıcalıklıdır. Futbolun dünyada ve Türkiye’de bir spor faaliyeti olmanın ötesinde toplumsal anlamları vardır. Kitlelerin yoğun ilgi gösterdiği, üstüne zaman harcadığı ve tartıştığı, kafa yorduğu ve duygusal olarak etkilendiği bir faaliyettir. Gündelik hayatın önemli bir parçası olarak toplumun geniş kesimleri için oyun, eğlence, sohbet, tartışma, rahatlama faaliyeti olmanın ötesinde bir toplumsal kimlik ifadesi hâline gelmesi, futbolu sporun ötesinde bir inceleme konusu yapmıştır. Öyle ki “bizden olanlar” ve “karşı taraf” duygusuyla futbol taraftarlığı, özdeşleşme, grup/topluluk kimliği, cemaat duygusunun öne çıktığı bir toplumsal faaliyet olarak diğer spor dallarından farklılaşmıştır (2019: 88). Dünyanın hemen her yerinde bu “biz” algısı farklı bir şeye tekabül etmektedir.

Günümüzde futbol, popüler bir spor dalı olarak toplumun büyük bir kısmının ilgisini çekmektedir. Futbola duyulan bu ilgi, insanların futbola yüklediği anlamı ve değeri farklı hâle getirmiştir. Bazıları için ise meslek olmuştur. Herkes için farklı anlama gelebilen futbol oyununun insanların algılarında da değişiklik göstermesi futbolu daha da gizemli hâle getirebilmektedir (Gündüz ve Bayansaldüz: 2017: 83). Bu herkes için farklı anlama gelmesi durumu kendini en iyi futbolun “neresinde” durduğunu düşündüğünde belli etmektedir. Bir futbolcu için futbol bir meslek iken hobi olarak futbol oynayan kişi için yalnızca boş zaman aktivitesi olabilmektedir. Bir teknik adam için bir meslek, kulüp sahibi için para kazandığı bir kurum iken sponsorlar için futbol reklam aracıdır. Öte yandan futbol taraftarı için “takım” bambaşka anlamlar ifade edebilmektedir.

İbrahim Hakkı Seyidoğulları’na göre futbol bir takım sporudur ve takımlar içinden çıktığı toplumun veya topluluğun özneleşmiş hâlidir (2021: 223). Bu özneleşmiş hâl durumu kendini bütün futbol üretimlerinde göstermektedir. Logo, renk, taraftar grubu adı, tribün adı, marşlar vs. bütün bunlar bir futbol kültürü oluşmasını sağlamaktadır. Oluşan bu kültür taraftarlara bir aidiyet alanı yaratmakta, hâlihazırda bağlı olunan kültür ile futbol aracılığıyla bağlanılan takım kültürü iç içe geçmektedir.

Mehmet Baş ve Selin Göral toplumların kendilerine özgü olan ve gelecek nesillere aktardıkları maddi ve manevi her şey olarak tanımlayabileceğimiz kültürün, bir anlamda toplumsal miras olduğunu söyler. Yazarlara göre her kültürün kendine özgü yaşayış biçimi, inanışları, kuralları bulunmaktadır. Globalleşme ile kültürlerin birbirleriyle etkileşimi artmaya başlamıştır. Globalleşme aşamasında önemli bir rol oynayan futbol ise kültürlerin etkileşimini sağlayan en büyük etkidir. Modern futbolun İngiltere’den başlayarak dünyanın dört bir yanına yayılması, farklı kültürlerin futbol maçlarında buluşmasını sağlamıştır. Ülkeler kendi kültürlerine özgü gelenekleri futbol karşılaşmalarında sergileyerek dünya futbolunu zenginleştirmişlerdir. Örneğin, Meksikalılar daha sonra her türlü spor karşılaşmasında olmazsa olmaz hâle gelen Meksika dalgasını dünyaya futbol ile tanıtmışlardır. Güney Afrika “vuvuzela”¹ ile 2010 FIFA Dünya Kupasında ciddi anlamda ses getirmiştir. Yeni Zelanda her karşılaşma öncesinde gelenekleri olan “haka” dansını² yapmaktadır (2018: 351). Bu sayede medyanın gücü ile birleşen

¹ 2010 dünya futbol şampiyonasında popülerlik kazanan, Güney Afrika kökenli bir tür borazan olan vuvuzela ile ilgili daha detaylı bilgi için: Kassing, Jeffrey W. (2014).

² Yeni Zelanda yerli halkı Maorilerin geleneksel dansı olarak bilinen haka ile ilgili daha detaylı bilgi için: Kasapoğlu Akyol, Pınar. (2018).

futbol gücü yerel değerlerin ulusala yayılmasında önemli bir etki yaratmaktadır. Bu, Türkiye’de yerele indirgenmişinde galibiyet kutlamalarında icra edilen halk danslarını (horon, kolbastı), stadyumlarda çalınan yerel şarkıcıları, taraftar gruplarına adı verilen imge hayvanları (atmaca) ya da kentin sosyokültürel yapısına yapılan atıfları (gecekondü) sayabiliriz. Bütün bu kavramlar futbol sayesinde tüm yurda yayılmaktadır. Ali Osman Abdürrezzak ise günümüz futbolunun takvimsel ritlerin bir parçası olduğunu söyler. Çünkü takımlarını destekleyen taraftarların aylar öncesinden kombine biletler almaları, takım renklerinden oluşan sembolik eşyaları satın almaları, ruhsal olarak kendilerini gelecek maçlara hazırlamaları ve takımlarını desteklemek, kazanmaları için dualar etmek ya da belli totemler uygulamak, kazandıkları takdirde adaklar adamak gibi birçok ritüelin olduğu görülür (2015: 53).

Zelyurt futbolun toplumlar için diğer sporlara göre farklı bir yerde olduğunu belirtir. Ona göre futbol spora ilginin merkezindedir. Milyarlarca insan için önemli olmasıyla “oyun”un ötesinde anlamları vardır. Takım tutmayan kişi yok değilse de azdır. Takımla kurulan duygusal bağın ve ilginin yoğunluğu kişiden kişiye değişmekle birlikte, kendisine “hangi takımlısın?” sorusu yöneltildiğinde, birçok kişinin bir şekilde “taraf” olduğu yönünde verecek bir cevabı vardır. Futbol, toplumlar için spor, oyun ve eğlencenin ötesinde anlamlara kavuşmuştur. Kimileri için futbola ilgi seyir zevki, futbolseverlik ve bir takıma yakınlık duyma seviyesinde kalırken kimileri için bir takımın taraftarı olmak güçlü bir anlam ve sosyal kimlik seviyesine çıkmaktadır (2019: 87- 88).

Can Kozanoğlu’na göre dünyanın hemen her yerinde, taraftarlık tercihlerini belirleyen ana etken olan ‘bölgecilik’ tir (1990: 81). Bu bölgecilik Türkiye’de de kendini göstermekte ve şehir takımları Türkiye Süper Liginin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Taraftar sayıları İstanbul takımı olarak adlandırılan Beşiktaş, Galatasaray ve Fenerbahçe’ye göre az olsa da bu taraftarların kulübün organize olduğu kente bağlılıkları ön plana çıkmaktadır. Çünkü şehir takımlarının taraftarları büyük ölçüde o şehirde doğmuş ya da yaşayan insanlardan oluşmaktadır.

Futbol Türkiye’de İstanbul merkezli gelişmiş, uzun süre sonra İstanbul ve İzmir gibi merkez illerde oynanmıştır. Devlet eliyle birlikte ilerlemesini yine İstanbul’da sürdürmüştür. Diğer illerde futbol oynansa da uzun süre profesyonellik sağlanamamıştır. Anadolu’daki futbolun farkına varılması ve merkezleşmenin ardından diğer kulüpler de görünür olmaya başlamış, devlet desteğinin ardından gerçekleşen transferler sonrasında başarılar kazanılmaya başlanmıştır. Bu başarılar ve deplasmanlarla beraber Anadolu kulüplerinin de taraftar sayısını artırmıştır. Trabzon Spor Kulübü, Türkiye futbol ligi tarihinde İstanbul kulüplerinin ardından en fazla şampiyonluğu olan ve ulusal çapta ve dünya çapında bilinirliği olan bir kulüptür.

Bayram Sevinç’in aktardığına göre 20. yüzyılın başlarına kadar Trabzon Vilayeti günümüz bağımsız illeri Artvin, Giresun, Gümüşhane, Ordu, Rize ve Samsun’u da kapsamaktaydı. Dahası Batum bile bu yerel yönetime dâhildi. Trabzonluların bugün bile aynı coğrafyaya egemenmişçesine davranmaları, bu yaygın zihinsel kodun bir devamı olarak okunabilir (2014: 86). Bu idari durum her ne kadar bugün geçerli olmasa da bu kültürel birlikteliğin etkilerinin kendini spor alanında gösterdiği söylenebilir. Bu şehirlerin hemen hepsinin bir takımı vardır ve bu takımların taraftarları da vardır ancak yine de Karadeniz kimliğinin ulusaldaki görünen yüzü Trabzonspor’dur. Doğanay’ın dikkat çektiği gibi Trabzon kentinin temsilinde önemli bir yere sahip olan Trabzonspor da kentle birlikte anılır. Trabzonspor ile Trabzon arasındaki ayrım neredeyse silinmiş gibidir, aynı anlama gelirler. Bu anlamıyla Trabzonluluk, Trabzonsporlular için kendilerini diğer kulüplerden ayıştırdıkları bir kimlik olarak belirir (2022: 69).

Trabzonspor Türkiye’nin Trabzon kentinde 1967 yılında kurulmuş bir spor kulübüdür. Futbol taraftarlarının çokluğu ile ulusal basında öne çıkmaktadır. Çünkü kulüp kendini İstanbul’un karşısında Anadolu’da konumlandırır. İstanbul takımlarına karşı ilk şampiyonlukları da almasının ardından bütün Karadeniz’in ve Anadolu’nun kendini futbol ile görünür kılma ve ifade etme vasıtası olmuştur. Bu nedenle Trabzonspor taraftarı İstanbul takım taraftarlarından farklı olarak “kendi” hâliyle ulusal ve uluslararası mecralarda varlık göstermektedir.

Kulüp taraftarlığı hayatta kapladığı yer ve sonuçlarıyla da gösterdiği gibi günümüzde bir kimlik (toplumsal kimlik) biçimi olarak belirmiştir (Zelyurt, 2019: 88). Birçok sosyolog ve antropolog kendi bakış açıları ile “kimlik” olgusunu tanımlamıştır. Giddens kimlik (identity) kavramını, “Bir insanın kişiliğini ya da bir grubun niteliğini belirleyen, onların kim olduğunu ve neyin onlar için anlamlı olduğunu belirleyen ayırt edici özellikler” şeklinde tanımlanmaktadır (2012: 1065). Bauman’ın ifadesiyle, “Kimlik, göze çarpmak demektir. Farklı olmak ve bu fark vasıtasıyla benzersiz olmak demektir.” (Bauman, 2016: 22). Futbolda topluluk fikri, özdeşleşme, sosyal kimlik, “biz” ve “onlar” kategorizasyonu ve ayrışması için uygun bir alandır. Futbol, kitleleri eğlendirme ve gösteri niteliğinin ötesinde, takım ve star merkezli bir özdeşleşme/kimlik kurma işlevine sahiptir (Cangızbay, 2006). Öyle ki bu özdeşleşmenin birçok düzeyde coğrafi (yerel, bölgesel, ulusal) ve sosyolojik düzlemleri bulunur.

Futbolun bu denli popüler olup bölgelilik ile bir ilişki kurabilmesinin nedenlerinden biri de taraftar olmanın fertlere bir kimlik kazandırmasıdır. Bu durum bireye bir aidiyet duygusu da verir. Bu aidiyet duygusu; sınıfsal veya etnik bir kimlik olarak karşımıza çıkabilmektedir. Gökhan Gökulu’dan aktaracak olursak bu duruma: İngiltere’den Manchester United takımının dokuma işçilerinin, İskoçya ekiplerinden Celtic’in Katoliklerin; Glasgow Rangers’in Protestanların, İspanya’da ise Barcelona’nın Katalanların takımı olması örnek verilebilir (2008: 153). Adem Sağır’ın belirttiğine göre kimlik bağlamıyla ilişkilendirildiğinde taraftarlığı, salt bir takım tutma psikolojisi olarak görmemek gerekir. Taraftarlık, bütün yönleriyle geniş bir topluluğun kimliği olarak karşımıza çıkmaktadır (2013: 94).

Türkiye’de ise bu kimlik algısı sınıfsal bir statüden ziyade bir kent referansı şeklinde oluşmaktadır. Türk futbolunda taraftar kimlikler “İstanbulculuk” ve “Anadoluluk” üzerinden şekillenmektedir. Hacısoftaoğlu vd. Türkiye’de de diğer birçok ülkede olduğu gibi, bir takıma yakınlığın bölgesel ya da coğrafi bağlılık temelinde kurulduğunu belirtmektedir. Takım, yaşanan yerin sembolik temsilcisi hâline gelmektedir (2012: 167). Trabzonspor taraftarı için bu yer özelde Trabzon kenti, daha genelde Karadeniz bölgesi ve en genelde ise Anadolu coğrafyasıdır. “Biz” Trabzonspor için İstanbul’un karşısındaki her şeydir. Trabzon, Karadeniz ya da Anadolu. Trabzonspor bu vurgulardan hareketle konum almaktadır. Marşlardaki ya da tezahüratlardaki “Karadeniz Fırtınası” vurgusu hep bundandır. Trabzonspor’un ligde fırtınalar estirdiği yıllarda dahi lakabı “Trabzon Fırtınası” değil “Karadeniz Fırtınası” olmuştur. İstanbul takımlarından farklı olarak aldığı şampiyonluklar yerel ve ulusal basında “Anadolu Devrimi” olarak nitelenmiştir. Gülmelek Doğanay’a göre Trabzonspor taraftarları kendi kimliklerini yerel kültürel pratikleri üzerinden kurarlar ve söz konusu yerelliği sembolize eden Trabzonsporlu olduğunu göstermek onlar için önemli hâle gelir (2022: 63)

Spor ve kimlik ilişkisini irdelediği çalışmasında Zelyurt sporun yerel, bölgesel ve ulusal kimliklerin ifadesinde araçsal bir işleve sahip olduğunun görülebildiğine dikkat çeker. Spor, aidiyet ve grup duygusu için toplumsal bağlam yaratır. “Sporda kimlik, farklı olmayı ve ortak alanı simgeleyebilir. Spor, insanlar için beraber olma, topluluk oluşturma, bölgesel, ulusal, etnik ve sivil bir topluluk fikri oluşturmaya katkıda bulunur. (...) Kimliğin inşası ve gösterimi için potansiyel bir ortamdır. Spor, “diğer”lerinin nasıl oluştuğunu görme fırsatı sağladığı gibi, grup ve kişisel analiz için de bir ortam oluşturur. Spor; varoluşu, onuru, inançları, amaçları ve hayal edilen topluluğun toplumsal statüsünü temsil edebilir” (2013: 185). Taraftarlar bu temsili futbol kültürü ürünleri ile gerçekleştirmektedirler. Giyilen bir forma, arabaya takılan bir bayrak salt bir dekor olmanın ötesine geçer ve kişinin kimliğinin temsiline dönüşür.

Mustafa Ertan Tabuk’a göre insanların bilim veya sanata olan ilgileri yalnızca hayran grupları veya etkinlikleriyle sınırlı olmadığı gibi, spor taraftarlarının ilgisinin de yalnızca stadyumlardaki canlı maçlarda sınırlı kalmadığı açıktır (2022: 70). Bu ilgi maç öncesi ve maç sonrasında da sürmektedir. Taraftarın izlediği programlara, yaptığı alışverişlere, kullandığı kredi kartına ya da GSM operatörüne kadar yansımaktadır. Taraftarlık 90 dakika ile sınırlı olmayan bir kavramdır. Çünkü Veli Ozan Çakır ve Sevda Korkmaz’ın da belirttiği gibi futbol, hayat ile iç içe ve canlı bir etkinlik olduğundan sosyal açıdan bağımsız değildir. Bir futbol maçı için stadyumlarda toplanan on binlerce taraftar, buldukları yerlere yaşadığı toplumun tarihsel ve kültürel dokusunu, günlük hayattaki sıkıntı ve kaygılarını, tartışma ve

ideolojisini, beklenti ve umutlarını da birlikte getirmektedir. Ve futbol izleyicisinin/taraftarının iletmiş mesajlar, bütün bu öğeleri içermektedir (2015: 849).

Erol İlhan ve Enver Mert Alıcı'nın dikkat çektiği gibi günümüz dünyasında bazı ülkelerdeki insan toplulukları veya kitleler, futbol kulüpleri üzerinden kimliklerini inşa ederek seslerini duyurmaya çalışmaktadırlar. Bu vesileyle azınlıkta kalan veya tanınmayan topluluklar, futbol vasıtasıyla kimliklerini inşa ederken aynı zamanda sahip oldukları kimliğe millî bir hüviyette yüklemiş olurlar. Bu inşa sürecinde futbol kulüpleri de önemli bir rol üstlenmektedirler. Nasıl ki İspanya'da Barcelona Katalanların, İskoçya'da Celtic Katolik ve Glasgow Rangers Protestan Hristiyanların tuttuğu bir futbol takımı olarak göze çarpıyorsa; İran'da ise Traxtor Tebriz Sazi kulübü, İran Türklerinin tutmuş olduğu bir futbol kulübü olarak göze çarpmaktadır (2022: 61).

Tabuk insanların hayata dair aitik ihtiyacını karşıladığı, kimlik kazanma sürecinde din, ideoloji, sanat veya bilim gibi olgularla karşılanan ihtiyaçlar bazen de spor ile tatmin edildiğini belirtmektedir (2022: 71).

Talimciler'e göre (2010: 109) *"kimlik kurma, insanın içinde yaşadığı dünyanın saldırılarına karşı geliştirmiş olduğu bir tür korunma mekanizmasıdır."* Bu korunma mekanizmasını bir toplulukla gerçekleştirmek bireye, bireysel olarak gerçekleştirmekten daha çok kazanç sağladığından tercih edilmektedir. Birey, ortak paydalar etrafında ve aynı dili konuşabildiği insanlarla bir araya geldiğinde kendisini güvende hissetmekte ve dış dünyanın olumsuz etkilerine karşı grup olarak karşı çıkabilmektedir. Taraftarlık bu anlamda bir kimlik oluşturma olgusunu yansıtmakla birlikte aynı zamanda bireylerin kimliklerini yeniden inşa etmenin de bir aracına dönüşmektedir (Sağır, 2013: 95). Bunun anlamı aynı zamanda şudur: *"futbol toplumsal yaşama ait bir minyatürdür ve futbol üzerinden toplumsal yaşama ait pek çok değer okunabilir"* (Talimciler, 2010: 11).

Bu bağlamda bakıldığında Çakır ve Korkmaz modern toplumların kültürü yeniden üreten araçları arasında kitlelerin takip ettiği spor etkinliklerini de dâhil edilmesi gerektiğini belirtir. İster televizyon karşısında ister stadyumlarda olsun izleyiciler/taraftarlar, oyun aracılığıyla psikolojik olarak rahatlar tatmin olmakta, çevresini ve kendisini tanımlayan mesajlar vermektedir. Taraftar bu mesajlarının önemli bir bölümünün taşıyıcısı ise tezahüratlardır. Tezahüratlar, ilk anda oldukça basit ve yalın gibi düşünülse de döneminin sosyal olaylarının yansıması niteliğinde derin ve karmaşık bir yapı arz ettikleri söylenebilmektedir (849: 2015).

Bütün bunlardan hareketle Trabzonspor taraftarının takım üzerinden vurguladıkları Karadenizlilik incelendiğinde Trabzonsporlunun da kendi kimliğini marş metinlerine, tribün adlarına, taraftar grupları isimlendirmelerine yansıttığı görülecektir. Bu metinler üzerinden Trabzon kentine, kentin coğrafyasına, iklimine dair birçok bilgi edinilebilir. Trabzon insanının kendini nasıl yansıtmak istediği görülebilir.

Sevinç'in *Trabzonluluk Kimliği* adlı sosyolojik çalışmasında belirttiğine göre Trabzonlu için Trabzon, bulunulan değil hissedilen yerdir (2014: 1). Bu sebeple denilebilir ki Trabzonlu deplasman, gurbet, askerlik demeden Trabzon'u yanında taşır ve bugün bu taşıyıcı en belirgin ve güçlü şekilde Trabzonspor'dur.

Trabzonspor'un Trabzonlu olmayanlar için Anadolu kimliğini vurgulaması durumunun belirgin örnekleri taraftarlarca çıkarılmış kitaplarda bulunabilir. Bu metinlerde Trabzonlu olmayan kişilerin Trabzonspor'u desteklemelerinin en önemli sebeplerinden birinin takımın hiçbir bağ hissetmedikleri İstanbul'u değil kendilerini ait hissettikleri Anadolu'yu temsil etmesi olduğunu belirtmişlerdir. Mahir Polat, Trabzonspor'u İstanbul'a karşı Anadolu'nun bir bayrağı olarak gördüğünü aktarmıştır (2022: 158). Yılmaz Evat ise Trabzonspor'u Anadolu'nun ufku olarak niteler (2022: 237). Trabzonspor taraftarı takımını desteklemenin spor sevgisinden öte bir anlamı ifade ettiğini belirtir. Örneğin Hakan Pala'ya göre *"Trabzonsporlu olmak bir duruş ve tavır kıymetidir. Çünkü Anadolu'nun herhangi bir ilinde, ilçesinde tutulan Trabzonspor, o il ve ilçeye özdeşleşmiştir. Trabzonspor'u tutan bir Manisalı aynı zamanda Manisaspor'u tutuyordur. Trabzonspor aynı zamanda bir Afyonspor'dur."* (2011: 212) Hasan Arslan da *"Ben Ağrılıydım ve Ağrılı olmaktan gurur duyuyordum. Trabzonsporlu olmakla Ağrılı olmak benim*

hayal dünyamda birbiri ile örtüşen şeylerdi. Trabzonspor'u tüm Anadolu'nun güçlülere karşı yükselen sesi olarak değerlendiriyorduk." (2011: 235) diyerek Trabzonspor'un Anadolu'luk vurgusuna dikkat çekmektedir.

Gülün Öğüt Eker'in dikkat çektiği gibi futbol endüstrisinin en önemli destekleyici faktörü fanatik taraftarlardır. Fanatiklik gönüllü katılım içinde gerçekleştirilen bir kent ritüelidir (2010: 174). Fanatiklik ya da daha genel anlamıyla taraftarlık belli uygulamalara katılmayı gerektirmektedir. Bunlardan biri de tribünde takımını desteklemektir. Bütün takımların taraftarları olmakla birlikte çalışma özelinde ele alınacak olan Trabzonspor taraftarı bir takım ile birlikte bir kente aidiyeti de temsil etmektedir. Dolayısıyla Trabzonsporlunun tribün üretimlerinde yalnızca takımı değil şehri de vurguladığı görülmektedir. İstanbul takımı olarak da anılan Beşiktaş, Galatasaray ve Fenerbahçe tezahürat ve marşlarında kulüplerin tarihine ve başarılarına odaklanırken Trabzonspor marşlarında kentliliğin ve kent imgelerinin öne çıktığı görülmektedir.

Gökmen Kantar ve Gözde Ersöz'ün kulüp marşlarını söylemsel olarak analiz ettikleri çalışması göstermektedir ki Spor kulüplerinin marşlarında en çok kendi isimleri geçmektedir. Buradaki dikkat çekici nokta maşlarda Beşiktaş sekiz defa, Fenerbahçe ve Galatasaray dörder defa kullanılırken Trabzon'un kırk sekiz defa kullanılmasıdır (2019: 6). Diğer takımlardan farklı olarak Trabzonspor marşlarında ciddi bir isim vurgusu vardır. Bu isim yalnızca takıma değil takımın organize olduğu şehre de bir atıftır. Çünkü Trabzonspor diğer üç takımdan farklı olarak kendine has bir kente aittir ve bu yönüyle kültürel aidiyeti olması sebebiyle diğerlerinden "farklıdır". Taraftar bu farkı marşlarında sıklıkla Trabzon kentine ait yerel değerleri vurgulayarak göstermekte ve vurgulamaktadır.

Volkan Aydoğdu'nun Trabzonspor marşlarını semiyotik olarak incelediği makalesinde çözümlenen marşların içerik analizi sonucunda ortaya çıkan göstergelerden biri *bölgesel özelliklerdir*. Bu özelliklere bakıldığında; bölge dışındaki takımlara aidiyet göstermenin zor olmasının yanında bölgesel iklim şartları marşları oluşturmada öncülük etmiştir. Bu kavramın ülkemizde taraftarlığı fazla olan futbol sporunda önemli olduğu söylenebilir. Ait olma duygusu ve bölgesel kimlik takım marşlarında kullanılmaktadır (2023: 346). Rodoula Tsiotsu spor kulüplerine bağlılıkla ilgili kaleme aldığı makalesinde takıma bağlılığın, takımın bölgesel rolünde doğrudan etkili olduğunu ortaya koymaktadır (Tsiotsou, 2013: 458- 459).

Sözleri Oğuzhan Atmaca'ya ait *Yarımlara Güleceğiz* adlı marşta "Dalgalsın Karadeniz" sözleri ile Yasin Aydın'a ait bir diğer marşta "Karadeniz Onuru", Apolas Lermi'nin kaleme aldığı 50. Yıl marşında "İsyandır Karadeniz" gibi sözlerle yalnızca bir kente değil tamamıyla bir Karadeniz bölgesine ve dolayısıyla o bölgenin özelliklerine vurgu dikkat çekmektedir. Bu vurgu Feluka grubunun kaleme aldığı marşta horona değinmesi, yine Kibar Sürmen'in Dik Oyna adlı marşındaki horona yapılan atıf, hemen bütün marşlarda vurgulanan Doğu Karadeniz bölgesinin herkesçe bilinen yağmuru, Vira taraftar grubunun marşı Biz Dar Sokaklarında marşında değinilen Trabzon'un dar sokakları gibi örnekler ile de öne çıkmaktadır.

Baş ve Göral'ın belirttiği gibi taraftarlar takımlarıyla dünyanın dört bir yanına seyahat ederek hem kendi kültürlerini yaymakta hem de bölgenin kültüründen etkilenmektedir. Sosyal medyanın da etkisiyle dünya çapında etkileşim hızla yoğunlaşmaktadır. Seyirciler artık takımlarını sosyal platformlarda da takip edebildikleri gibi diğer takımlar hakkında da kısa sürede bilgiye ulaşabilmektedir. Karşılaşacakları futbol takımının istatistiklerini ve takıma ait bilgileri kolayca elde ederek oyunlara hazırlıklı gitmektedir. Böylece futbol dünyayı etkisi altında tuttuğu sürece kültürden etkilenmeye ve kültürleri etkilemeye devam edecektir (2018: 355). Trabzonspor bunu yurtiçinde başarılı ile gerçekleştirmektedir. Diğer Anadolu kulüplerinden farklı olarak Trabzonspor, Karadeniz kültürünün bir taşıyıcısı konumundadır. Formalarında kullandığı keşan, kazaziye gibi el sanatı ürünleri ile Karadeniz yöresi kültürünün görünürlüğünü sağlamakta, marşlar başta olmak üzere kutlamalarda kullanılan halk müziği eserleri ile Karadeniz müziğinin ulusal çapta yankılanmasını sağlamaktadır. Fırat Korkmaz bu durumu "Memleketin Tarsus'un yöresel "Çilli Bom" dansını yeni nesil Tarsuslular bilmez. Ama horonu ve özellikle kolbastıyı ben dâhil herkes Trabzonspor'un varlığıyla tanıyıp benimsedi, öğrendi" (2022:

266) diyerek örnekler. Trabzonspor'un galibiyet kutlamalarında sıklıkla karşımıza çıkan kolbastı performanslarının dansın dünya çapındaki bilinirliğine katkı sağladığı yok sayılamaz bir durumdur. Aynı durum Ankaragücü harmandalı, Bursaspor kılıç kalkan ya da Göztepe zeybek için oluşmamaktadır. Bu Trabzonspor'un kimlik vurgusu ile açıklanabilir.

Doğanay'ın Trabzonspor ve mekânsal aidiyet üzerine yürüttüğü çalışması göstermektedir ki Trabzonspor taraftarları kendilerini İstanbul kulüplerinin karşısına yerleştirirken Anadolu'luluk ve Trabzonluluk yerel kimliklerini metalaşan futbolun ürettiği adaletsizliklere karşı yüceltirler (2022: 37). Bunu da koreografilerinde kullandıkları taka, Ayasofya vb. kent imgeleri ya da şampiyonluk kutlamalarını denizde gerçekleşen "Trabzonspor Donanması" gibi kendilerine ait değerlerle gerçekleştirirler. Yine Doğanay'ın belirttiği gibi Trabzonspor taraftarları kulüplerinin kendi kültürel simgeleriyle birlikte Türk futbolunda görünür olması için mücadele ederler. Trabzonsporlular küreselleşen ve metalaşan futbola karşı yerel aidiyetlerini bayraklaştırırlar (2022: 40).

Doğanay'ın gerçekleştirmiş olduğu derinlemesine görüşmeler dikkat çekmektedir ki taraftarlar için yerel aidiyet onları İstanbul kulüplerinden ayırıştırıcı önemli bir unsur olarak belirlemektedir. Anadolu'yu temsil eden Trabzonspor aynı zamanda Trabzon'u simgeler (2022: 62).

Günümüzde dünya üzerinde diğer spor dallarıyla karşılaştırıldığında en çok taraftar kitlesine sahip olan spor dalı futboldur. Futbol, bu sebeple spor dünyası içinde merkezi bir ağırlığa sahiptir. Bu ağırlığı sebebiyle de futbol, spor dalları içinde en çok gelir elde eden spor dalı olarak da göze çarpmaktadır. Futbol sadece bir spor dalı değil, kimi zamanlar farklı mecralarda, farklı amaçlarla kullanılabilen bir araç olarak da belirlemektedir. Özellikle kendini azınlık gibi gören veya toplum içinde azınlıkta kalan kimlikler spor aracılığıyla biz ve öteki algısını inşa ederek kendi kitlelerini bir arada tutmaya çalışmaktadırlar. Bu sayede hedef kitle dinamik bir şekilde varlığını sürdürebilmektedir. Kimlik inşasında ise futbol, hedefe giden yolda bir araç olarak görülmekte ve bu şekilde konumlandırılmaktadır. Futbol taraftarları, kendi kimliklerini tuttukları ve mensubu oldukları futbol takımları aracılığıyla dünyaya tanıtırken aynı zamanda; armalar, formalar, sloganlar ve marşlar vasıtasıyla birbirlerini tanımayan insan topluluklarını bir araya getirerek 'biz' duygusunu inşa etmektedirler. Bu sayede belli taraftar grupları, futbol kulüpleri üzerinden Benedict Anderson'un da formüle ettiği şekliyle bir "hayali cemaatler"³ oluşturabilmektedirler. Futbol taraftarları kulüpler aracılığıyla oluşturdukları hayali cemaatler ile birbirlerini tanımayan kitleleri bir hedef doğrultusunda kenetleyebilmektedirler (İlhan, Alıcı, 2022: 60). Doğanay günümüzde küreselleşmenin etkisiyle taraftarlar arasında çıkan çatışmalara dikkat çeker. Bugün küresel ya da ulusal üne sahip olan kulüplere karşı yerellik yüceltilmektedir. Trabzonspor kendisini küresel ve ulusal liglerde egemen olan kulüplerin tam karşısına yerleştirir ve yerellik onun en temel ayırt edici özelliği olur (2022: 145).

Cihat Yıldırım 20. ve 21. yüzyıl Trabzon kent tarihini Trabzonspor'dan bahsetmeden yazmanın mümkün olmayacağına dikkat çekmektedir (2022: 215). Trabzonspor, Trabzon kentinde teşekkül olmuştur ancak takım bir kenti aşmış bir bölgenin sesi ve kimliği olmuştur. Normal şartlarda İstanbul gibi bir kentin karşısında varlığını fark edilmeyecek olan Trabzon gibi görece küçük ve taşra kabul edilen bir kent kendi sesini duyurmak için futboldan faydalanmış ve bu fayda durumu Trabzon'un ötesine geçmiştir. Trabzonspor bugün bütün bir Karadeniz kimliğinin temsilidir.

Trabzonspor yerli futbolcuları ile şampiyonluk kazanmayı, şehre gelen transferlerine şehrin imge mekânlarında imza günü düzenlemeyi, kutlamalarında ve marşlarında her zaman halk müziğini ve halk danslarını öne çıkarmayı bilinçli bir tercih olarak kullanmaktadır. Kente gelen yabancılar dahi bir süre sonra dönüşür ve takımdan ötürü kente ait hisseder. Buna en güzel örnek şampiyonluk sezonunda efsane yıllara atıfta bulunan "kasketliler" dikkatidir. Bundan sonra dünyanın her yerinde bütün taraftarlar kasket kullanmaya başlamış ve bu bir nişaneye dönüşmüştür. Trabzonspor bugün âdeta Karadeniz kimliğinin bayrağı konumundadır.

³ Bu kavram Benedict Anderson tarafından Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması adlı kitapta tartışılmıştır. Daha fazla bilgi için: Anderson, Benedict. (1995).

Kaynaklar

- Abdürrezzak, Ali Osman. (2015). "Futbolun Gizemli Dünyasının Sosyo- Kültür, Kimlik ve Mitoloji Bağlamında Değerlendirilmesi: İki Kulüp Örneği". *Gazi Türkiyat*, 16: 51-69.
- Anderson, Benedict. (1995). *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Arslan, Hasan. (2011). "Ağrı Dağı Gibi Dimdik ve Onurlu Bir Sevda" *Kuzeyli Yazılar*. (ed. Harun Çelik). İstanbul: Anonim Yayıncılık, 234-236.
- Aydoğdu, Volkan. (2023). "Taraftar Marşlarının Semiyotik Analiz Yöntemiyle İncelenmesi: Trabzonspor Futbol Kulübü Örneği". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/2: 340-348.
- Baş, Mehmet ve Göral, Selin. (2018). "Kültürün Futbol Taraftarlarının Davranışına Etkisi: İskoçya- Türkiye Karşılaştırma Örneği". *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi*, 53/2: 346-368.
- Bauman, Zygmunt. (2016). *Cemaatler Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Çakır, Veli Ozan ve Korkmaz, Sevda. (2015). "Müzik ve Hareket Bağlamında Futbol Tezahüratları". *International Journal of Science Culture and Sport*, 3: 845-857.
- Çakmak, Muhammet Nurullah vd. (2017). "Türk Futbol Kültürünün Küreselleşme Kavram ve Süreçleri Bağlamında Değerlendirilmesi". *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 19/33: 125-133.
- Doğanay, Gülmelek. (2022). *Ruhumuzda İnat Sonunda Vuslat Metalaşan Futbol Çağında Trabzonspor Taraftarı Olmak*. Ankara: Efil Yayınevi.
- Evat, Yılmaz. (2022). "Trabzonspor, Kaderine Meydan Okumaktadır". *Öteki Trabzonspor*. (ed. Yavuz Saltık). İstanbul: Alfa Yayıncılık, 236-239.
- Giddens, Anthony. (2012). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Gökulu, Gökhan. (2008). "Futbol Haberlerinin Sunumunda Şiddet, Fanatizm ve Milliyetçilik". *Toplum ve Demokrasi*, 2/3: 147-164.
- Gündüz, Mevlüt ve Bayansaldüz, Mehmet. (2017). "Türk Toplumunun Futbola Yüklediği Değer Algılarının Öğretmen Adaylarının Görüşleri Bakımından Değerlendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 27: 81-95.
- Hacısofuoğlu, İlknur vd. (2012). "Hayali Cemaatler Olarak Taraftar Toplulukları: Ankaragücü Taraftar Grupları Örneği". *Spor Bilimleri Dergisi*, 23/4: 159-176.
- İlhan, Erol ve Alıcı, Enver Mert. (2022). "Millî Kimliğin İnşasında Futbol Kulüplerinin Rolü: Traxtor Tebriz Sazi Örneği ve İnternet Medyasında Traxtor Tebriz Sazi Kulübü". *Pamukkale Üniversitesi İletişim Bilimleri Dergisi*, 1/1: 47-63.
- Kantar, Gökmen ve Ersöz, Gözde. (2019). "Türk Futbolunda Dil Kullanımı: Beşiktaş, Fenerbahçe, Galatasaray ve Trabzonspor Marşlarının İçerik ve Söylem Analizi". *Namık Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi*, 1/1: 1-11.
- Kasapoğlu Akyol, Pınar. (2018). "İki Yerli Savaşçı Dansı: Haka (Yeni Zelanda) ve Hula (Hawaii)". *4th Language, Culture and Literature Symposium Antalya, Türkiye, 17-18 Mayıs 2018*, 284-294.
- Kassing, Jeffrey W. (2014). "Noisemaker or Cultural Symbol: The Vuvuzela Controversy and Expressions of Football Fandom". *African Football, Identity Politics and Global Media Narratives Chari*, (eds. T., Mhiripiri, N.A.). London: Palgrave Macmillan, 121-139.
- Korkmaz, Cihat. (2022). "Öteki Değil, En Büyük". *Öteki Trabzonspor*. (Ed. Yavuz Saltık). İstanbul: Alfa Yayıncılık, 264- 267.
- Kozanoğlu, Can. (1990). *Türkiye'de Futbol "Bu Maçı Alıcaz"*. İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Öğüt Eker, Gülin. (2010). "Futbolun Dayanılmaz Çekiciliği, Büyülenen Taraftar Portresi, Fanatizm ve Beşiktaş". *Millî Folklor*, 11/85: 173-182.
- Pala, Hakan. (2011). "Anadolu'da Takım Tutmak" *Kuzeyli Yazılar*. (ed. Harun Çelik). İstanbul: Anonim Yayıncılık, 209-213.
- Polat, Mahir. (2022). "Trabzonspor: Golyat'a Karşı Davut'un Yanında Olmaktır". *Öteki Trabzonspor*. (ed. Yavuz Saltık). İstanbul: Alfa Yayıncılık, 156-160.
- Sağır, Adem. (2013). "Facebook Gruplarında "Futbol" Algısı Üzerinden Bir "Taraftarlık" Kimliği Çözümlemesi". *Sosyoloji Dergisi*, 29: 93-121.

- Sevinç, Bayram. (2014). *Trabzonluluk Kimliği Bir Şehrin Ruhu*. Trabzon: Serander Yayınevi.
- Seyidoğulları, İbrahim Hakkı. (2021). "Popüler Kültür Bağlamında Futbol ve Siyaset İlişkisi". *İletişim Çalışmaları Dergisi*, 9/20, 213-240.
- Tabuk, Mustafa Ertan, (2022). "Futbol Taraftarının Sosyolojik Tipolojisi". *Sporda Araştırma ve Değerlendirmeler*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Talimciler, Ahmet. (2010). *Sporun Sosyolojisi, Sosyolojinin Sporu*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Tsiotsou, Rodoula H. (2013). "Sport Team Loyalty: Integrating Relationship Marketing and a Hierarchy of Effects". *Journal of Services Marketing*, 27/6: 458-471.
- Yıldırım, Cihat. (2022). "Sesimiz; Sözde Güçlülere Karşı İsyanımız". *Öteki Trabzonspor*. (ed. Yavuz Saltık). İstanbul: Alfa Yayıncılık, 210-215.
- Zelyurt, Mert Kerem. (2013). "Dünyanın Çeşitli Ülkelerinde Etnik Gerilimler Bağlamında Futbol". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2/2: 179-214.
- Zelyurt, Mert Kerem. (2019). "Futbol Taraftarlığı, Özdeşleşme ve Kimlik: Taraftarlıktan Fanatizme". *Sportif Bakış: Spor ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6/1: 85-105.