

# CULTURE ACADEMY

---

*International Peer-Reviewed Journal of Cultural Science and Management Research*

*Uluslararası Hakemli Kùltür Bilimi ve Yönetimi Araştırmaları Dergisi*

Vol/Cilt 2: No/Sayı 1

Summer/Yaz, 2022

e-ISSN: 2792-033X

<https://www.academyculture.com>

# CULTURE ACADEMY

---

*International Peer-Reviewed Journal of Cultural Science and Management Research*

*Uluslararası Hakemli Kùltür Bilimi ve Yönetimi Araştırmaları Dergisi*

## **OWNER/SAHİBİ**

The owner of the the journal is Prof. Dr. Nebi Özdemir on behalf of Akademi Kùltür Yönetim Yayıncılık Turizm Danışmanlık Tic. Ltd. řti. which is a corporate company established in Ankara Turkey in 2021 and provides service at Hacettepe Teknokent.

Derginin sahibi Akademi Kùltür Yayıncılık, Tur. Dan. San. ve Tic. Ltd. řti. adına Prof. Dr. Nebi Özdemir'dir.

## **EDITORIAL BOARD/EDİTÖR KURULU**

### **Founding & Chief Editor/Kurucu & Baş Editör**

**Prof. Dr. Nebi Özdemir**

*Hacettepe University*

### **Co-Editors/Yardımcı Editörler**

**Assoc. Prof. Dr. Süleyman Fidan**

*Gaziantep University*

**Assoc. Prof. Dr. İbrahim Gümüş**

*Bartın University*

**Dr. Erol Gülüm**

*Bilecik Seyh Edebali University*

## Editors/Editörler

**Assoc. Prof. Dr. Ezgi Metin Basat**

*Kırsehir Ahi Evran University*

**Assoc. Prof. Dr. H. Nurgül Begiç**

*Izmir Demokrasi University*

**Assoc. Prof. Dr. Adem Koç**

*Eskisehir Osmangazi University*

**Assoc. Prof. Dr. Mehmet Özdemir**

*Artvin Coruh University*

**Dr. Sunay Akkaya**

*Adiyaman University*

**Dr. Fadime Tikbaş Apak**

*Adiyaman University*

**Dr. Sona Rzayeva**

*Postdoc Researcher*

**Dr. Hakan Çelikten**

*Harran University*

**Dr. Gülnaz Çetinkaya**

*Hacettepe University*

**Dr. Pınar Karataş**

*Hacettepe University*

**Dr. Mehmet Akif Korkmaz**

*Giresun University*

**Dr. Alev Öztürk Merdin**

*Kırsehir Ahi Evran University*

**Dr. Adnan Pamukcu**

*Republic of Turkey Ministry of National*

*Education*

## Editorial Assistants/Editöryel Asistanlar

**Dilek İşler Hayırlı, M.A.**

*Ankara Yıldırım Beyazıt University*

**Altan Artun**

*Hacettepe University*

**Akbota Islyambekova, M.A.**

*Al Farabi Kazakh National University*

## CONTENTS/İÇİNDEKİLER

### Research Articles/Araştırma Makaleleri

Postmodern Yerellik ve Geleneksel Ekolojik Bilgi Postmodern Locality and Traditional Ecological Knowledge Nebi Özdemir.....	1
İdris Coban: A Master Who Sustains Felt-Making Tradition in Balıkesir İdris Çoban: Balıkesir'de Keçecilik Geleneğini Sürdüren Bir Usta H.Nurgül Begiç.....	31
Appropriative Remembering: Pamuk's <i>The Red-Haired Woman</i> Temellükçü/Kendileyici Hatırlama: Pamuk'un Kırmızı Saçlı Kadın'ı Erol Gülüm.....	44
Batılı Hegemonik Moda Karşısında Etnik Moda ve Rifat Özbek Tasarımları Ethnic Fashion and Rifat Özbek Designs Against Western Hegemonic Fashion Selçuk Gündüz.....	59
Mythology and Religion in the Context of Transition from Mythological Thinking to Religious Thinking Mitolojik Düşünceden Dinsel Düşünceye Geçiş Bağlamında Mitoloji ve Din Yasin Uysal.....	78
<b>Report/Rapor</b>	
Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalışmayı Değerlendirme Raporu (31 Mayıs-01 Haziran 2022) Berk Kaya.....	89

## Postmodern Yerellik ve Geleneksel Ekolojik Bilgi

### Postmodern Locality and Traditional Ecological Knowledge

Nebi Özdemir<sup>1</sup>

#### Öz

Kültür köy ve kent etkileşimleri ile biçimlenmektedir. Göçler de köy ve kent etkileşimlerinin temel nedeni ve bağlamıdır. Kent yaşamında yerel ve kırsal gelenek kültürünün, yerelde de kentli ve kent kültürünün etkileri sanıldan daha güçlüdür. Sanılanın aksine yerel ve gelenek kültürü kentli yaşamı ve kültürü etkilemiş ve etkilemeye de devam etmektedir. Göç olgusu genellikle kırsaldan kente yönelik olarak çözümlenmiştir. Son dönemde bu konu tersine göç kapsamında (kentten kırsala dönük olarak) incelenmeye başlanmıştır. Postmodernizm kapsamında yerelin ve kırsal gelenek kültürünün öne çıktığı gözlenmektedir. Bu çalışmada öncelikle postmodern yerelliği ortaya çıkaran gelişmeler değerlendirilmektedir. Yine postmodern yerellerin diğerlerinden farklılıkları açıklanmaktadır. Kentli postmodern yerel ile köylünün geleneksel ekolojik bağlam, bilgi, kültür ve yaşamda bütünleşmesi konusunun çözümlenmesi ise bu makalenin temel amacını oluşturmaktadır. Bu kapsamda postmodern yerel/liği yaratan dinamikler ve nedenler, geleneksel kültür bağlamındaki değişimler, geleneksel ekolojik bilginin canlanması, söz konusu etkileşimin taraflar üzerindeki etkileri gibi konular ele alınmaktadır. Yine yerel sürdürülebilir kalkınmanın ve aydınlanmanın gerçekleştirilmesinde dolayısıyla yerel kültür değişim ve dönüşümlerinde postmodern yerellerin etkileri veya rolleri de bu çalışma kapsamında tartışılmaktadır. Özellikle yerel geleneksel ekolojik bilgi ve kültür ile postmodern yerellerin kentten getirdiği bilgi ve deneyimin bütünleşmesinin kırsaldaki etkileri belirlenmeye ve açıklanmaya çalışılmaktadır. Geleneksel ekolojik bilgi ve kültür belleğinin değerinin ortaya çıkmasıyla yerel geleneksel temsilcilerinin toplumsal konumlarındaki değişimler de bu yayında incelenmektedir. Postmodern yerellerin rehberliğinde yaratılan katma değeri yüksek temiz tarım ve hayvancılık ürünlerinin ulusal ve uluslararası tüketicilere ulaştırılmasında sanal ortaklık ağlarının işlevi de bu çalışmada araştırılmaktadır. Diğer yandan geleneksel ekolojik bilgi ve kültürün markalaşma olgusuna da bu yayında değinilmektedir. Sonuç olarak bu makale postmodern yerellik ile geleneksel ekolojik bilgi ve kültür arasında köklü bağlantıların var olduğu ortaya konulmaktadır.

**Anahtar sözcükler:** Postmodern yerellik, tersine göç, geleneksel ekolojik bilgi, geleneksel kültür, kültür ekonomisi ve yönetimi.

<sup>1</sup>Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, Ankara/Türkiye, [nozdemir@hacettepe.edu.tr](mailto:nozdemir@hacettepe.edu.tr), ORCID: 0000-0002-4881-5503.

\*Geliş tarihi/Received: 13.06.2022 - Kabul tarihi/Accepted: 27.06.2022

## Abstract

Culture is shaped by the interactions between village and city. Migrations are also the main cause and context of these interactions. Local and rural traditional culture has strong effects on urban life, as well as the effectiveness of urban and urban culture in the locals. The phenomenon of migration has been analysed by utilizing a migration approach from rural to urban. In the last period, this issue has started to be examined within the scope of reverse migration (from the city to the countryside). It is observed that the importance of local and rural traditional culture has emerged within the scope of postmodernism. The developments that reveal the postmodern locality are evaluated firstly in this study. The differences between reverse immigrants and postmodern locals are explained. The differences between postmodern locals from other new villagers are also explained in this article. The main purpose of this article is to analyse the integration of the postmodern local and the villager in the traditional ecological context, knowledge, culture, and life. Subjects such as the dynamics and causes that create the postmodern locality, changes in the context of traditional culture, the revival of traditional ecological knowledge as well as the effects of the interaction on the parties are discussed within the scope of this research. In particular, the effects of the integration of local traditional ecological knowledge and culture with the urban knowledge and experience of postmodern locals in the countryside are tried to be determined and explained. The changes in the social positions of local traditional representatives with the emergence of the value of traditional ecological knowledge and cultural memory are also examined in this article. In this study, the function of networks of virtual partnership in delivering clean agricultural and livestock products with high added value, created under the guidance of postmodern locals, to national and international consumers is also investigated. On the other hand, the branding phenomenon of traditional ecological knowledge and culture is also mentioned in this publication. As a result, this article reveals that there are crucial connections between postmodern locality and traditional ecological knowledge and culture.

**Keywords:** Postmodern locality, reverse migration, traditional ecological knowledge, traditional culture, cultural economy, and management.

## Giriş

Kültür, köy/kır/yerel ile kent arasındaki etkileşimlerle yaratılmakta, değiştirilmekte, geliştirilmekte ve yaşatılmaktadır. Kentli ve köylü arasındaki yaratıcı etkileşimlerle yaşamın diğer alanları gibi kültür de biçimlendirilmektedir. Yerel gelenek kültürü üzerinde kent kültürünün, kent kültüründe de yerel gelenek kültürünün etkileri sanıldan daha güçlüdür. Genelde kent kültürünün yerel geleneksel yaşam ve kültür üzerinde daha baskın etkiye sahip olduğu kabul edilmiştir. Doğal ve geleneksel yaşam tarzının moda olduğu 21. asrın başında bu türden kabullerin pek de tutarlı olmadığı ortaya çıkmaya başlamıştır. Aslında kente taşınmasından bu yana bir şekilde kent kültürü ve yaşamı üzerinde yerelin

biçimlendirici etkisinden söz edilmiştir. Özellikle patrimonyal devlet sistemi nedeniyle burjuvazinin tam olarak gelişmediği, nüfusun önemli bir bölümünün yakın dönemlere kadar yerelde yaşadığı, geçen asrın ortalarından itibaren kente plansız göçün başladığı Türkiye’de söz konusu yerel etkisinin son yarım asrı geçen sürede kent kültürü ve yaşamını nasıl biçimlendirdiği farklı alanlardaki çeşitli araştırmalarla ortaya konulmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu bir köylü devleti kabul edilmekle birlikte köy ve köylü resmi belgelerde tahıl, yağ, et, meyve ve gümüş para miktarına dönüşmüş vergi yükümlülükleri listesi olarak görülmüştür. Osmanlı İmparatorluğu’nun temellerinden biri ve gücünün de ayrılmaz bir parçası olmakla birlikte köyler ve köylülerin Osmanlı tarihinde yönetici, askeri, dini ve ticari ricalinden oluşan kentlilerle göçebeler altında veya çevresinde “gri bir ton” olarak durduğu ifade edilmiştir (Özdemir ve Arslan, 2013: 24). Özetle Osmanlı İmparatorluğu döneminde köy, köylülük ve köylüler ile ilgili değerlendirmeler genellikle şer’iyye sicilleri, tahrir ve temettuat defterleri gibi resmi kayıtlardan hareketle yapılmıştır (İslamoğlu, 1991; İnalçık, 1996; Özel, 1986; Singer, 1996; Barkan, 1980; Faroqi, 2001 vd.). Evliya Çelebi Seyahatnamesi gibi çağını aşan temel kaynakların dışında, Osmanlı dönemindeki daha çok mali nitelikteki bu kayıtlarda köy ve gelenek kültürü ile ilgili veriler oldukça sınırlıdır. Örneğin 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi’nde eskiden beri köy halkı tarafından kullanılmakta olan bataklık, harman yeri, mera, yaylak ve kışlak gibi taşınmaz malların o kariyeye (köye) ait olduğu kabul ve tespit edildiği görülür. Yine 1858 tarihli Vülatı İzam ve Mutasarrıfını Kiram ile Kaymakamların Vazifelerini Şamil Talimat’ta İmparatorluk topraklarının eyalet, liva, kaza ve kariyeler şeklinde dörtlü bir idari bölüşüme ayrılmasıyla köyün kariye adı altında kamu hukuku alanında varlık kazandığı kaydedilmiştir. 1864 tarihli Vilayet Nizamnamesi ile de köy organları (muhtar, ihtiyar heyeti), bunların teşekkül tarzları, vazifeleri ile köy işleri belirlenmiştir. 1924 tarihli ve 442 sayılı Köy Kanunu ile köyler tüzel kişiliğe kavuşmuş ve tam bir kamu idaresi birimi haline gelmiştir. Köy Kanunu’nun 87. Maddesi 03.07.2003 tarihli ve 4916 sayılı Kanun’un 38. Maddesi ile kaldırılarak köylerde yabancıların mülk edinmesinin önündeki engellerin kaldırılması (Başa, 2007: 4-5, 21) özellikle postmodern yerelliğin yaygınlaşmasına neden olduğu ileri sürülebilir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra köye ve köylüye kamusal yatırımlar ve destekler artmıştır. Cumhuriyet devrimlerinin (Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Laiklik, Halkçılık, Devletçilik; Cumhuriyetin İlan Edilmesi, Saltanatın Kaldırılması, Harf Devrimi, Dil Devrimi, Medeni Kanununun Kabulü, Kadın Haklarının Tanınması, Eğitim ve Öğretim Devrimi vb.) yanında 1930'lu yıllarda Toprak Mahsulleri Ofisi'nin, Tarım Kredi ve Tarım Satış Kooperatifleri'nin, 1940'larda da Zirai Donatım Kurumu'nun kurulması ve Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'nun yürürlüğe girmesi, Köy Enstitüleri'nin açılması, 1950'li yıllarda tarımsal destekleme politikasının ve 1960'larda traktör kullanımının yaygınlaştırılması, 1970'lerde köy yollarının yapılması, köylerin elektriklenmesi, sulama baraj ve kanallarının açılması vd. köyün ve köylünün kalkınmasına yönelik önemli çalışmalar. Planlı dönemin başladığı 1963 yılı sonrasında da köy ve köylünün sorunlarının giderilmesine yönelik faaliyetler devam ettirilmiştir. Buna karşılık bütün bu kalkınma hamlelerine karşılık köyün ve köylünün yapısal sorunlarının tamamen ortadan kaldırılamadığı görülmüş, çözüm için "İdeal Cumhuriyet Köyü/Numune Köyler (Örmecioğlu, 2019), Pilot Köy, Örnek Köy, Merkez Köy, Köy-Kent ve Tarım Kentleri" gibi kırsal kalkınma modelleri üretilmiştir. 1980 sonrasında ise köy ve köylüye yönelik köklü çalışmalar yerine kenti esas alan yaklaşımların benimsendiği belirtilmiştir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Başa, 2007).

Özellikle de Atatürk'ün TBMM'nin birinci dönem üçüncü toplanma yılını açılış konuşmasındaki "Türkiye'nin gerçek sahibi ve efendisi, hakiki üretici olan köylüdür" sözlerinin etkisiyle Cumhuriyetin ilk döneminde köylüyü köyünde modern tarım ve hayvancılıkla buluşturarak kalkındırma veya "kırsal alan modernleşmesi" (Örmecioğlu, 2019: 730) yaklaşımı önemsenmiştir. 1950 sonrasında ise kültürel politik ve ekonomik değişmelerin de etkisiyle köyden kente göç başlamış ve 1970'li yıllarda hızlanmıştır. Nitekim 1927 yılında toplam 13.648.270 olan Türkiye'nin nüfusunun 10.342.391'i kırsalda (belde ve köylerde), 3.305.879'u şehirlerde (il ve ilçelerde) yaşarken 2017 yılında toplam nüfus olan 80.810.525'in 74.761.132'si (%92,5) kentlerde, sadece 6.049.393'ü (%7,5) kırsalda yaşar hale gelmiştir. Bu oranların ortaya çıkışında 06.12.2012 tarih ve 6360 sayılı yeni Büyükşehir Belediye Kanunu ile oluşturulan yerel yönetim sistemi içinde 30 ildeki belde ile köylerin tüzel kişiliklerinin ortadan kaldırılarak büyükşehirlerin mahallelerine dönüştürülmesinin de etkili olduğu belirtilmiştir (Kara, 2018: 5547-5548).



Mustafa Kemal Atatürk'ün liderliğinde Türkiye Cumhuriyeti'nin bir ulus devlet olarak kuruluşuyla birlikte halk ve halk kültürü, dolayısıyla köy/lü üzerine yapılan çalışmalara önem verilmeye başlanmıştır. Cumhuriyetin temel ilkelerinden halkçılık hareketinin de etkisiyle "milletin efendisi" olarak kabul edilen köy, köylü ve köye ait değerler önem kazanmıştır. Ekonomik ve eğitsel faaliyetlerle bir yandan kentteki modernliğin köye ulaştırılmasını diğer yandan köyün kültür olarak şehre getirilmesini hedefleyen (Örmecioglu, 2019: 734) "Köycülük" hareketi bu dönemde öne çıkmıştır. Köylü ve gelenek kültürü ulus devletin temellerini meydana getirmiştir. Özellikle Halkevleri, Türk Dil Kurumu (kurulduğu ilk dönemdeki adı Türk Dili Tetkik Cemiyeti, 1936'dan sonra Türk Dil Kurumu), Ankara Devlet Konservatuarı, DTCF, Köy Enstitüleri, Milli Folklor Araştırma Dairesi (1966'da Milli Folklor Enstitüsü, 1983'te Milli Folklor Araştırma Dairesi, 1990'da Halk Kültürünü Araştırma Dairesi), TRT, Atatürk Üniversitesi gibi kurumlar sayesinde Türkiye'deki köy ve gelenek kültürü araştırmaları artmış ve kurumlaşarak yaygınlaşmıştır. Halkevi dergilerindeki yayınlar, TDK'nın halk ağzından derleme ve sözlük çalışmaları, köy edebiyatı ve sineması, köy/lü siyaseti (1950 sonrasında belirginleşmiştir.), İstanbul ve Ankara Konservatuarlarının geleneksel müzik derlemeleri ve arşivleri, güzel sanatlar alanındaki sanatçıların yurt gezileri (1938-1944), Prof. Dr. Pertev Naili Boratav'ın DTCF'de Halk Edebiyatı kürsüsünü kurması, Ankara Radyosu'nun Yurttan Sesler Korosu kapsamındaki yayın ve derleme faaliyetleri yerel gelenek kültürü araştırmalarının kökleşmesini ve gelişerek zenginleşmesini sağlamıştır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Özdemir, 2017: 491-524).

Yereldeki kent/li ve kentteki yerel imgelerinin çözümlenmesi yerel-kentli etkileşiminin farklı boyutlarının anlaşılmasını sağlamaktadır. Kentli ve köylü imgeleri ve kimlikleri karşıtları temelinde oluşturulmakta, geliştirilmekte ve yaygınlaştırılmaktadır. Birbirlerinin ötekisi olarak yerel ve kentli imgeleri yaratılmıştır. Yereldeki kent/li ve kent kültürü imgeleri üzerinden yerelin kente bakışını belirlemek mümkündür. Aynı şekilde kentteki yerel ve geleneksel kültür imgelerine de kentlinin yerele bakışı yansımıştır. Kent kültüründe yerel ve gelenek kültürü, yerel gelenek kültüründe de kentli ve kent kültürü unsurlarının oldukça yoğun olduğu görülür (Örnek yayın için bakınız Özdemir, 2017: 491-524). Buna karşılık Türkiye'deki kent ve yerel merkezli kültür araştırmalarında söz konusu etkileşim yeterince ve müstakil olarak ele alınmamıştır. Kültür değişmesini

konu alan bazı araştırmalarda bu konuya değinilmiştir.

Yereldeki âşıkların deyişlerinde gurbet olarak tanımlanan kent/li ve kent kùltürü ile yaşamı konusundaki imgeler genellikle olumsuz nitelik taşımaktadır. Sağlık, ticaret, askerlik ve eğitim vb. vesilelerle kente giden yerelin bakış açısına uygun olarak âşıklar deyişlerini yaratmışlardır. Kentli kùltürel patronajlık sisteminin dışında kalmak ve bu sisteme dâhil olabilmenin güçlüğü de âşıklıkların olumsuz kent imgeleri yaratmasında etkili olmuştur (Özdemir, 2021). Yine yerel kùltür ürünlerinde kent/li imgelerine sıklıkla yer verildiği görülür. 1930’lu yıllardan sonra köye/yerele ve gelenek kùltürüne kentlinin ilgisi artmıştır. Örneğin 1930’ların sonu ve 1940’ların başında ressamlar köylere geziler düzenleyerek Anadolu insanını ve kùltürünü tuvallerine aktarmışlardır. 1950’li yıllardaki Köycülük hareketi/köy romancılığı kapsamında Türk edebiyatına özgün yerel imgeler kazandırılmıştır. Benzer şekilde ilk dönemlerinden beri Türk sineması yerel ve gelenek kùltüründen yararlanmıştır. Eski ve yeni medya sektöründe de yerel ve gelenek kùltürü ayrıntılı bir şekilde işlenmiş ve işlenmeye de devam etmektedir. Anadolu Rock tarzının kökeninde geleneksel müziğin yattığı sıklıkla dile getirilmektedir. Tekstil, iç mimari gibi tasarım alanlarında gelenek kùltürü unsurlarının temel özgünlük ve yaratıcılık kaynağı olarak değerlendirildiği görülür. Elektronik oyun gibi sanal-dijital teknolojik tasarımlarda gelenek kùltüründen etkili bir şekilde yararlanılmaktadır. Özetle kentli kùltürel yaratıcı sektörler yerel gelenek kùltüründen yoğun bir şekilde beslenmeye devam etmektedir.

Kentlinin yerele gidişi Osmanlı döneminden beri genellikle zorunlu görevlendirmeler halinde gerçekleşmiştir. Cumhuriyet döneminin başlarından itibaren yereli aydınlatma ve kalkındırma amacındaki köy öğretmenleri gibi gönüllü görev alanlar, bu değerlendirmenin dışında tutulmalıdır. Kentli işi gereği yerele geçici olarak gitmiştir. Kentlinin yerele “gönüllü göçü”, sayfiye yerleri bir kenara bırakılacak olursa, son çeyrek asırda yoğunlaşmıştır. Tersine göç olarak tanımlanan bu olgunun yerel gelenek kùltürü ve yaşamı üzerindeki etkileri Türkiye’de henüz ayrıntılı bir şekilde çözümlenmemiştir. Buna karşılık “Postmodern yereller” olarak tanımlanabilecek olan köyün şehirli göçmenleri yerel geleneksel ekolojik bilginin, bağlamın, kùltürün ve yaşamın canlanmasını sağlamaktadırlar. Bu nedenle postmodern köylülerin yerel gelenek kùltürü üzerindeki etkilerinin incelenmesi, bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır.

## 1. Postmodern yerellik ve geleneksel ekolojik bilgi

Modernliğin, modern düşüncenin insanlığı kurtaracağı, dünyanın sorunlarını çözümleneceği ileri sürülmüş, yerel ötekileştirilip belirsizleştirilmiş, modernliğin evrensel kuralları geçerli kılınmaya çalışılmıştır. Buna karşılık özellikle geçen asırda yaşanan savaşlar, kimyasal silah kullanımı, göçler, sağlıksız kentleşme ekonomik krizler dikkate alındığında modernliğin insanlık için beklenen sonuçları vermediği görülmüştür. Modernlik eleştirileri, çevrecilik, sürdürülebilirliği savunan doğal yaşam hareketleri, aşırı tüketim karşıtlığı, insanı, doğayı ve kültürü, tek türülülük yerine çeşitliliği, çoğulculuğu, melezleşmeyi, katılımı ve açıklığı esas alan yeni alternatifler geliştirme taraftarlığı gibi farklı olguların etkisiyle bir izm değil bir durum olarak ortaya çıkan postmodern dönemle birlikte yerel ve yerellik, yerel gelenek kültürü yeniden öne çıkmaya başlamıştır. Postmodern direnişin modernizm karşısında asıl üstünlük kazandığı konu kent olduğu vurgulanırken (Demir, 2001: 72) postmodern yerellerin çözümü kırsalda aramaları dikkat çekicidir. Gelenekten kopuş modernliğin, geleneğin (bu çalışma kapsamında geleneksel ekolojik bağlam, bilgi, kültür ve yaşam) keşfi (veya gelenek duyarlılığı) postmodernliğin belirgin özellikleri olarak belirginleşmiştir. Kitlemel üretim yerine geleneksel ekolojik bilgidan hareketle yeniden üretilebilirlik önemsenir hale gelmiştir. Özellikle 21. asrın başından itibaren modernliğin tapınakları olan büyük kentlerden yerele doğru göçler, dolayısıyla da postmodern yerellik yaygınlaşmaya ve postmodern yereller de çoğalmaya başlamıştır. Burada modernizm gibi postmodernizmin de Batı merkezli dolayısıyla Batı medeniyetinin siyasi, sosyal ve kültürel olarak devamlılığını sağlayan bir yaklaşım olduğunun (Demir, 2001: 86) hatırlatılmasında yarar vardır. Aslında veganlık gibi (Yegen ve Aydın, 2018), postmodern yerellik de modernlik sonrası bir durum ve kimlik olarak değerlendirilebilir.

Bir yandan tüketim ekonomisinin ve toplumunun hızlandığı ve zirveye ulaştığı diğer yandan yerelin kenti (kentin çekirdeğini) tam olarak ele geçirdiği dönem, postmodern yerelliğin de başlangıcı olarak kabul edilebilir. TÜİK verilerine göre 2015 yılına kadar göç alan İstanbul'un bu tarihten sonra göç vermesinin hızlanmaya başlaması (2018 yılında 595 bin kişi İstanbul'dan göç etmiş, göç edenlerin sayısı gelenlerden-385 bin- 210 bin kişi daha fazladır.) postmodern yerellik bu açıdan oldukça anlamlıdır (URL-1). Postmodern yerel adayı olarak kentlilerce yerele yapılan keşif gezileri bir süre sonra kısa dönemli kalırlara dönüşmüştür. Kentle

bağlarının zayıflamasıyla da beyaz yakalıların köye kalıcı göçü başlamıştır. Sanal-dijital teknolojik gelişmelerin getirdiği olanaklar ve pandemi gibi sınırlamaların yarattığı esnek çalışma sistemlerinin yaygınlaşmasıyla postmodern yerellerin sayısı artmaya başlamıştır. Kente göçen yerel yıllarca kentlileşemezken yerele göçen kentliler kısa sürede postmodern yerellere dönüşebilmiştir. Kırsala yönelen kentlinin bu durumunun süreklilik gösterme eğiliminde olmayacağı da savunulmakla (URL-2) birlikte bu durumun gelişerek devam edeceğini gösteren belirtilerin daha anlamlı olduğu söylenebilir. Sonuçta tersine göçün sürekli ve kalıcı olup olmayacağını zaman gösterecektir.

Tersine göçle ilgili olarak “pahalı maliyetlerle tarımsal ve hayvansal üretimden uzaklaşarak tüketiciye dönüşen köylüler, işlenmeyen tarlalar, unutulmuş geleneksel ekolojik bilgi ve kültür, unutulmuş ata tohumları ve hayvan ırkları (genetik kaynaklar), kaçak avcılık, yasa dışı imar düzenlemeleri, ranta açılan zeytinlikler” gibi olguların da bütüncül olarak değerlendirilmesinde yarar vardır. Yine özellikle çeşitli nostaljik, ayartıcı medya içerikleri üzerinden tersine göçün özendirildiği de görülmektedir. Kır yaşamı üzerinden kitlelerin ayartılması yönteminin geçmişte olduğu gibi bugün de sürdürüldüğü gözlenmektedir. Kırsalın kente dönüşmesi, yerelin verimlilik kaynağı olma özelliğini, özgünlüğünü ve çekiciliğini yitirmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle yereli var eden ve canlandıran, verimlilik kaynaklarını arttıran, üretimi ve sürdürülebilirliği destekleyen postmodern yerelliğin yaygınlaştırılması yararlı olabilir. Postmodern yerellik, geleneksel ekolojik bilgi ve kültür temelinde doğal genetik kaynakların korunmasını, canlandırmasını ve geliştirilmesini sağlayabilir.

Tersine göç olarak da tanımlanan kentten yerele/köye göçenler farklılık göstermektedir. Bu tür göçmenler “yeni bir yerleşim amacıyla veya daha önce kırsaldan kente göç etmiş olanların tersine göçlerinden dolayı kentsel alanlardan kırsal alanlara göç eden iç göçmenler (urban-rural migrants)” olarak tanımlanmaktadır (Perruchoud, 2009: 36). Bunların başında kentteki işinden emekli olan ve bir türlü kent yaşamına uyum sağlayamayan eski köylüler gelmektedir. Özellikle yurtdışında emekli olan gurbetçiler sahildeki yazlıklarının yanında kent tarzında villalar yaptırıp belirli sürelerde köylerinde kalmayı, emekliliklerini sakin bir şekilde geçirmeyi tercih etmektedirler. Emekli gurbetçilerin sahil, yurtdışı ve köy arasında üçlü bir yaşam sürdürdükleri görülmektedir. Bu grubun bir diğer bölümünü Türkiye’de emekli olup kışın kentteki evinde yazın da köydeki

yazlığında kalanlar oluşturmaktadır. Bunlar köy ve kent arasında gidip gelen ve “ikili bir yaşam” sürenlerdir. Köyün emekli yeni sakinlerinin evlerinin bahçeleri dışında genellikle tarım ve hayvancılık faaliyetlerinde bulunmadıkları gözlenmiştir. Köyün yeni tüketici kitlesini oluşturan bu kişiler, gençlerinin önemli bir bölümü kente göçen köyü yaşlılar/emekliler yerleşimine dönüştürmektedirler. Söz konusu köy-kent arasında ikili (karma) bir yaşam sürenlere kentte aktif olarak çalışan köy kökenliler de eklenebilir. Bu kişilerin hafta sonlarını ve tatillerini köylerinde geçirdikleri gözlenmiştir. Yeni köylülerin bir diğer grubunu ise daha büyük araziler satın alarak tarım ve hayvancılık faaliyetleri gerçekleştirenler oluşturmaktadır. Bu gruptakiler konvansiyonel tarım ve hayvancılık faaliyetleri yürüttüklerinden geleneksel ekolojik bilgi ve kültürle pek ilgilenmemektedirler. Yine kentte geçinemeyip yerele zorunlu olarak göçenler de bulunmaktadır. Emekliler gibi bu kesim de köyde ekonomik olarak daha düşük maliyetli olarak yaşam sürebileceklerini düşünmüşlerdir. Buna karşılık Kahramanmaraş’ın Kadioğluçiftliği Köyü örneğinde olduğu gibi köyden kente göçüp bir fabrikada asgari ücretli işçi olarak çalışırken köyünde başlatılan modern seracılık ve hayvancılık faaliyetlerinin verimliliğini görüp tersine göçenler de bulunmaktadır (Kara, 2018). Bu çalışmanın araştırma konusunu oluşturan postmodern yereller ise geleneksel ekolojik bilginin, bağlamın, kültürün ve yaşamın peşinde, olan ve doğal/temiz tarım ve hayvancılık faaliyetleri yürütmek amacıyla köye yerleşenlerdir.

Postmodern köylüler arasında kadınların öne çıkması dikkat çekicidir. Özellikle Ege ve Marmara Bölgelerindeki köylere göçen postmodern kadın yerellerin köylü kadınlarını örgütleyerek geleneksel ekolojik bilgi ve kültür temelli üretim ve satış faaliyetleri gerçekleştirdikleri tespit edilmiştir. Yerele kolaylıkla uyum sağlayan girişimci postmodern yerel kadınlar, geleneksel kadın emeği temelinde yerel sürdürülebilir kalkınmanın gerçekleştirilmesinde önemli işlevler üstlenmeye başlamışlardır. Yereldeki kadınları çeşitli şekillerde (birlik, kooperatif vb.) örgütleyen yerelin postmodern girişimci kadın liderleri ulusal ve uluslararası projelerle geleneksel ekolojik bilgi ve kültürün canlanmasını ve yaşatılmasını sağlamaktadırlar.

Bir diğer postmodern köylü grubunu ise orta yaşlı çiftler oluşturmaktadır. Bu gruptakiler kurumsaldan çiftçiliğe veya hayvancılığa geçiş yapanlardan oluşmaktadır. Kısa sürelerle kentten kaçışlarla yerele

alışanlar bir süre sonra kenti terk edip köye yerleşmeyi seçmişlerdir. Postmodern yerellerin önemli bir bölümünün üniversitede döneminde gönüllü olarak yurt içi ve yurt dışında çeşitli çiftliklerde geleneksel ve ekolojik tarım ve hayvancılıkla tanıştıkları görülür.

Kentin plazasından köyün tarlasına göç ederek postmodern yerellere dönüşenlerin beyaz yakalı olarak sahip oldukları modern yaşam alışkanlıklarından önemli bir bölümünü geride bıraktıkları gözlenmektedir. Bununla birlikte postmodern yereller internet, bilgisayar, akıllı telefon ve otomobil gibi kent yaşamından araçları yerelde kullanmaya devam etmektedirler. Yine, sayıları az olmakla birlikte göç edilen yerin geleneksel mimarisine pek benzemeyen kent tarzındaki katlı evlerde yaşayan postmodern yerellere rastlanmaktadır. Bazıları doğal yaşamla uyumlu yaratıcı mimari ürünü konaklama, yemek, çalışma ve eğitim birimlerini içeren ekolojik çiftlikler kurmaktadır. Diğer taraftan göç edilen yereldeki altyapı yetersizliklerinin postmodern yereller açısından gelecekte sorun oluşturabileceği de ifade edilmiştir (URL-2).

Postmodern yerellerle ilgili olarak son dönemde medya içeriği üretiminin ve paylaşımının arttığı gözlenmektedir. Bu içeriklerde (Bu makalenin de temel veri kaynaklarından olan TRT- Yeni Köylü ve Bi' Çiftlik; CNN-Yeşil Doğa yapımları; örnekleminde) sunulan yeni üretim ve tüketim biçimlerinin tüketim karşıtlığı kapsamında yeni yaşam biçimlerini ortaya çıkardığı belirtilmiştir. Bu kapsamda yeni köylünün “(bu yeni tip tüketici) doğaya ve insana karşı sorumluluk ve saygı duyan, tüketim bilinci yüksek, istek ve arzuları ekseninde haz ilkesiyle değil, sınırlı ve sade bir yaşamı benimseyen, geçmiş yaşam bilgilerini edinerek onu yaşatmaya çalışan, kendi ürününü üreterek kendi kendine yeten bir düzen yaratan, huzur ve mutluluğu çok mala sahip olmadan sade ve derin yaşamda, dayanışma ve paylaşma kültüründe bulan özellikler sergilediği” vurgulanmıştır (Özdemir, 2020: 846). Bazı postmodern yerellerin sosyal medya içerikleriyle köyde yaşamının, doğal tarım ve hayvancılık yapmanın, üretim yapmanın zorlukları, bu maceranın sonunun bazen olumlu sonuçlar vermediği konusunda yeni köylü adaylarını uyardıkları da belirlenmiştir.

Köye göçlerin temel nedenleri aynı zamanda postmodern yerelliğin de ortaya çıkışını açıklamaktadır. Hızlı tüketim kültürü ve ekonomisi düzenine karşı geliştirilen hareketlerin ortaya çıkış sebepleri ile postmodern yerelliği yaratan nedenler örtüşmektedir. Erken dönem

çevrecilik akımının da etkisiyle “yavaş yemek, sakin şehir, yavaş turizm, yeşil ekonomi ve yavaş moda” gibi hareketler kentli yaşamda doğmuş ve yereli kapsayacak şekilde yaygınlaşmıştır. Kentteki bu hareketlerin öncülerinin (aktivistlerin) ilk postmodern yereller olduğu söylenebilir. Yavaş, sakin ve yeşil hareketlerinin ortak noktası doğal, organik ve geleneksel sürdürülebilir bir doğa ve yaşamla birlikte geleneksel ekolojik bilgi ve kültürün canlandırılmasını ve yaşatılmasını amaçlamaktadır. Bu hareketlerin savunucuları diğer tersine göçenlerin önemli bir bölümü gibi kırsalı tüketmek yerine doğayla uyumlu temiz üretimi, geleneksel ekolojik bilgi ve kültürü canlandırmayı ve yaşatmayı hedeflemektedirler. Postmodern yerellerin kirletilmemiş toprağın ve çevrenin, sağlıklı ve doğal tohumlarla üretilen tarımsal ve hayvansal verimliliğin peşinde oldukları görülür.

“İşsizlik, güvenlik, yabancı göçmeler, gürültü, hava kirliliği, sağlıksız ortam ve mekânlar, içe dönük yaşam tarzı, kontrolsüz betonlaşma, gecekondulaşma, yeşil alanların tahribatı, çevre kirliliği, aşırı nüfus, kültürel uyumsuzluk, şehrin kalabalığı-keşmekeşliği-pahalılığı, dışlanma ve yabancılaşma, ekonomik kriz, pandemi, şiddet ve suç eylemleri, ekonomik sıkıntılar, yoğunlaşan kent dokusu ve bireysel alanların daralması, hızlı ve düzensiz kentleşme, ailelerin dağılması, kamusal yeşil alan eksikliği, kent yaşamından bezginlik, kültürel uyumsuzluk, madde bağımlılığı, doğal-özgür-sağlıklı yaşam arayışı, deprem (İstanbul için) vb.” kentten yerele göçün temel nedenleri olarak gösterilmiştir. Bunların karşıtları ise postmodern yerelliği yaratan nedenler olarak değerlendirilebilir.

Benzerlikler göstermekle birlikte postmodern yerellerin göçünün “deniz kenarının kentleşmesi (Fethiye’den Arhavi-Dereüstü Köyü’ne göç), denizin yorması üzerine dinlenmek için karaya göç (turistik gemi işletmeciliğini bırakıp köye göçmek), deniz kenarını yabancıların işgal etmesi, ambalajlı ürünlerden bıkmaması, ataların yaşadığı yerlere dönüş, bol oksijenli bir yaşam, temiz hava, kimyasallardan uzaklaşmak, doğal gıda, köyün bolluğu ve kendine yeterliği, çevre aktivistliğini yaşama geçirmek, popüler kültürden uzaklaşmak, alternatif bir yaşam isteği, şehrin üzerine gelişinden kurtulmak, sahte yaşam tarzını (makyajlı, giyim-kuşamlı, arabalı, siteli AVM’li yaşamdan kaçış) terk etmek, doğayla yaşamak, kurumsal hayattan kaçmak, toprakla temas etmek, doğayla buluşmak, tohumla dokunmak, mevsim geçişlerini fark etmek ve deneyimlemek, taştan/kerpiçten yapılmış ekolojik evde yaşamak, kentsel teknolojik

gürültüden doğal sessizliğe geçmek, doğaya zarar vermeden doğayla dostça yaşamak, ataların peşinden gitmek, eski usulü keşfetmek ve yaşamına katmak, kentsel kültürel yozlaşmadan kurtulmak, kentsel kirlenmeden arınmak, unutilan ve dışlanan yerel gelenek kültürünü yaşatmak, ekolojik köy/çiftlik yaratmak, geleneksel tarımda unutilanları geri kazanmak, kendi doğal tohumlarını üretmek, kentin zehirli yaşamından bıkmak, köylülerle birlikte üretmek, yerel sürdürülebilir kalkınmaya katkı sağlamak, geleneksel arıcılık-tarım-hayvancılık yapmak, daha iyi ve ucuz bir yaşam sürmek, kimyasalsız yaşamak, kentin gereksizliklerinden veya gerekliliklerinde kurtulmak, doğal sistemde veya döngüde yaşam sürmek, kendi işinde ve kendi için çalışmak, doğanın çekiciliğine kapılmak, doğada kaybolmak, dingin yaşamak, kentten toprağa dönüp kök salmak ve doğada, doğayla ve doğal unsurlarla yenilenmek” gibi daha anlamlı nedenleri söz konusudur.

Yerelin postmodern yerellere (şehirli göçmenlere) bakışı ilk dönemde mesafeli ve sorgulayıcı, orta dönemde tanımaya ve anlamaya yönelik ve son dönemde ise yardımlaşmaya, iş birliğine, paylaşmaya ve bütünleşmeye dönüktür. İlk dönemde köylülerin (köylülerin adlandırılmasıyla “şehirlilerin, şehirli göçmenlerin) “şehirli bunlar, nasıl olsa köy şartlarına dayanamayıp kaçarlar, ha gitti ha gidecek, bunlar şehirli burada yaşayamazlar” dedikleri postmodern yereller daha sonra köyün “bizim şehirli”sine dönüştükleri görülür. Bu süreçte postmodern yerellerin köylülere “buralı olmaya, birlikte üretmeye geldik, bu topraklarda kök salmaya geldik” şeklindeki sözleri göçtükleri yerlerde kalıcı olduklarını göstermektedir. Bu sürecin kısılması veya hızlanmasında özellikle kolay uyum becerileriyle dikkat çeken kesimler olarak kadınlar ve çocuklar arası ilişkiler öne çıkmaktadır. Postmodern yerelliğin bulunduğu yerlerde etkileşim süreciyle köylü ve şehirli ayrımının belirsizleştiği ve ortadan kalktığı gözlenmektedir. “Bunlar daha köylü, biz modern köylü olduk” şeklindeki yerelin sözü bir taraftan köylü kimliğindeki değişim ve dönüşümü diğer taraftan da postmodern yerelin geleneksel kültür ve yaşamla bütünleşmesini ortaya koymaktadır.

Postmodern yerelin kentten getirdiği bilgi ve teknolojik çözümlerle yerel geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin birleşmesi yereldeki uyumun gerçekleşmesine, gelişmesine ve kökleşmesine katkı yapmaktadır. Nitekim bu birliktelik ve uyum özellikle geleneksel ekolojik bilgi ve deneyimden hareketle “toprağın iyileştirilmesini ve verimliliğinin artırılmasını”



sağlamaktadır. Diğer yandan sözü edilen uyum ve bütünleşme köy ve kent arasındaki ilişkilerinin karşıtlık ve çatışma ekseninde değerlendirilmesi yaklaşımını da belirsizleştirmektedir. Aslında köy ve kent arasında bir çatışma veya karşıtlıktan çok yaratıcı ve verimli bir etkileşimin var olduğu postmodern yerellik kapsamında örneklenmekte ve kanıtlanmaktadır. Postmodern yerellik söz konusu yaratıcı ve verimli etkileşimin gelişmesini ve belirginleşmesini ve yaygınlaştırılmasını sağlamaktadır.

Kente, kent kültürüne ve yaşamına bağlılıkları vb. nedenlerle kırsala göçemeyen veya göçmek istemeyenlerin kenti kırsalın arzulan özellikleri (yavaşlık, sakinlik, doğallık, tenhalık vb.) temelinde değiştirmeye ve dönüştürmeye çalıştıkları da gözlenmektedir. Hobi bahçeleri gibi uygulamalar, bu türden postmodern yerelliğe geçiş sürecindeki kentsel deneyimler olarak değerlendirilebilir.

Diğer yandan kırsaldaki yerleşim birimlerindeki altyapılarındaki gelişmişlik de tersine göçülen yeri belirleyen bir faktördür. Özellikle Ege ve Akdeniz Bölgelerindeki kırsal alanlardaki yerleşim birimleri kent yaşamına yakınlıkları, eğitim ve sağlık gibi altyapı sorunlarının bulunmaması nedeniyle daha çok tercih edilmektedir. Ulaşım imkânlarının gelişmesi de kentten köye göçü yaygınlaştırmaktadır.

Uzaktan veya esnek çalışma sisteminin pandemi dönemi ve sonrasında yaygınlaşması ve kalıcılaşması gibi iş yaşamındaki değişikliklerin de tersine göçü arttırdığı daha önce vurgulanmıştı. Bu konuda “göç edebilen dijital emek ile göç edemeyen analog emeğin ayrıştığı”, bunun da yeni toplumsal sınıfları (postmodern yerellik/yereller gibi; N.Ö.) doğurduğu, bu sınıfların göç ettikleri coğrafyaları kendi alışkanlıklarına göre dönüştürdükleri, yeni göçmenlerin eğitim-sağlık gibi temel ihtiyaçları farklı standartlarda talep etmeleri sonucu özel sektörün yüksek standartta hizmet verecek şekilde kırsal alanda yatırım yapmaya başladığı, bütün bu gelişmelerin de tersine göçü yoğunlaştırdığı, bu yoğunlaşmanın göçülen yeri kente dönüştüreceği, söz konusu kısır döngüden farklı tedbirlerle (yeni kırsal planlama, yerleşim statüleri, daha geniş alanlarda yerleşimin teşvik edilmesi, nitelikli tarım arazilerinin özensiz ve rant odaklı dönüşümünün engellenmesi, kentleşen kır karşısında kırlaşan kentler gibi modellerin geliştirilmesi vb.) çıkılabileceği şeklindeki değerlendirmeler daha yoğun olarak tartışılmaya başlanmıştır (URL-2). Tersine göç, değişen köy, köylerin kentin mahalleleri haline gelişi, karma (köy-kent) yaşam tarzının

yaygınlaşması gibi olgular kırsal ve kent ayrımının belirsizleşmesine neden olmaktadır.

1950'lerde başlayan kırsaldan kente göç, 2000'li yıllarda kentten kırsala göçe dönüşmüştür. Bu süreçte kentlerdeki çekici faktörlerin itici faktörler haline gelmesiyle kentsel yapının kendi içindeki fazlalıkları geri itmeye başladığı veya bu iticilikten etkilenen kentlileri yeni arayışlara yönlendirdiği; bölgesel ve ulusal çalışmalarla sosyo-ekonomik dönüşüme uğrayan kırsal alanların yeni çekim alanları oluşturmaya başlaması sonucunu doğurduğu ifade edilmiştir (İçli, 1998; Güreşçi ve Yurttaş, 2008; Güreşçi, 2010'dan atfen İslamoğlu vd. 75, 79). Bu süreci çeşitli kurumlar projeleriyle desteklemiştir. Örneğin İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nce 1996 yılından itibaren başlatılan İstanbul'dan Tersine Göç Projesi kapsamında tersine göçenlerin ulaşım ve taşınma masrafları karşılanmaktadır. 2007-2011 yılları arasında 25.246 kişi İstanbul'dan göç etmiştir (İslamoğlu vd. 2014: 80). 2005-2008 döneminde tersine en çok göç alan bölgenin Karadeniz (Ordu, Samsun başta olmak üzere), Doğu ve Güney Doğu Anadolu Bölgeleri olması dikkat çekicidir (Yılmaz, 2009: 35-37). Çeşitli şekillerde tersine göçenlere hayvancılık ve tarım alanlarında üretim yapmaları için devlet tarafından teşvikler de sağlanmıştır. Bu gruptakileri işsizlik ve ekonomik sorunlar nedeniyle yerele göçenler oluşturmaktadır.

Buna karşılık postmodern yerellerin kentin beyaz yakalılarında meydana geldiği görülür. Hekim, mimar, öğretim üyesi, gazeteci, televizyoncu, öğretmen, şirket yöneticisi, genel müdür, finans yöneticisi, otel müdürü, holding başkanı, mühendis ve sanatçı gibi farklı mesleklerden gelen beyaz yakalılar kariyerlerinden, makamlarından vazgeçip köylere taşındıkları ve özellikle satın aldıkları bakir araziler üzerinde kendi doğal çiftliklerini kurdukları tespit edilmiştir.

Yeni köylüler "balkonunda uydu çanağı olan, evinin bahçesinde organik kendi sebze ve meyvesini yetiştiren, gezen tavuk besleyen, evinde köy ekmeği yapmaya meraklı, şehirden emekli maaşlı, keyfe keder yaşayan, internette sörf yapan, klimalı evde yaşayan, ütülü kıyafet giyen, kapısında otomobili veya jipi olan, geç uyuyan, bir ayakları şehirde olan, yeni model cep telefonları kullanan, çocukluğunun yaşamına özenen, hem köylü hem de kentli olmanın avantajını yaşayan, hobi için üretim yapan, köyde üretimi olumsuz etkileyen ve yaş ortalamasını yükselten" gibi özelliklerle tanımlanmıştır (Yıldırım, 2022: 193-195). Belirtilen özellikler özellikle

yerelin emekli yeni göçmenlerine aittir. Buna karşılık postmodern yerellerin farklı özelliklere sahip olduğu görülmektedir.

Postmodern yerelliğin ortaya çıkaran olgular kapsamında dünyadaki ve Türkiye'deki çevrecilik, doğal yaşam, temiz tarım ve hayvancılık konusundaki gelişmelerin geçmişinin belirtilmesinde yarar vardır. 1972 yılındaki BM, Çevre Konferansı'nın ve aynı dönemdeki çevrecilik hareketlerinin de etkisiyle çevre koruma konusu 1982 Anayasası'nın 56. Maddesi "herkesin sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama hakkına sahip olduğundan" söz etmekte ve çevreyi geliştirmek, çevre sağlığını korumak ve çevre kirlenmesini önlemek devletin ve vatandaşların ödevi olarak tanımlanmaktadır. Türkiye'de bu konudaki ilk en önemli yasa düzenleme, 1983 yılında çıkarılan 2872 sayılı Çevre Kanunu'dur (Türkiye'deki çevre koruma, organik ve iyi tarım ile ilgili yasal vd. gelişmeler için bkz. Yavuz, 2005: 169-174).

"Kuşların Korumasına İlişkin Paris Sözleşmesi (1966), Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme 1982 (1983'te y.g.: yürürlüğe girdi), Avrupa Yaban Hayatı ve Doğal Yaşam Alanlarının Korunması-Bern Sözleşmesi (1984), Ozon Tabakasının Korunmasına Dair Viyana Sözleşmesi 1985 (1990 y.g.), Akdeniz'de Özel Çevre Koruma Alanlarına İlişkin Protokol (Barcelona, 1988), İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi-Rio 1992 (2003 y.g.), Biyolojik Çeşitlilik Sözleşmesi -Rio 1992 (1996 y.g.), Soyu Tehlikede Olan Yabani Bitki ve Hayvan Türlerinin Uluslararası Ticaretini Denetleme Sözleşmesi (CITES, 1994), Özellikle Su Kuşları Yaşama Ortamı Olarak Uluslararası Öneme Sahip Sulak Alanlar Hakkında Sözleşme-Ramsar Sözleşmesi (1994), Çölleşmeyle Mücadele İçin Birleşmiş Milletler Sözleşmesi (1998), Avrupa Peyzaj Sözleşmesi(2000)" gibi uluslararası sözleşmelere taraf olan Türkiye'de çevrenin korunmasına yönelik olarak çeşitli yasal düzenlemeler gerçekleştirilmiştir. "Mera Kanunu (25.02.1998 tarih ve 23272 sayılı Resmi Gazete), Toprak Kirliliği Kontrolü Yönetmeliği (10.12.2001 tarih ve 24609 sayılı Resmi Gazete), Hayvan Gen Kaynaklarının Korunması Hakkında Yönetmelik (21.06.2003 tarih ve 25145 sayılı Resmi Gazete), Tarımsal Kaynaklı Nitrat Kirliliğine Karşı Suların Korunması Yönetmeliği (18.02.2004 tarih ve 25377 sayılı Resmi Gazete), Su Kirliliği Kontrolü Yönetmeliği (31.12.2004 tarih ve 25687 sayılı Resmi Gazete), Tarım Arazilerinin Korunması ve Kullanılmasına Dair Yönetmelik (25.03.2005 tarih ve 25766 sayılı Resmi Gazete)" bu tür yasal düzenlemelerdendir. Yine Kamu kurum ve kuruluşları tarafında bu

kapsamda “dış ortam havasını ve iklimini koruma, içme ve kullanma suyu, atık su yönetimi, atık yönetimi, toprak ve yeraltı suyunu koruma, biyolojik çeşitliliğin ve peyzajın korunması” gibi alanlarda yatırımlar gerçekleştirilmiştir.

Çevrecilikle ilgili yukarıdaki gelişmelerin yanında organik tarım ile ilgili çalışmalar da postmodern yerelliğin altyapısını oluşturmuştur. Nitekim organik tarım uygulamalarının ilk kez Ege Bölgesi’nde 1984-1985 yıllarında çekirdeksiz üzüm ve kuru incirle “sözleşmeli üretim” kapsamında başlatıldığı görülür. 1990’da organik üretilen ürün sayısı 8, üretici sayısı 313, üretim alanı 1037 hektar iken 2003’te ürün sayısı 174’e, üretici sayısı 13044’e ve üretim alanı da 103190 hektara çıkmıştır. 1990-2003 dönemindeki hızlı değişim ve dönüşüm postmodern yerellik konusundaki bilincin ve farkındalığın ortaya çıktığı dönem olarak tanımlanabilir. Organik tarıma paralel olarak organik hayvancılık da bu dönemde önemli bir gelişme göstermiştir. Ürünlerin iç ve dış piyasalarda satılabilmesi için gerekli olan Tarım ve Köyişleri Bakanlığına bağlı Organik Tarım Komitesi’nin izniyle kontrol ve sertifikasyon hizmeti yürüten firmalar da (Imo, EcoCert-Sa, Etko, Skal, Bcs, Icea vd.) bu dönemden itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır.

Kısa zamanda organik ürün ihracatı Türkiye’nin önemli gelir kaynaklarından biri haline gelmiştir. Türkiye’de organik ürün yetiştiriciliğini geliştirmek amacıyla Avrupa Birliği’nin 2092/91 sayılı yönetmeliği ve IFOAM’ın temel ilkelerini dikkate alınarak 18 Aralık 1994 tarihli ve 22145 sayılı Resmî Gazete’de “Bitkisel ve Hayvansal Ürünlerin Ekolojik Metotlarla Üretilmesine İlişkin Yönetmelik” ile 11.07.2002 tarihli 24812 sayılı Resmî Gazetede “Organik Tarımın Esasları ve Uygulanmasına İlişkin Yönetmelik” yayımlanmıştır. 01.12.2004 tarihinde yürürlüğe giren 5262 sayılı Organik Tarım Kanunu ile “tüketiciye güvenilir, kaliteli ürünler sunmak üzere organik ürün ve girdilerin üretiminin geliştirilmesini sağlamak için gerekli tedbirlerin alınması” amaçlanmıştır. 10 Haziran 2005 tarihinde “Organik Tarımın Esasları ve Uygulanmasına İlişkin Yönetmelik”, AB mevzuatına uygun olarak yenilenmiştir. Bu son yönetmelik “ekolojik dengenin korunması, organik tarımsal faaliyetlerin yürütülmesi, organik tarımsal üretim ve pazarlamanın düzenlenmesi, geliştirilmesi, yaygınlaştırılmasına ilişkin usul ve esasları belirlemekte; her türlü bitkisel, hayvansal ve su ürünleri üretimi ile kullanılacak girdilerin organik tarım metoduna uygun olarak üretilmesi veya temini, orman ve doğal alanlardan

organik tarım ilkelerine uygun olarak ürün toplanması, bu ürünlerin işlenmesi, ambalajlanması, etiketlenmesi, depolanması, taşınması, pazarlanması, kontrolü, sertifikalandırılması, denetimi ile cezai hükümlere ilişkin teknik ve idari hususları” içermektedir. 1992 yılında kurulan şemsiye organizasyon olan Ekolojik Tarım Organizasyonu Derneği (ETO), organik tarım felsefine uygun olarak ilgili aktörlerin (araştırmacı, üretici, işleyici, kontrolör, teknik eleman, ihracatçı) iş birliğinde çeşitli faaliyetler gerçekleştirmektedir.

Özellikle yaş meyve ve sebze ihracatçılarının “EUREPGAP Sertifikası” alma zorunluluğu nedeniyle 8.9.2004 tarih ve 25577 sayılı Resmî Gazete’de “İyi Tarım Uygulamalarına İlişkin Yönetmelik” yayımlanmıştır. Bu yönetmelikle “çevre, insan ve hayvan sağlığına zarar vermeyen bir tarımsal üretimin yapılması, doğal kaynakların korunması, tarımda izlenebilirlik ve sürdürülebilirlik ile gıda güvenliğinin sağlanması” amaçlanmıştır. Türkiye’de de EUREPGAP Sertifikası veren kuruluşlar faaliyete geçmiştir. Diğer yandan 1980 sonrasında özellikle İMF, Dünya Bankası ve AB’nin yönlendirmeleriyle uygulanan neo-liberal politikaların Türkiye tarımını giderek uluslararasılaştırarak çok uluslu tarımsal sanayi ve ticaret şirketlerinin istekleri yönünde bir dönüşüme uğrattığına da işaret edilmektedir (Aydın, 2018: 58).

Postmodern yerellerin yukarıda belirtilen ulusal ve uluslararası gelişmeler konusundaki bilgi belleğini köylere taşıyarak yerelde doğal çevre, temiz tarım ve hayvancılıkla ilgili bilincin ve farkındalığın gelişmesini sağlamamışlardır. Geleneksel ekolojik bilgi ve kültürün uluslararası ve ulusal düzenlemelerle bütünleştirilmesi ise postmodern yerellerin en önemli katkılarından biri olarak değerlendirilebilir. Aslında bütün bu antlaşmalar, kanunlar, yönetmelikler ve düzenlemeler geleneksel ekolojik bilgi ve kültürün korunması, geliştirilmesi ve yerel sürdürülebilir kalkınmanın gerçekleştirilmesine yönelik olduğu, postmodern yerellerin de katkıları özellikle kırsalda belirginleştirilmeye ve yaygınlaştırmaya başlanmıştır.

Postmodern yerelliğin ortaya çıkışında ve yaygınlaşmasında çevrenin, doğal yaşamın korunması ve temiz üretim için faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşları ve yerel yönetimlerin de önemli katkıları bulunmaktadır. “World Wildlife Fund ve Greenpeace; TEMA Vakfı, Türkiye Tabiatı Koruma Derneği, Kırsal Çevre ve Ormancılık Sorunları Araştırma

Derneği (KIRÇEV), ÇEVKO Vakfı, Türkiye Çevre Eğitim Vakfı (TÜRÇEV), Türkiye Çevre Vakfı (TÇV), Çevre Koruma ve Araştırma Vakfı (ÇEVKOR), Tüketici ve Çevre Eğitim Vakfı (TÜKÇEV), Çevre Kuruluşları Dayanışma Derneği (ÇEKÜD), Yeşil Adımlar Çevre Eğitim Vakfı (YAÇED), Doğal Hayatı Koruma Vakfı, Doğa Derneği, ÇEKÜL Vakfı, Buğday Derneği, Deniz Temiz Derneği (TURMEPA) vb.” bu türden ulusal uluslararası sivil toplum kuruluşlarıdır. Postmodern yerellerin bir bölümü bu türden sivil toplum kuruluşlarında görev veya iş birliği yapmışlardır. Diğer yandan başta İstanbul (Sebze Üretim Seferberliği Projesi), Ankara (Kentsel Tarım ve Kırsal Hayatın Güçlendirilmesi Projesi), İzmir (İzmir Tarımı Mobil Uygulaması) ve Balıkesir (BAÇEM) Büyükşehir Belediyeleri olmak üzere pek çok belediye doğal yaşamı korumak, yereli desteklemek ve temiz üretimi geliştirmek amacıyla çeşitli projeleri yaşama geçirmişlerdir.

Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Çiftçi Eğitim Merkezi (BAÇEM) “Biyoteknoloji ve Doku Kültürü Laboratuvarı, Tıbbi Aromatik Bitkiler AR-GE Laboratuvarı ile Eğitim ve Koleksiyon Bahçesi, Distilasyon Ünitesi, Kurutma Tesisi, Üretim Seraları” gibi bölümleri, “Tarladan Hasada Aromaterapi Programı/Festivali, Tıbbi Aromatik Bitkiler Yetiştiriciliği Kursu, Hasat Şenliği/Tarla Günü, Kazdağları ve BAÇEM’de Kozmetik Bitkileri Yürüyüşü, Kazdağları Yaban Mantarları Eğitimi Festivali, Fitovizyon, Doğal Yaşam ve Sağlıklı Ürünler Kongreleri, Geleneksel Tıpta Kalite ve Standardizasyon Çalıştayı, Ekofest, Bayramıç Yerel Ürün ve Yerel Tohum Takas Şenliği vb.” faaliyetleri ve “Sakız Ağacı Projesi, Kazdağı Bal Orman Projesi, Ayvalık Mis Bahçeler Projesi, Aromatik Köy Projesi, Sındırgı Doğal Boya ve Tekstil İnovasyon Merkezi vd.” projeleri ile doğal çevrenin korunmasına, katma değeri yüksek temiz tarımsal ve hayvansal üretimin yaygınlaştırılmasına, dahası yerel kültür ekonomisinin geliştirilmesine önemli katkılar sağlamaktadır (Tanrıkulu, 2022: 181-192; URL-3). Özetle postmodern yerellerin kalıcılığında sivil toplum kuruluşları ile yerel yönetimlerin etkisinin önemli olduğu görülmektedir.

Köylü ile postmodern yerelin etkileşiminde yeni ortaklıklar meydana gelmiştir. Bu ortaklıkların büyük bir bölümü geleneksel ekolojik bilgi, kültür ve yaşantının sürdürülebilirliğini hedeflemektedir. Postmodern yerel ve köylü kırsalda kaybolmak üzere olan geleneksel ekolojik bilgi ve deneyim belleğinin kent-köy aralığında yeni ortaklıklar olarak canlandırılmasını sağlamışlardır. Diğer bir ifadeyle geleneksel ekolojik bilgi ve kültür, postmodern yerel/kentli ile köylüyü bütünleştirmektedir. İki

taraf arasındaki karşılıklı bilgi ve deneyim paylaşımı bu olgunun gerçekleştirilmesini sağlamıştır. Tohum en iyi toprakta saklanır, diyen köylü ile yabancı bitkilerin dahi tohumlarını toplayıp modern tohum bankası kuran postmodern yerel, iş birliği yapmaya başlamıştır. Bu birliktelik kırsal aydınlanmanın ve kalkınmanın da önünü açmıştır. Bu süreçteki çoğunluğu gençlerden oluşan yerli ve yabancı gönüllülerin katkıları mutlaka vurgulanmalıdır. Söz konusu gönüllüler bölgeler ve ülkeler arasında geleneksel ekolojik bilgi ve deneyimin paylaşılmasını sağlamaktadırlar. Örneğin Portekizli ve Alman gönüllüler Çanakkale'nin Cazgırlar Köyü'nde Avustralya'ya özgü spiral tekniğine göre kurdukları aromatik bahçede ürün yetiştirebilmektedir. Gönüllülük hareketlerinin AB fonlarınca da desteklenmesi postmodern yerelliği geliştiren bir diğer olgudur.

Postmodern yerel ile köylü arasındaki bilgi ve deneyim paylaşımının içeriği ve nasıl gerçekleştiği konusu da bu çalışma kapsamındadır. Postmodern yerel, köylüden geleneksel gıda üretimini (şırdan mayasında peynir yapmayı, taze çam kozalağından yoğurt mayalamayı, pestil, turşu, ekmek, zeytinyağı vb. yapımını; mantar toplayıcılığını; yabancı bitki bilgisini), bahçeciliği (meyve ve sebze üretimini), toprağı, tarımı (bağcılık, tahıl ve bakliyat üretimi vb.), hayvancılığı (küçük ve büyükbaş hayvancılık, arıcılık vb.), halk takvimi ve meteorolojisini, geleneksel mimariyi (taş, ahşap ev yapmayı vb.), toplumsal ilişkileri (komşuluk, dayanışma, imecelik, paylaşma, güven vb.), geleneksel kültürü (mani atışmayı, türkü söylemeyi, oyun oynamayı, dans etmeyi, giyim kuşamı, Hıdırellez eğlencesini, deve veya yağlı güreşleri, yayla şenliklerini vb.), yöresel alet kullanma bilgisini, yöresel ticareti (takas yapmak, yerel ölçü ve tartı birimlerini vb.), geleneksel bilgeliği (topraktan gelen toprağa döner; topraktan öğren; doğanın kendi düzeni var onunla uyum içinde yaşa; ihtiyacın kadarına sahip ol; doğa kendini onarıyor, yeniliyor sen de onunla kendini yeniliyorsun; traktör kalır üzerindeki değişir; ürettiklerini diğer canlılarla paylaş, doğa hepimizin vb. sözlerde gömülü bilgeliği), su yönetimini (çomakçı ile yer altı suyu bulmayı, Hıdırlık vb. yerlerin su açısından zengin olduğundan ekim veya yerleşim mekânı olarak seçmek gibi kültürel mekân bilgisini, sulama kanallarından yararlanılmasını, tarla ve bahçe sulama zamanlarını) vd. öğrenmiştir. Köylünün doğa ile etkileşimlerinin ürünü olan geleneksel ekolojik bilgi ve deneyimin belirtilen farklı boyutlarını öğrenmesi postmodern yerelin kırsala uyumunu ve kalıcılığını sağlamış ve sağlamaya da devam etmektedir.

Postmodern yerel ise köylüye “teknoloji kullanımını, temiz tarım ve hayvancılığın önemini ve değerini, ürünlerin katma değeri yüksek bir şekilde değerlendirilmesini, ulusal ve uluslararası iş birliğinin geliştirilmesini ve kurumsallaşmanın çok yönlü faydalarını (birlik, dernek, kooperatif vd.) özellikle de kaybolmakta olan geleneksel ekolojik bilgi, bağlam, kültür ve yaşantının ne kadar değerli olduğunu” uygulamalarıyla gösterdi. Diğer bir deyişle postmodern yerel konvansiyonel tarım ve hayvancılığa, kentsel tüketiciliğe yönelen köylüye yukarıda belirtilenleri de içeren geleneksel ekolojik bilgi ve deneyim belleğinin önemini hatırlattı, değerini ve verimliliğini uygulamalarıyla kanıtladı ve yeni kuşaklara bu belleğin aktarılması için eğitim programları düzenledi. Bazen postmodern yerel atadan gelme tohum ve yöntemlerle modern tarım uygulamalarının (seracılık vb.) birlikte değerlendirilmesini sağladı. Köylerde ata tohumlarının toplanmasına, takas edilmesine ve geliştirilmesine önderlik eden postmodern yereller temiz çevrenin ve üretimin de gelişmesine katkı yaptılar. Yine postmodern yerel kimyasal (gübre, tarım ilacı, hormon, GDO’lu tohum vb.) kullanmaya yönelmiş köylüye yöresel doğal çözümleri (ata tohumu, doğal gübre, zararlılar için ısırgan otu, yumurta kabuğu, defne yaprağı, kül vb. yapılan doğal tarım ilacını, aralıklı-çeşitli ekim tekniğini gibi) hatırlattı. WIPO’nun yaklaşımıyla postmodern yerel kırsal ekolojinin, geleneksel bilginin, folklorun ve doğal genetik kaynakların kültürel ekonomik açıdan değerinin ve verimliliğinin köylü tarafından anlaşılmasını sağladı. Özellikle köylü kadınlarının eğitimi ve bilinçlendirilmesi, gençlerin kendi geleneksel bilgi ve kültürlerini tanımlarının sağlanması, temiz çevre ve doğal gıda üretiminin yaygınlaştırılarak yöresel refahın artırılması postmodern yerellerin organizasyon bilgi ve deneyimleri sayesinde gerçekleşmeye başladı. Postmodern yereller köylerde el değmemiş veya konvansiyonel tarımla kirletilmemiş topraklarının ve atıkların değerlendirilmesine ve doğayla dost teknolojinin kullanılmasına öncülük etmişlerdir. Özetle postmodern yereller bilgi ve deneyimlerini paylaşarak göçtükleri köyleri “ekolojik köylere” dönüştürmeye başlamışlardır.

Postmodern köylüler yerelde geleneksel ekolojik bilgi ve kültürün canlandırılması kapsamında geleneksel ekolojik tarım ve hayvancılığın yanında özellikle halk mutfağı ve halk hekimliği alanlarında etkili oldukları gözlenmektedir. Modern teknolojik tarım ve hayvancılığın yaygınlaşması nedeniyle geleneksel ekolojik tarım ve hayvancılıkla ilgili bilgi ve deneyim belleği kuşak değişikliklerinin de etkisiyle köylerde yok olmaya başlamıştır.



Özellikle kente göç ve konvansiyonel tarım faaliyetlerinin de etkisiyle geleneksel tohumlar, tarım teknikleri, yaklaşımları, yöntemleri ve ürün çeşitliliği ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Gıda kaynaklarındaki değişimlere paralel olarak yöresel mutfak geleneğinin tadı kaybolma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Yöresel bitki bilgisi ve mutfak geleneğindeki çözümler halk hekimliğinin de zayıflamasına neden olmuştur. Postmodern yerellerin çabalarıyla ilgili geleneklerin canlanmaya başladığı gözlenmektedir. Bilhassa yöresel bakım ve onarım ürünlerinin sadece yerelde değil kentlerdeki lüks mağazalarda oldukça rağbet gördüğü gözlenmektedir.

Genetik kaynaklar yerelin temel geçim kaynaklarını oluştururken geleneksel kültürü de biçimlendirmektedir. Yereldeki bitki ve hayvan yapısı geleneksel ekolojik bilgi belleğinin önemli bir bölümünün temelini oluşturur. Yörenin endemik bitkileri ve hayvan ırkları geleneksel bilgi ve kültürel geleneklerin temel kaynağıdır. Dolayısıyla geleneksel tarım faaliyetlerinin yanında hayvancılık da geleneksel ekolojik bilgi faaliyetleri kapsamında değerlendirilmektedir. Postmodern köylülerden bazılarının geleneksel tarım ve hayvancılığı bir arada yürüttükleri görülür. Postmodern köylüler özellikle keçi ve at çiftlikleri kurarak geleneksel ekolojik hayvancılık yapmaya başlamışlardır. Sayıları az olmakla birlikte yerelin şehirli göçmenlerinden bazılarının postmodern çobanlara dönüştüğü de gözlenmektedir.

Postmodern yereller, geleneksel tarım ve hayvancılık temelinde üretilen yöresel ekolojik/doğal ürünlerin yerel, ulusal ve uluslararası ölçekte değerlendirmesini sağlamaktadırlar. Yerel, doğal, geleneksel, organik, ekolojik vb. çekiciliklerle büyülenen ürünlerin e-ticaret kapsamında oluşturulan bilinçli doğal-ekolojik-organik ürün meraklılarına/tutkunlarına kolaylıkla ulaştırıldığı tespit edilmiştir. Sanal ağlarda ekolojik ortaklıklar oluşmaya başlamıştır. Ekolojik tarım ve hayvancılık yapan postmodern yereller oluşturdukları “temiz gıda ortaklık ağları” ile ürünlerini kolaylıkla satabilmektedir. Dolayısıyla postmodern yerelin yarattığı söz konusu “temiz gıda ortaklık ağları” yereldeki temiz tarım ve hayvancılığın sürdürülebilirliği açısından oldukça önemlidir. Ürünlerin değerlendirilmesinde ortaklık ağlarının (kentli temiz gıda tüketicileri veya tutkunlarının), içinde haftalık ve mevsimlik ürünlerin yer aldığı e-paket satışlarının, özellikle de son dönemde yaygınlaşan doğal ürün pazarlarının önemli olduğu görülür. Küçük ölçekli üreticiler için

sertifikasyon maliyetlerinin düşürülmesinin sertifikalı ürün üretimini ve tüketimini, dolayısıyla eko-köylerin sayısını arttıracak sıklıkla dile getirilmektedir. Özetle geleneğin postmodern üreticileri ve meraklıları/tüketicileri sanal-dijital teknolojik bağlamda buluşarak geleneksel ekolojik bilgi ve kültürü dolaylı olarak canlandırmaya devam etmektedirler.

Organik, temiz, doğal, kimyasalsız ürün vb. başlıklar altında yeni bir piyasa oluşmaktadır. Postmodern yerelliğin bir nedeni ve sonucu olan bu piyasa sadece yerelde değil kentte de önemli bir girişimcilik alanı ve sektörü haline gelmiştir. Kentte sağlıklı gıda, bakım ve giyim kuşam mağazaları açılmaya, doğal yaşam ve bakım klinikleri ve kursları düzenlenmeye başlamıştır. Kentlilerden oluşan sanal topluluklar ve siteler doğal beslenme ve yaşam tarzını yaygınlaştırmaktadır. İnternette kentli ve yerel kökenli pek çok sitede “doğal, organik, glütensiz, sağlıklı, sertifikalı, fermente, el yapımı, organik, saf, bitkisel, taze, fonksiyonel, vegan, katkısız, koruyucusuz, mevsimlik, ilaçsız, geleneksel vb.” başlıklı ürün satışı yapılmaktadır. Son dönemde “doğal kolajen olarak kemik iliği, ceviz, zeytinyağı, sarımsak, sirke, glutensiz ekmek, yaban mersini, aronya, bitki çayları, bakliyat filiz ve unu, kara mürver, deniz börülcesi, kaya kuruğu, şevketibostan, keten tohumu, keçi peyniri, sarı kantaron yağı, fermente elma sirkesi, lavanta yağı, keçiyoynuzu özü, aronya kurusu, elma lifi tozu, siyah fasulye, kinoa, karabuğday, kenevir tohumu yağı, badem unu, böğürtlen, kaya tuzu, manda yoğurdu vb.” ürünlerin oldukça rağbet gördüğü belirlenmiştir. Sağlıklı yaşam ve yemek guruluğu, temiz/fonksiyonel gıda uzmanlığı gibi yeni meslekler ortaya çıkmaktadır.

Burada “organik tarım, biyolojik tarım, ekolojik tarım ve doğal tarım” alanlarındaki karmaşıklığa veya ayartmalara da dikkat çekilmelidir. Pazarda, manavda, markette ve yol kenarlarında “organik” diye veya etiketiyle satılan ürünlerin büyük bir bölümünün organik olmadığına dikkat çekilmiş; konvansiyonel endüstriyel tarıma bir alternatif bir üretim modeli olarak organik tarımın insan sağlığını, çevreye ve toprağı koruyan bir üretim sistemi olduğu, üretim sürecinin izlenerek sertifikalandırıldığı” vurgulanmıştır. Tarım alanlarının dünyada %2’sinde, Türkiye’de de %3’ünde organik tarım yapıldığı kaydedilmiştir. Türkiye’de 2018 yılında 79.563 organik tarım üreticisinin bulunduğu, bunların da 213 çeşit organik ürün ürettikleri, tüketici kitlesinin de organik pazara katılan bir üretici gözlemine göre, genellikle kronik hastalar (%50), hamile ya da bebeği olan

anneler (%25) ve bilinçli tüketicilerden (%15) oluştuğu ifade edilmiştir. Organik tarımın ilkeleri arasında “geçmiş bilgilerin ve geleneksel tarım sistemlerinin önemini fark etmek, bu bilgileri korumak ve yararlanmak; uygun toprak işleme, yeşil gübreleme, hayvansal gübre ve kompost gibi kültürel, biyolojik ve mekanik yöntemler kullanarak toprak verimliliğini ve biyolojik aktivitesini uzun dönemde korumak ve artırmak; üretim birimi içinde ve çevresinde tarımsal ve doğal çeşitliliği korumak vb.” de bulunması geleneksel ekolojik bilgi ve kültürün önemini ortaya koymaktadır. “Lezzetli, sertifika garantili, sağlık risklerini azaltıcı, toprağı, su kaynaklarını ve hayvan sağlığını koruyucu, araştırmacı ve yenilikçi, kırsal nüfusu ve yerel çeşitliliği koruyucu, GDO'lara karşı oluşu”, organik ürün tüketiminin temel nedenleri olarak gösterilmiştir (Organik tarım hakkında ayrıntılı inceleme için bkz. Yıldırım, 2022: 210-219). Organik üretimle “geçmiş, geleneğı olan, sosyal, kültürel ekonomik süzgeçlerden süzülerek bin yıllara varan alt bilgi ve genetik hafıza saklanır ve aktarılır” (Yıldırım 2022: 219) şeklindeki ifadelerle geleneksel ekolojik bilgi ve kültürün organik üretimin temeli olduğu vurgulanmaktadır. Bu nedenle organik üretim yapan postmodern yerellerin geleneksel ekolojik bilgi ve kültürü önemsedikleri görülür.

Postmodern yerellerin genellikle göç ettikleri köylerle bağlarının güçlü olduğu görülür. Özellikle postmodern kadın yereller köylü kadınları çeşitli birlik veya dernekler etrafında toplayıp çeşitli projeler gerçekleştirdikleri tespit edilmiştir. Nitekim inşaat mühendisi olarak çalışma yaşamını Antalya'da geçiren Süheyla Doğan emekliliğı sonrasında 2002 yılında yerleştiğı Çanakale'nin Ayvacık İlçesinin Nusratlı Köyü'nde Nusratlı Köyü Kültür Turizm ve Dayanışma Derneğı'nin kurulmasına öncülük etmiştir. Bu dernek kapsamında çeşitli projeler (Turizm Kalkınma Projesi, Atık Yok Projesi vb.), geleneksel bilgi atölyeleri, tohum takas şenliklerine katılım gibi etkinlikler gerçekleştirilmiştir. Güney Marmara Kalkınma Ajansı hibesiyle köyün âtil durumdaki okulu onarılıp çeşitli eğitimlerin (turizm, hijyen, iletişim, servis vb. konulardaki eğitimler) verildiğı ve doğal ürünlerin pazarlandığı bir merkeze dönüştürülmüştür. Bu dernek ve merkez aracılığıyla köyün unutulmuş yemek tarifleri canlandırılmış, eski ve yeni ürünler (gül topu, kantaron yağı, zambak ve gül reçeli, gelincik ve gül şurubu, merhemler, kekik yağı ve suyu; tarhana, peynir, erişte, zeytin, zeytinyağı, börek, salça; el işlemleri vb.) hazırlanıp satılmaya başlanmıştır. Bu merkezde doğal yün boyaları, kırkyama, zeytin sabunu, geleneksel mutfak vb. ile ilgili atölye çalışmaları

gerçekleştirilmiştir. 2012-2014 döneminde AB projesi olarak beş ülkenin (İtalya, Romanya, Yunanistan, İngiltere ve Türkiye) iş birliğiyle yaşama geçirilen Atık Yok-No Waste başlıklı proje kapsamında özellikle yöredeki atık üretmeme ve değerlendirme ile ilgili geleneksel bilgi ve deneyimler tespit edilmiş ve bugüne uyarlanarak canlandırılmıştır. “Kimyasallara karşı doğal temizlik atölyesi-karbonat, sabun, limon tuzu, Arap sabunu; naylon torbaya karşı kese kâğıdı atölyesi” gibi geleneksel bilgi atölyeleri de bu merkezde düzenlenmiştir. Bu derneğin faaliyetleri arasında “hibrit tohuma karşı yerel-yadigâr tohumun korunması, tohum takas şenliklerine katılım ve yerel tohumların paylaşılması” da bulunmaktadır. Adı geçen dernek tarafından gençlere yönelik olarak düzenlenen doğal gıda atölyesinde fast food yerine geleneksel gıda üretimi (tarhana, erişte, reçel, pekmez yapma), tıbbi ve aromatik bitki toplama konularında eğitimlerin verilmesinin (Doğan, 2022: 193-208) yörede kuşaklar arası yaratıcı etkileşimi de güçlendirdiği söylenebilir.

Kandıra’daki Nar’ın Çiftliği de postmodern yerellik kapsamında kadın girişimciliğinin yöresel kalkınma için önemini ortaya koymaktadır. Emekli bir kimyacı olan Nardane Kuşçu Kandıra’nın Kıncılı Köyü’nde Narköy adlı eğitim odaklı sürdürülebilir turizm merkezi ve organik tarım çiftliği kurmuştur. Yaşamının ilk döneminin geçtiği Ceyhan’da ninelerinden geleneksel ekolojik bilgi ve kültürü öğrenen Nardane Kuşçu, çiftliği kurarken orada bir “masal evi” toplamayı hayal etmiş olması geleneksel ekolojik bilgi ile kültür arasındaki birlikteliğin kanıtı olarak değerlendirilebilir. Nar çiftliğinde eğitim ve danışmanlık faaliyetleri (Sanat Atölyesi Ecoprint, Peynir ve Ekmek Atölyeleri, Ormandan Dersler Yürüyüşü vb.) düzenlenmektedir. Bu çiftliği temel faaliyet alanlarını organik tarım, geleneksel gıda üretimi ve yemek aktiviteleri oluşturmaktadır. Bu çiftlikteki “küresel düşün, yöresel hareket et” felsefesine uygun olarak doğa dostu ahşap ve çelikten imal edilen otel ve lokantasının konuklarına doğal kahvaltılıklar (organik domates, yöresel baharatlarla tatlandırılmış sızma zeytinyağı, ev yapımı zeytin, peynir ve tereyağı, böğürtlen ve domates reçelleri, erik marmeladı, mevsimine göre ballı karpuz pekmezli fındık ezmesi, ev yapımı organik ekmekler, organik yumurta, ev yapımı börek ve kurabiler vb.) ve yöresel yemekler (kıtır ve yoğurtlu ev erişteleri, organik bulgur pilavı, organik sebzelerden yapılmış mücver, vejeteryan ve etli güveç, zeytinyağlı sebze yemekleri, yabani sıcak ve soğuk ot salataları, tahıllı ve sebzeli organik salataları vd.) sunulmaktadır. Sürdürülebilirliğin esas

alındığı Nar Çiftliği'nde gönüllülerin yanında yörenin insan ve organik ürün kaynakları için olanaklar yaratılmaktadır. Nar Çiftliği'nin kuruluşunda Nardane Kuşçu ile eski köylü Şaban Aga (Kan) arasındaki bilgi ve deneyim alışverişi bir taraftan yerelin kalıcılığını, diğer taraftan da kırsal kalkınmanın gerçekleştirilmesini sağlamaktadır (URL-4).

Postmodern yerellerin geleneksel ekolojik bilgi ile geleneksel kültür, dolayısıyla GEB kökenli inanış ile uygulamaların ve kültürel mekanların canlanmasını da sağladıkları gözlenmektedir. GEB ile bu tür çalışmaların geleneğin temsilcilerinin belirsizleşen konumlarını yeniden kazanmalarını sağladığı ileri sürülebilir. Geleneksel ekolojik bilginin değerinin belirginleşmesiyle birlikte özellikle yaşlı gelenek temsilcilerinin ana bilgi ve referans kaynağı olma özelliklerini yeniden kazanmaya başladıkları gözlenmektedir. Bu kapsamda geleneksel ekolojik bilgi ile ilgili derleme ve bellek oluşturma çalışmaları daha da önemli hale gelmiştir. Nitekim 2020-2022 döneminde TÜBİTAK tarafından desteklenen 41 farklı lokasyonda 187 kaynak kişi ile görüşülerek gerçekleştirilen “Kaz Dağları Çevresindeki Kırsal Yerleşmelerde Geleneksel Ekolojik Bilginin Yansımaları” gibi projeler, bu açıdan oldukça değerli hale gelmektedir (Yolcu, 2022: III-VI).

Yine postmodern yerellik özellikle endemik ve aromatik bitkiler etrafında eko-kültür turizminin gelişmesine de katkı sağlamaktadır (Kazdağı örnekleme için bkz. Çetin ve Hamzaoğlu, 2022: 157-176). Diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de kitle turizminin verimsizliğinin ortaya çıkmasıyla birlikte gastronomi turizmi, eko-kültür turizmi gibi alternatif turizm türlerinin gelişmeye başladığı görülmektedir. Yerel sürdürülebilir kalkınmanın gerçekleştirilmesi açısından bu durum oldukça önemlidir. Eko-kültür turizminin doğanın, temiz tarım ve hayvancılığın, geleneksel ekolojik bilgi, bağlam, kültür ve yaşamın sürdürülebilirliğini sağlayacak şekilde değerlendirilmesi akılcı bir yaklaşım olacaktır.

Postmodern yerelliğin de etkisiyle geleneksel ekolojik bilgi ve kültürün tescil ve markalaşma süreci hızlanmıştır. Bu süreçte “kent markaları, uluslararası ve ulusal kurum ve kuruluşlar, coğrafi işaretler ve geleneksel ürün adı, geleneksel tamamlayıcı/alternatif tıp (GETAT/TAT), geleneksel yöresel ürün ticareti, yavaş-pozitif-yeşil hareketleri, eko-kültür turizmi, yöresel ürün festival-şenlikleri/fuarları, kültürel yaratıcı endüstriler” gibi farklı dinamiklerin etkili olduğu görülmektedir. Geleneksel

ekolojik bilgi ve kültürün markalaşması kapsamında “endüstrileştirme, metalaştırma, popülerleştirme, kiteselleştirme, bağlamsızlaştırma, romantikleştirme, ticarileştirme, değersizleştirme, yapaylaştırma, sahteleştirme, yerelleştirme, gelenekselleştirme, folklorlaştırma, fosilleştirme, otantikleştirme, parodileştirme” gibi farklı türden olgularla karşılaşmakta ve özellikle şahsına münhasır koruma tedbirleriyle etkili çözümler üretilmeye çalışılmaktadır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Özdemir, 2022: 25-58). Postmodern yerellerin beyaz yakalıktan gelen bilgi ve deneyimlerini yeni yurtlarında geleneksel ekolojik bilgi kökenli ürünlerin tescil edilmesinde ve markalaşmasında kullanmaları oldukça önemlidir. Nitekim postmodern yerellerin yetiştikleri ve ürettikleri ürünleri özellikle sanal ağlar aracılığıyla “markalı” ürünler (postmodern yerellerin genellikle tüketim toplumunun markalı ürün tüketimine karşı oldukları burada hatırlatılmalıdır) dönüştürerek değerlendirdikleri görülmektedir. Bu ürünleri talep edenlerin de üretkenlerle benzer görüşlere ve tutumlara sahip olmaları dolaylı olarak postmodern yerelliği yaygınlaştırmaktadır. Diğer yandan bu çalışmayla son çeyrek asırda yereldeki kültürel ekonomik değişim ve dönüşümlerin boyutları da çözümlenmiştir. Bir köylünün postmodern yerellere yönelik “Bunlar daha köylü, biz modern köylü olduk” sözleri kırsaldaki değişim ve dönüşümleri özetlemektedir.

## Sonuç

Bu çalışma öncelikle köy ve kent arasındaki yaratıcı etkileşimin gücü ve farklı boyutları hakkında farkındalık oluşturmaktadır. Söz konusu etkileşimin tarihsel, toplumsal, kültürel ve siyasal yanları örnek verilerle bu makalede açıklanmıştır. Özellikle Cumhuriyet dönemindeki köy, köylü ve gelenek kültürü ile ilgili çalışmalar ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir. Tersine göçün temel nedenlerinden olan 1950 sonrasındaki kırsaldan kente göç olgusuna da bu çalışma kapsamında değinilmiştir.

Bu yayının temel kapsamını oluşturan kentten kırsal göçün nedenlerinin göçenlere göre çeşitlilik gösterdiği ortaya konulmuştur. Kentten kırsala göçenler arasında “yurt içi ve yurt dışından emekli olanlar, kentte geçinemeyip göçenler, seracılık gibi yeni işlerle uğraşmak için gelenler, kitlesele tarım veya hayvancılıkla uğraşan girişimciler vb.” dışında postmodern yerellerin de bulunduğu bu çalışmayla vurgulanmıştır. Postmodernliğin getirdiği bir durum olarak postmodern yerellik ve bir kimlik olarak postmodern yerel ortaya çıktığı, bu araştırmayla ortaya

konulmuştur. Bu yayının temel amacını ise postmodern yerellik ve yereller ile geleneksel ekolojik bilgi, bağlam, kültür ve yaşantı arasındaki ilişkinin tartışılması oluşturmıştır. Sonuçta postmodern yerellik ve yerel ile geleneksel ekolojik bilgi ve kültür arasında güçlü bir bağın bulunduğu örnek verilerle açıklanmıştır. Geleneksel ekolojik bilgi ve kültür postmodern yerelliğin temelini oluşturduğu, bu tartışmada belirginleşmiştir. Diğer taraftan yerelde geleneksel ekolojik bilgi ve kültürün canlandırılması ve değerlendirilmesinde postmodern yerellerin etkili olduğu tespit edilmiştir. Yine kenti eski beyaz yakalılarından oluşan postmodern yerellerin kentsel bilgi ve deneyim belleğini, olanaklarını geleneksel ekolojik bilgi ve deneyim belleği ile bütünleştirerek yerel sürdürülebilir kalkınmanın gerçekleştirilmesini sağladıkları görülmüştür. Pek çok çabaya karşılık bir türlü gerçekleştirilemeyen kırsal kalkınma ve köylünün aydınlatılması konusu postmodern yerellerin çabalarıyla gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Postmodern yereller sadece ekolojik tarım ve hayvancılıkla ilgili geleneksel bilgi belleğinin değil geleneksel kültürün ve yaşamın canlandırılmasına da rehberlik ettikleri, örneklerle bu yayında ortaya konulmuştur.

Özetle bu çalışmayla geleneksel ekolojik bilgi ve kültürden, doğal genetik kaynaklardan hareketle yerel kültür ekonomisinin geliştirilmesinde, istihdamın yaratılarak kente göçün önlenmesinde ve tersine göçün artmasında dolayısıyla yerel sürdürülebilir kalkınmanın gerçekleştirilmesinde ve refahın yükseltilmesinde postmodern yerellerin katkılarının önemli olduğu belirlenmiştir. Postmodern yereller şimdiden yöresel geleneksel ekolojik bilgi, bağlam ve kültür ile genetik kaynakları “yöresel hazineler” haline getirerek 21. asrın “postmodern yaşayan insan hazinelerine” dönüşmeye başlamışlardır.

## Kaynaklar

- Aydın, Z. (2018). Çağdaş Tarım Sorunu ve Yeni Köylülük. *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 43 (Nisan): 43-63.
- Barkan, Ö.L. (1980). *Türkiye’de Toprak Meselesi Toplu Eserler: I.* Gözlem Yayınevi.
- Başa, Ş. (2007). *Köy Yönetimi, Toplum Kalkınması ve Köykent Yaklaşımı.* (Bu yazı Birgül A. GÜLER’in yönlendirmesiyle TODAİE’de yüksek lisans öğrencilerine sunulmak üzere 2007 yılında hazırlanmıştır.), Ankara.

- Çetin, T. ve E. Hamzaoğlu (2022). Kazdağı'nda Nadir Bitkiler ve Botanik Turizmi. (Ed. M.A. Yolcu). *Kaz Dağları ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*. Paradigma Akademi Yayınları: 157-176.
- Demir, Y. (2001). *Modernizmden Postmodernizme Geçiş Sürecinin Dinamikleri*. T.C. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Doğan, S. (2022). Doğa Koruma Mücadelesinde Geleneksel Ekolojik Bilginin Önemi: Nusratlı Köyü "Atık Yok Projesi" Örneği. (Ed. M.A. Yolcu). *Kaz Dağları ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*. Paradigma Akademi Yayınları: 193-208.
- Faroqhi, S. (2001). *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?* (Çev. Z. Altok). TVYY.
- Güreşçi, E. (2010). *Türkiye'de Kentten Köye Göç Olgusu*. Doğu Üniversitesi Dergisi, 11 (1): 77-86.
- Güreşçi, E. ve Z. Yurttaş (2008). *Kırsal Göçün Nedenleri ve Tarıma Etkileri Üzerine Bir Araştırma: Erzurum İli İspir İlçesi Kırık Bucağı Örneği*. Tarım Ekonomisi Dergisi, 14(2): 47-54.
- İçli, G. (1998). Denizli İline Göç Eden Ailelerin Eğitime Bakış Açıkları. *4. Ulusal Sınıf Öğretmenliği Sempozyumu*, 15-16 Ekim, Denizli.
- İnalçık, H. (1996). Köy, Köylü ve İmparatorluk. *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*. İstanbul: 1-14.
- İslamoğlu, E. S. Yıldırım alp ve A. Benli (2014). *Türkiye'de Tersine Göç ve Tersine Göçü Teşvik Eden Uygulamalar: İstanbul İli Örneği*. İktisat Dergisi, C.3, S.1: 68-93.
- İslamoğlu, H. (1991). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*. İletişim Yayınları.
- Kahyaoğlu, S. (2022). Kaz Dağı Tahtacı Türkmenlerinde Doğaya Bakış ve Edremit'te Geleneksel Arazi Kullanımı. (Ed. M.A. Yolcu). *Kaz Dağları ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*. Paradigma Akademi Yayınları: 149-156.
- Kara, H. (2018). Bir Tersine Göç Örneği: Kadıoğlu Çiftliği Köyü (Kahramanmaraş). *Social Sciences Studies Journal*, V.4, Issue.26: 5546-5560.



- Örmecioglu, H.T. (2019). Cumhuriyetin İlk Yıllarında Köycülük Tartışmaları ve Numune Köyler. *Bellekten*, C.83, S.297: 729-752.
- Özdemir, B. ve İ. Arslan (2013). 'Orda Bir Köy Var Uzakta', 19.Yüzyıl Osmanlı Köy Toplumunda Sosyo-Kültürel İlişkiler ve Değişim: Balıkesir Örneği. *International Journal of Social Science (IASSS)*, V.6, I.3, March: 21-32.
- Özdemir, N. (2017). *Kültür Bilimi ve Yönetimi*. Grafiker Yayınları.
- Özdemir, N. (2021). Âşıklık Geleneği ve Kültürel Patronajlık. (Ed. S.S. Yılmaz, H. Çelikten ve E.K. Çelikten). *Doğan Kaya Armağanı C. 2*. Step Ajans Matbaacılık: 1023- 1066.
- Özdemir, N. (2022). Geleneksel Ekolojik Bilginin Markalaşması. (Ed. M.A. Yolcu). *Kaz Dağları ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*. Paradigma Akademi Yayınları: 25-58.
- Özdemir, Ş. (2020). Tüketim Karşıtı Yeni Yaşam Biçimi Köye Dönüşün Medya Sunumu: Yeni Köylüler Örneği. *Erciyes İletişim Dergisi*, C.7, S.2: 833-852.
- Özel, O. (1986). *XV-XVI. Yüzyıllarda Anadolu'da Kırsal (Zirai) Organizasyon: Köylüler ve Köyler*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Perruchoud, R. (Ed.). (2009). *Göç Terimleri Sözlüğü*. IOM Uluslararası Göç Örgütü, (Çev. Ed. B. Çiçekli). Cenevre.
- Singer, A. (1996). *Kadılar, Kullar ve Kudüslü Köylüler*. (Çev. S. Bulutsuz). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tanrıkulu, N. (2022). Balıkesir Çiftçi Eğitim Merkezi (BAÇEM) ve Kaz Dağları Çevresindeki Projeleri. (Ed. M.A. Yolcu). *Kaz Dağları ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*. Paradigma Akademi Yayınları: 181-192.
- URL-1:<https://www.trthaber.com/haber/yasam/tersine-gocu-tercih-edenler-artiyor-434543.html>.
- URL-2:<https://www.milliyet.com.tr/emlak/mimarlik/pandemide-kentten-kirsala-goc-6443530>
- URL-3: <https://bacem.com.tr/>
- URL-4: <http://www.narkoy.com/>

- Yavuz, F. (Ed.). (2005). *Türkiye’de Tarım*. Tarım ve Köyişleri Bakanlığı.
- Yegen C. ve Aydın, O. B. (2018). Postmodern Bir Kimlik Olarak Veganlık Ve Bir Çevrimiçi Vegan Ağının Analizi. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 28, 91-114.
- Yıldırım, A.E. (2022). *Üretme Tüket.* (2.Baskı). Sia Kitap Yayınları.
- Yolcu, M.A. (2022). *Kaz Dağları ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*. Paradigma Akademi Yayınları.

## İdris Coban: A Master Who Sustains Felt-Making Tradition in Balıkesir

İdris Çoban: Balıkesir’de Keçecilik Geleneğini Sürdüren Bir Usta

H. Nurgül Begiç<sup>1</sup>

### Abstract

Felt-making has a long history in Turkey going back to nomadic times in Central Asia before the Turks settled permanently in Anatolia. For centuries, master craftsmen have practiced their skills, passing them on to younger generations and ensuring that the chain of traditional felt-making remained steadfast and unbroken. Due to industrialization, factory-made felt has affected the making of handmade felt profound, causing a steep decline, as master craftsmen shut down their ateliers in the face of overwhelming competition from industrialized mass-production. Nevertheless, despite this deterioration, a few master craftsmen have continued to make felt by hand. This paper documents the work of one of them, namely, İdris Coban from Balıkesir, an inland city of over 300,000 inhabitants, and the capital of the eponymous province.

**Keywords:** Traditional, master, wool, felt, Balıkesir.

### Öz

Toplumsal yaşamda önemli işlevler üstlenen, üretimi özel ustalık gerektiren ve uzun yıllar talep görmesi nedeniyle sürdürülen faaliyetler ayrı bir meslek kolu olarak geleneksel hale gelmiştir. Geleneksel mesleklerin dönemin ihtiyaçlarını karşılamaındaki etkisi, sürdürülmesi bağlamında diğer kuşaklara aktarılmasındaki kurallar, üretimlerinin toplumda bulunduğu karşılık, onun yaşamla iç içe geçmesine ve toplumun kültürel zenginliklerine eklenmesine neden olmuştur. Türk kültüründe Orta Asya’dan Anadolu topraklarına aktarılarak gelmiş geleneksel el sanatlarımızdan birisi olan Keçecilik, toplumsal yaşamdaki işlevselliğine bağlı olarak tarihsel süreçte her zaman var olmuştur. Keçecilik Anadolu topraklarında Ahilik kurumunun çatısı altında ayrı bir meslek dalı olarak uzun yıllar varlığını sürdürmüştür. Bu dönemde ustaların yetiştirilme süreçleri, mesleğin sürdürülmesi ve geleneğin diğer kuşaklara aktarılmasındaki uygulamalar geleneksel özelliğini kazanmasında önemli olmuştur. Sanayi devrimi ile seri üretimin artması, tekstil ürünlerinin çeşitlenmesi ve kentleşmenin getirdiği yeni yaşam biçimi Keçeciliği olumsuz etkilemiştir. Bu olumsuz gelişmeler karşısında keçe ustalarının birçoğu atölyelerini kapatmak zorunda kalmıştır. Bu zorluklara rağmen Anadolu’da az sayıda da olsa geleneksel keçe ustası günümüzde üretimlerini sürdürmeye çalışmaktadır. Bunlardan birisi de Balıkesirli geleneksel keçe ustası İdris Çoban’dır. Bu çalışmada, ustanın atölyesi, ürünleri ve meslek yaşamı incelenip değerlendirilecektir.

**Anahtar sözcükler:** Geleneksel, usta, yün, keçe, Balıkesir.

<sup>1</sup>Assoc. Prof. İzmir Demokrasi University. Faculty of Fine Arts. İzmir/Turkey, [begicnurgul@gmail.com](mailto:begicnurgul@gmail.com), ORCID: 0000-0002-5727-7516.

\*Geliş tarihi/Received: 05.03.2022 - Kabul tarihi/Accepted: 24.06.2022

## Introduction

Sheltering and clothing are two of the most vital requirements of human beings. For this reason, humans have tried to meet their vital requirements since the antic ages. Felt, the oldest known textile product, should be evaluated with the history of humanity. Felt is a textile product without weft and warp produced with hot water and soap in a humid environment. Since the raw material of felt is wool, people met this need through animals they hunted first, but then through animals that they tamed. It is not known exactly where felt was first found and used. Felt-making art that should be followed through Turkish history will be evaluated in a historical context of pre-Anatolian of Scythians, Huns, the Göktürks, and Uyghurs and the Anatolian period of Seljuk's, Anatolian beylics, Ottoman Empire and the Turkish Republic.

### 1. History

It is possible to trace Turks back to VIII century BC in Chinese resources. Scythians (Saka), who are accepted as proto-Turks, lived in a large area that reaches out from the western border of China to the costs of the Danube River. We gather information on their culture and civilization through the tombs called “Kurgan” where they buried their ancestors. Scythians are the precursors of mounted nomadism culture. “Hippocrates” stated that “Scythians are a nomadic tribe, live in chariots pulled by oxen with four or six wheels which are covered by felt that protect them against cold and they browse around to find meadows with abundant grasses for their animals.” (Durmuş, 2008: 24).

The Great Hun Empire, founded by Turkish tribes, is the first “nomad” empire documented in Inner Asia.

Through the political institutions they built to establish their political control in an area from Manchuria to Kazakhstan and Baikal to the Great Wall of China, they provided a basis for “Steppe Empires” particularly the Göktürks and Mongols to establish their own multinational states (Cosmo, 2002: 709). The natural conditions and climate of the region compel them to mount a nomadic life.

German scientist Wolfram Eberhard describes Central Asian Turks in “Northern Neighbours of China” as “nomadic Turks deal with hunting, their dresses are buttoned from the left side and their hair is cut. They live

in tents covered with felt. They do not have ancestral shrines. They sculpt the eikons of their gods on felt and preserve them in a leather bag” (Eberhard, 1996: 86-87).

The Göktürks, who ruled in Central Asia after the Huns, are the first civilization to use the name Turk, rich in terms of art with plenty of advanced artworks. “The Göktürks residences are made up of tents. These tents are moved from one place to another all the time on an oxcart, camels, and hinnies” (Koca, 1990: 110). In archaeological excavations, in Turfan, many artifacts such as Manichaeism frescos and paintings on silk were found. “A miniature found in Qocho reveals that Turks who believed in Manichaeism used to wear hats made of felt. The form of these white-colored felt hats is quite different from the previously mentioned conical hats. It is understood that the form of the white-colored felt-made hats differed according to the status of the individual.” (Ergenekon Başar, 1999: 20-23) It is understood that these hats have the function that showing the status of people in society.

During the first quarter of the 19th century, handicrafts started to decline in the Ottoman Empire. An increase in mass production thanks to industrialization required new textile products to be marketed on a world scale. As a result of agreements that the Ottomans made with foreign traders, new products began to enter the country. After those newcomers, the usage area of felt has shrunk. At that period felt production continued mostly to meet the requirements of the army and rural dwellers. “After the declaration of the Republic following the collapse of Ottoman Empire, laws on traders and craftsman were introduced.” (Begiç, 2017: 48).

However, collateral problems of technology and industrialization caused felt makers to close their ateliers one by one. Despite these unfavorable circumstances felt making never lost its place as a traditional handicraft that survived from Central Asia to Anatolia, through changes and transformations within the historical context. Felt, which met the vital needs in the first place and was used as a sign of social status, transformed into a product that was used mostly by peasants and that met the needs of subculture due to technological developments in the world, mass production because of the industrial revolution, diversity of new products and changes in social life.

Today, felt making has been carried on by traditional felt masters in some parts of Anatolia. Masters in Balıkesir, Afyon, Urfa, Kars, Konya, Kahramanmaraş, Yalvac district of Isparta, Akhisar, and Kula districts of Manisa, Tire and Odemis districts, and Bademli town of İzmir, has been carrying the tradition on.

## 2. About Balıkesir

It is found the research conducted in mounds, caves, and plain settlements in the Balıkesir district shows that the first settlement in the area was BC 8000-3000. Remains and settlements belong to the Paleolithic, Neolithic, Chalcolithic, and Bronze Ages, subsequently. Karesi Beylic was established after the collapse of Anatolian Seljuk and then the region was passed into Ottoman Empire. After the establishment of the Turkish Republic, following the collapse of the Ottoman Empire, when all the sanjaks turned into provinces in 1923 it was named Karesi and then in 1926, it was named Balıkesir (URL-1). Turkmens were the first settlers starting from Seljuk's period. And today they constitute the majority. For this reason, husbandry and associated culture are common. Also, it is an area that felt making still survives today in Anatolia.

## 3. Idris Coban: Traditional felt master

### 3.1 Personal life

Idris Coban was born in 1956 in Balıkesir. Coban attended primary school from 1963-1967. But, like many Turkish people of his generation, did not continue to high school, leaving formal education at the end of his primary school. Nevertheless, his training as a felt craftsman continued under the guidance of his father Suleyman Coban 1931-1995. Having five siblings, he is the only member of the family who was interested in this art and acquired it as an occupation. Coban is married and has two daughters. The felt-making tradition has been sustained by descending from father to son which prevents women to work in felt-making ateliers. Since women were not allowed to work in felt-making ateliers in the Balıkesir district, following tradition, Coban did not pass the craft of felt-making on to his daughters.

### 3.2. Professional life

Idris Coban is one of the experts who keeps traditional felt-making art alive in Balıkesir. He chose his occupation at a noticeably early age on the grounds

that his grandfather and father were felt-makers. Coban summarizes the working conditions and developments in felt making in 45 years as follows:

“We used to work extremely hard in 1968-1969 that we could not take a vacation. We used to come to the store early and close it in late hours. At that time felt making was a notable profession.’

Coban states that the area where they worked was a felt-makers bazaar, and it was a haunt for passengers and passers-by while there was a garage in the district. On Sundays, foremen used to work on shepherds' felt cloaks. All the money earned from those cloaks used to be paid to them. They used to charge 2-3 Liras for a kilogram, and the personnel used to be selected meticulously. According to Coban, although the number of processed wool and cloak produced correspondently is higher today, lower workmanship per kilo of wool and cheapness of wool causes a decrease in revenues.

### 3.3. His atelier



**Figure 1:** While Idris is scouring wool in his atelier (Begic, 2016)



**Figure 2:** Outlook of Idris Coban's atelier (Begic, 2016)

The expert atelier is a single chamber and single floor masonry with a high ceiling in a bazaar of an old craft store in the city center of Balıkesir. The pit looms in the middle of the atelier are 1.00 m deep and 50-60 cm wide which allows six people to work while standing back-to-back. When it is not used, it is closed with a wooden cover. As Coban says: "We do not lean when we are in the pit. Since we work while standing, we do not have backaches. We lay on felt more and work more comfortably." The need for physical strength for kicking and boiling of felt causes difficulties for experts. In this context, pit looms ensure a more comfortable working environment for the human body and therefore less exhaustion during kicking and boiling processes by applying more pressure on felt.

About straw, which is a material used in felt making, Coban says, "We used to kick the wool within a straw mold that knitted with whites. Nowadays we use nylon straws. We used to knit the straws by ourselves with materials that my father used to buy from Simav. Since wetland areas have shrunk, straws have disappeared too. Then we began to use nylon straws which are mass-produced in the requested shape and cheap due to advancements in technology."





**Figure 3:** While Idris Coban is working on a pit loom in his atelier (Begic, 2016)

Coban stated that the wool for felt is supplied from herd owners in Balıkesir and the wool sold in this area is high quality while mentioning he uses wool of merinos sheep raised in the area and he knows well about wool and felt cannot be made with only merinos or sheep wool. He explains the mixture of wools he uses as follows: “While making shepherd’s cloak, 300 gr normal wool and 750 gr fleece wool and 750 gr sheep wool are mixed, the short wool will settle down and will be more efficient. The surface of felt will be smoother and the texture will be softer. We buy clipped wool as of August 15. Sheep are clipped twice a year. The first clipping time is in April or May. We call these wools fleece which are of no use to us. It is not suitable for felt making since it is overwintered on the animal. The second clipping in August or September is suitable for felt making. The water was plenty back in the old days, the rivers used to babble, and sheep used to get cleaned

up in rivers before clipping. They used to stay for a day and after getting dry, they were clipped by shepherds in a clean place. Now there is less water. Where do they take the sheep and wash them? Besides, the wool is not worth a fig, and they must pay for clipping. They must drop a bundle for it, so peasants do not get their animals clipping. They only get them clipped in August or September once a year. That is why it is hard to find quality wool. So, we are at the mercy of wool gatherers. There used to be a Wool Market in Balıkesir and there was plenty of wool. Now we are going shopping but there is no wool. All there are 5-10 kilos. I remember the times when we used to go buying wool with my grandfather in 1968-1969. One kilo of wool was equal to one gram of gold. Nowadays one kilo of clean wool is 3 TL, and the price of dirty wool is around 1-2 TL. We buy raw wool in the first place. We wash them and then dry them. We take out the garbage and cocklebur inside of it. Then tease them with a carding machine and make them ready for usage.” With these words, he discusses the changing value of wool in time and the difficulties in wool supply. It is observed that the usage of wool, which was valuable since it was used in many areas formerly, has shrunk because of new fiber types thanks to the advancements in technology, and demand for it is declining correspondingly. In this case, finding quality wool for felt, making gets harder.

### **3.4. Traditional products**

Coban has made shepherd’s felt cloak, vest, tread cloak, military boots, industrial felt, and the shoe felt. In recent years he makes shepherd’s felt cloak and sweat felt for horses to order. He explains why he does not make new products as follows “I have no assistance nor time. I barely fulfilled the orders. We used to get orders for shepherd’s cloak from Erzurum, Erzincan, Mus and Diyarbakir. We used to make at least one thousand cloaks for Erzurum, 600 or 700 hundred for Mus and Diyarbakir. We used to make saddle felt with thin felt and send it to Gaziantep since the terror diminished husbandry in East and Southeast those days and this blocked our work. Recently with the emphasis on husbandry, our work has increased with the increase in shepherd’s felt cloak orders.” Since the usage of traditional felt products is linked with husbandry, the orders come where the husbandry continues, and it is effective on afloat of ateliers.



**Figure 4:** İdris Çoban, spreading wool with a splatter (Begiç, 2016)

“While making a shepherd’s cloak Coban states how many kilos of felt he used and the length of the cloak as well as placing small motives or writes the name of the shepherd on the front face of cloak to not to mix the front and back of the cloak. “ (Begiç, 2014: 132). He stated that they used to put initials of his father’s name on cloaks. He uses natural colors of wool while making a shepherd’s felt cloak. Coban says “I learned this job from my father and continue to do it without debasing it. We comb out wool one by one with our hands. No cocklebur or garbage can be found on it. Moth nestles on felt easily. It is not hardened; the cloak gets loose in rain. A hardened one endures for 3 years at least. I can make two shepherd’s cloaks in two days by working from morning to night. There is a saying in this area “Surface is gliding, inside is fading” which implies showing the good part to the outside and the bad part to the inside. But as I have learned from my father, I have never reduced the quality.”



**Figure 5:** İdris Çoban, while dying felt in his atelier (Begiç, 2016)

Coban continues the motives and patterns he learned from his father without making any alterations. He calls these motives baklava, passionflower, five bellies, and amulet. There are not any different colors in the region. Except for white, black, and brown which are the natural colors of wool, blue, green, orange, and red are mostly preferred colors. Sweat felts are made in white, red, orange, and green based on the order. After the kicking and boiling process, sweat felt is dyed with chemical dyes. Coban states that jockeys and horse owners order the sweat felt with a color that they think will look good on their horses.



**Figure 6:** Idris Çoban, wearing a shepherd's cloak that he made in his atelier (Beçiç, 2016)

The glue used for industrial felts in Balıkesir is not used in other regions. Coban says on this issue "We apply glue on industrial felt. We water down the resin and spread it on felt and then place the felt into a machine. We get it crushed in the machine again. Since glue gets hardened by penetrating felt, it will not get loose even if it is washed. I used to make this kind of felt for automobile factories in Izmir. Felts were used in the ceilings of cars and under the seats, especially for sound insulation for the repair and maintenance of old cars. I also made felt for trains. But I have not done them for a long time since there is no demand. I can barely fulfill the shepherd's cloak and sweat-felt orders." The expert makes felt products for industrial needs as well as traditional felt products based on orders.

Traditional felt-making art continues from father to son in this region. There is another expert who works in Coban's atelier. He has no apprentice or foreman. His wife helps him wash the wool. He has no son to pass this art. While Coban was making oil felts, motor felts and smooth felts for sound insulation by going beyond the traditional products depending on the order, now he makes only shepherd's cloak and sweat felt since there is no order for others. In industry, today felts that mass-produced in machines with high tonnage by compressing which are called "press felt" in vehicles. Stating that he has not made any ground cloths for nearly 15 years, Coban still makes shepherd's felt cloak and sweat felt.

## Conclusion

Felt making, which is an ancestor art of Turks, is one of the traditional professions that continues from the Central Asian to Anatolian period and that meets the needs of people. While felt is considered a product that meets daily needs, on the other hand, it represents its artistic value through Turkish motifs and patterns. Alongside its functionality, its artistic features make felt one of the cultural richness of Turks.

İdris Çoban was trained with traditional teaching methods while working with his father as small age. He makes requested felt products with a master in his atelier. Traditional felt masters who are active only in some parts of Anatolia continue their professions although their number decreases every day. İdris Coban, who is one of the last representatives of felt-making in Balıkesir tries to sustain the cultural memory that he acquired from his father.

Today's conditions also affect felt-making art. Most of the products suited for the lifestyle of the past are not produced today, instead, new products are produced according to the needs of today. Change is the basis of tradition. Cultural values inherited from the past are adapted according to the circumstances of the time and in this way transferred to the next generation. Sustainability can only be ensured by this cycle. In this context, Turkish Felt Making Art will survive within our culture as it was in the past through the works of masters like İdris Coban and their efforts to transfer the tradition to the next generations.

## References

- Begiç, H. N. (2014). *Gelenekteki Değişim ve Keçeçilik Sanatı*. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara. Yayınlanmamış doktora tezi.
- Begiç, H. N. (2017). *Türk Keçeçilik Sanatı*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Cosmo, N. D. (2002). Hun İmparatorluğu'nun Kuruluşu ve Yükselişi. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). *Türkler Ansiklopedisi*(c. 1. s.709-719. Yeni Türkiye Yayınları.
- Durmuş, İ. (2008). *İskitler (Sakalar)*. Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları.
- Eberhard, D.W. (1996). *Çin'in Şimal Komşuları*. (Çev: Nimet Uluğtuğ). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ergenekon Başar, C. (1999). *Tepme Keçelerin Tarihi Gelişimi Renk Desen Teknik ve Kullanım Özellikleri*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Figures. (2016). *The archive of Begiç, H. N.*
- Idris Coban (resource). The audio and video recordings. *The archive of Begiç, H. N.* 14.05.2016.
- Koca, S. (1990). *Türk Kültürünün Temelleri I*. Damla Yayınevi.
- URL-1: <http://www.balikesir.gov.tr> [accessed 01 March 2020].

## Appropriative Remembering: Pamuk's *The Red-Haired Woman*<sup>1</sup>

### Temellükçü/Kendileyici Hatırlama: Pamuk'un *Kırmızı Saçlı Kadın*'ı

Erol Gölüm<sup>2</sup>

#### Abstract

Literary appropriation can be seen as an act of cultural remembering when considering the dialogues inherent in it which link the past with the present and thus fulfill the mnemonic function. Nobel Prize-winner Turkish author Orhan Pamuk's novel titled *The Red-Haired Woman* is a suitable case for such a cultural remembering with its connective appropriations of Sophocles' King Oedipus, Ferdowsi's Rostam and Sohrab (part of the Persian epic *Shahnameh*) Koranic and Biblical stories such as the binding of Isaac and Joseph's well. Pamuk has skillfully used the elements of these stories to shape his novel's theme, plot, character development, and temporal and spatial dynamics. In this regard, the text exemplifies not only the postmodern afterlives, receptions, remediations, and rewritings of the stories in question but also the role of creative uses of an aesthetic form, such as the novel in generating memorability. Therefore, the text gives reasonable answers to questions such as how appropriative dialogues can function as a memory act; how the forms of memory overlap, intersect, and connect each other in the fictional context. The present study investigates how we can remember the past by the agency of a novel within a framework based on the conceptual, theoretical, and methodological perspectives of appropriation, dialogism, and memory in the case of *The Red-Haired Woman*.

**Keywords:** Postmodern fiction, classical reception, memory, bricolage, transculturality.

#### Öz

Geçmişle bugünü birbirine bağlayan çeşitli diyalogları içleyen edebi temellük/kendileme, aynı zamanda bir kültürel hatırlama edimidir. Nobel ödüllü Türk yazar Orhan Pamuk'un *Kırmızı Saçlı Kadın* başlıklı romanı, Sofoklesin Kral Odipus'u ve Firdevsi'nin Rüstem ve Sührab'ının yanı sıra Kur'an'dan ve İncil'den temellük ettiği anlatılarla bu hatırlama biçiminin

---

<sup>1</sup> The earlier version of this paper was presented in a conference titled *Modernist Memories* (23-25 May 2022; Goethe University Frankfurt/Germany) that I participated with the support of TÜBİTAK's 2219 Program.

<sup>2</sup> Asst. Prof. Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Bilecik/Turkey, [erol.gulum@bilecik.edu.tr](mailto:erol.gulum@bilecik.edu.tr), ORCID: 0000-0001-7314-0555.

\*Geliş tarihi/Received: 14.06.2022 - Kabul tarihi/Accepted: 27.06.2022



en başarılı uygulamalarından biridir. Bu anlamda, metin yalnızca bahse konu anlatıların postmodern sonraki yaşamlarını, alımlarını, yeniden dolaylımlamalarını veya yazımlarını değil, aynı zamanda roman gibi estetik bir formun yaratıcı kullanımlarının kültürel hatırlamanın edimselleştirilmesindeki rolünü de örneklemektedir. Dolayısıyla bu roman kurgusal bir bağlamda, temellükçü diyalogların nasıl bir bellek edimi olarak işlevselleştiğinin yanı sıra farklı bellek formlarının nasıl kesiştiği ve ilişkiselleştiği sorularına da cevaplar vermektedir. Bu makalede Kırmızı Saçlı Kadın özelinde ve temellük, dialojizm ve bellek çalışmalarının kavramsal, teorik ve metodolojik perspektiflerine dayanan bir çerçevede roman aracılığıyla geçmişin kültürel olarak nasıl hatırlanabileceği çeşitli boyutlarıyla analiz edilmektedir.

**Anahtar sözcükler:** Postmodern kurgu, klasik alımlama, bellek, brikolaj, kültürelarasılık.

## Introduction

Cambridge Dictionary defines the concept of appropriation as ‘the act of taking something for your own use, usually without permission.’ In the art world, appropriation has been considered as the direct duplication, copying, or incorporation of an image (painting, photograph, etc.) by another artist who represents it in a different context, thus completely altering its meaning and questioning notions of originality and authenticity (Stangos, 1994: 19). In this context, appropriation is often quite self-conscious as artists borrow, in a manner often described as postmodern images from other artists (Young, 2008:4). Sanders (2006: 26) also argues that appropriation is a decisive journey away from the informing source into a wholly new cultural product and domain. An appropriator removes parts of source texts (or even the whole) from their original context and inserts them in a different context that dramatically reshapes their meaning (Corrigan, 2017: 4). Therefore, as Ricoeur (2016: 73) put it, to appropriate is to make what was alien become one’s own. In other words, appropriation is taking possession of another’s story, and filtering it, in a sense, through one’s own sensibility, interest, and talents (Hutcheon, 2006: 18).

Mikhail Bakhtin first used the term appropriation to define the process by which we transform the utterances of others and use them for our own purpose in speech performances. For him (1986: 89), all our utterances are filled with others’ words carrying with them their own expression, their own evaluative tone, which we assimilate, rework, and re-accentuate. With this approach, Bakhtin both stresses that people appropriate not only forms, but also content such as themes, plots, styles, images, motifs so on, and more importantly points out the dialogical essence

of the appropriative act. That means that appropriation is the enabler and driver of dialogues and therefore occurs through the ‘ventriloquation’ (Bakhtin, 1981: 293) process where one voice speaks through another. According to Ricoeur (2016: 147) as well, appropriation takes the place of the answer in the dialogical situation, in the same way, that ‘revelation’ or ‘disclosure’ takes the place of ostensive reference in the dialogical situation.

The more detailed analysis of the types, functions, and especially directions of the dialogues inherent in the act of appropriation has been clarified by scholars of classical reception studies. To Hardwick (2003: 3), for example, classical reception studies focus on ways in which some aspects of ancient cultures are selected and used (‘appropriated’) to give value and status to subsequent cultures and societies and to inspire new creative work. One of the functions of appropriative receptions is to generate dialogues between the past and present partly because as Sanders (2006: 160) maintains, adaptation and appropriation are endlessly and wonderfully about seeing things come back to us in as many forms as possible. Martindale (2013: 169, 181) as well argues that reception is figured dialogically, as a two-way process of understanding, backward and forwards, which illuminates antiquity as much as modernity. Therefore, we must go to the past if we are to make new the present, which is why the past is as important as the present. Hardwick (2003: 4; 2020: 16) goes one step forward and claims that receptions not only participate in the continuous dialogues between the past and the present but also some lateral dialogues in which crossing boundaries of place or language or genre is as important as crossing those of time. Overall, the dialogues inherent in appropriations include not only diachronic interactions between past and present, but also a lateral interaction between spaces, languages, genres, and media.

If multi-layered/-dimensional/directional appropriations establish dialogues between past and present, and memory means the contemporary presence of representations of the past (Ricoeur, 2000: 5); keeping the past present (Asmann, 2008: 98); or the interplay of present and past in socio-cultural contexts (Erll, 2011: 101), then appropriative practices can be also considered as an act of remembering. One of the most obvious intersections between appropriation and memory is remediations. Many representations of memory emerge in response to earlier mediations of certain contents, and sometimes they may even be understood as explicit remediations. It means that as no mediation of memory can have an impact on memory

culture if it is not 'received' by a group of people, reception is indeed one of the key issues within memory studies (Plewa& Andersen & Erll, 2017: 3). Therefore, as Ross clearly (2018: 361) pointed out like memory studies, reception studies consider the historical and ideological environments in which cultural goods are received, but here the focus is on the act (or acts) of reception itself and the receivers of the work of art, concept, or collective idea in question. Scherer (2021: 1-3) considers the modern receptions of the ancient classical narratives with the concept of 'classical memories'. She also proposes that we look at certain adaptations of antiquity as textual 'memories' by describing a form of intertextuality that is mnemonic in function, connotation, and/or meta-textual intent.

### **1. Appropriative remembering in The Red-Haired Woman**

The Swedish Academy in the 2006 Nobel Prize for Literature described Orhan Pamuk as 'who in the quest for the melancholic soul of his native city has discovered new symbols for the clash and interlacing of cultures' partly because his main themes have revolved around different dichotomies such as East/West, self/other, original/copy, same/different, real/fiction, and past/present, on a national level these binaries acquire local sensitivities shaped by the experience of modernity in Turkish society (Gurses, 2012: 41). The main source that Pamuk uses while producing representations of Turkish modernity which is primarily shaped by the East/West dichotomy is the past and memory. He reconstructs the past in his works with intertextuality, allegory, metafiction, parody, pastiche, bricolage, multiple perspectives, multiple narrative voices, appropriation, recurring motifs, stories, and anecdotes. Therefore, questions of identity, nostalgia, melancholy, the tense entanglement of past and present, and the dynamics of memory are his constant themes (Thasneem, 2019: 3).

One of the recurring themes which appear in Pamuk's works is father and son relations. Especially the absence of a father figure rather than its presence, and the impact of this absence on the son's psyche are what Pamuk frequently touches upon in his works (Ersöz, 2019: 181). In his tenth novel titled *The Red-Haired Woman*, Pamuk again handles the issues of father-son conflict, the guilt of fathers, guilt of sons, survival, personal integrity, moral crises, and individual pride (Erkan, 2018: 193). While handling this theme, as a constructing author Pamuk took his cues from the ancient myths of Sophocles' *King Oedipus*, Ferdowsi's *Rostam and Sohrab*

(part of the Persian epic Shahnameh), Biblical stories such as the binding of Isaac and Joseph's well, and various Koranic stories. He especially integrates Oedipus, where the son kills his father and married his mother unknowingly, and Rostam and Sohrab which takes place in Shahnameh which is the Persian national epic from the late tenth and early eleventh centuries, where the father unknowingly kills his son (Erkan, 2018: 193). Pamuk puts these two stories in the nucleus of the novel and the protagonist's experiences; thereby, the protagonist not only brings a dual approach to the question of becoming an individual but manifests the inevitability of fate via myths turning into reality (Ersöz, 2019: 180).

The Red-Haired Woman provides a proper case to reveal not only how artistic elements (Young, 2008: 4) such as themes, plots motifs, subject matters, and genres are appropriated through a postmodern fiction, but also the role of creative uses and the function of appropriations in generating memorability in practice. The text in many ways is a successful application of Young's (2008: 5) understanding of appropriation that occurs across the boundaries of cultures. In this style of appropriation, members of one culture (as outsiders) like Pamuk take for their own, or for their own use, items produced by a member or members of another culture (insiders) and thus, appropriation as Ricoeur (2016: 145) suggests turns into the 'playful' transposition of the text. The first or explicit layer of this sort of appropriation in the novel has been accomplished mostly through editorial practices such as summarizing, clipping, trimming, and quoting. These kinds of appropriations in the text take place, especially in the story-telling sessions between the protagonist called Cem and his well-digger master Mahmut:

*My father had never told me stories or fairytales. But Master Mahmut did so every night, inspired by the blurry, fading image he's seen on TV or some obstacle we'd overcome that day or simply an old memory...' (Pamuk, 2017: 34).*

*Most of Master Mahmut's stories were derived from the Koran. One, for instance, was about the devil who led people onto the sinful path of idolatry by tempting them to draw portraits so they could remember the day by looking at them.' (Pamuk, 2017: 38-39).*

*One evening a week after we'd started to dig, Master Mahmut told me the story of Joseph and his brother. I listened closely to how their father, Jacob had favored Joseph out of all his sons, only for the jealous brothers to trick*

*Joseph and throw him down a dark well... And then he added: "A father must be fair. A father who isn't fair will blind his son." (Pamuk, 2017: 41-42).*

*If the master Mahmut meant to bring me to heel with his stories, then I must at least try to unsettle him with one of mine! I kept thinking of things like blindness and theaters. So, I began to tell him the story of Greek king Oedipus... (Pamuk, 2017: 45).*

Another technique used in the realization of such appropriation is the traveling folk theater of Gülcihan, who is one of the major characters of the novel. Some canonical stories have been appropriated with episodic depictions of performances in this theatre in the text:

*...There was one sketch I understood for sure, and that was because I'd learned the story of the prophet Abraham from my father, as well as our lesson on the Feast of the Sacrifice at school... Abraham pleaded with God to give him a son...' (Pamuk, 2017: 84).*

*The image, obviously taken from an old book and reproduced to decorate this calendar, was of a man crying as he cradled his son. It seemed based on a story like the one I'd seen enacted years ago in the yellow theater tent at Öngören...' (Pamuk, 2017: 143).*

Besides and beyond these kinds of appropriations, Pamuk also weaved the elements of the stories into the novel's essential elements such as theme, plot, character creation, and development by a different style of appropriation which is defined by Young (2008: 6) 'content appropriation' where an artist has made significant reuse of an idea first expressed in the work of an artist from another culture: On a thematic level, the author builds a bridge between the myth of Oedipus and the epic of Rostam and Sohrab. The two-story underscore father-son conflict, patricide, filicide, revenge, regret, and fate which are also central issues in the novel. The plot of *The Red-Haired Woman* is also full of similarities with King Oedipus and Rostam and Sohrab stories. Appropriations even are at work in the construction and development of the characters. Cem, the protagonist is the abandoned son, abandoning father, and lover of his symbolic mother called Gülcihan. He almost kills a man whom he takes as a father, which is liken Oedipus' tragic fate. Also, his attempts to kill his son but killed by shooting the eye from his son is a reminder of Rostam and Sohrab's story.

The other major character Gülcihan is one of appropriation of Jacosta just because she was first Cem's father's lover and then Cem. She also is a symbolic mother figure for Cem, in addition to being his lover. Moreover,

this character an actress played the character of Jocasta in her theatre. More importantly, as the sample below shows, one of the remarkable qualities of *The Red-Haired Woman* is the p/re/mediations of ancient cultural texts in various present garbs which is revealing the solid connection between not just reality and fiction, but also the past and present:

As Cem says:

*I told Master Mahmut the story of Prince Oedipus only to upset him, but then somehow had ended up retracing the actions of the protagonist whose story I'd chosen (Pamuk, 2017: 129).*

*The things Master Mahmut told me in his stories happened to me in real life (Pamuk, 2017: 216).*

*The things you hear in old myths and folktales always end up happening in real life (Pamuk, 2017: 235).*

Or Gülcihan says:

*We are not responsible for what had happened, for it had all been dictated by myth and history (Pamuk, 2017: 246).*

*Life follows myth (Pamuk, 2017: 248).*

## 2. The forms and relationalities of memory in *The Red-Haired Woman*

The dialogues which are generated through appropriations in *The Red-Haired Woman* exemplify the role of creative uses of an aesthetic form in generating memorability. Therefore, the novel allows us to problematize, clarify and analyze the roles and functions of various memory forms, modes, and cultures at the fictional level. One of the striking features of the novel is that the appropriated stories in question are localized by associating with Turkey's past social and political conjuncture and individualized by associating with the individual memory of the protagonist. In addition to canonical stories which are considered contents of cultural memory, Pamuk externalizes the recent past of Turkish society through characters' representations of individual memory. At this point, two interconnected questions that have arisen are how forms of memory overlap and intersect and work together in fictional worlds; and how can we deconstruct and analyze this kind of memory complex in fictional contexts?

Aleida Assmann's (2010; 2016) categorization of memory forms can be a practical starting point for identifying the layers of memory in the text.

According to her (2010: 40), our personal memories include much more than what we, as individuals, have experienced. We have our share in the larger and more encompassing memory of the family, the neighborhood, the generation, the society, the state, and the culture we live in. These dimensions of memory, differing in scope and range, overlap and intersect within the individual who shares and incorporates those memories in many ways. As a practical application of these analyses, *The Red-Haired Woman* can be deconstructed according to Assmann's (2010: 40) memory categorization which consists of (1) individual; (2) social; (3) political; and (4) cultural memory:

The first two parts of the novel are composed of narration of Cem's and the last part of Gülcihan's individual memories of events that took place nearly 30 years ago:

*Cem: I had wanted to be a writer. But after the events I am about to describe, I studied engineering geology and became a building contractor. Even so, readers shouldn't conclude from my telling the story now that it is over, that I've put it all behind me. The more I remember, the deeper I fall into it... (Pamuk, 2017: 1).*

*Gulcihan: One night around thirty years ago, in the earlier half of the 1980s, a few members of our theater troupe were having dinner with a group of political activists from the provincial town where they were performing (Pamuk, 2017: 243).*

Cem's and Gülcihan's narration of the past clearly shows how our personal memories include much more than what we have ourselves experienced; how interacting, communicating, learning, identifying, and appropriating from different social, political, and cultural frameworks shapes what we remember individually and how affective aspects of traumatized memories shape the future. Therefore, the novel presents various reflections of the basic dynamics of individual memory in practice such as the relationships between past shared experiences and memory representations, the decisiveness of the moment in individual recollection, the functions of individual memory in shaping identity and the future, the role of narrative in shaping individual memories, and the relationships between individual memories.

Another distinctive form of memory in the text is social memory, which Assmann (2016: 5) defines as the past as experienced and

communicated (or repressed) within a given society. The most obvious form of social memory on the other hand in the text is family memory. The text focuses on how memory is constructed, communicated, accomplished, negotiated, and hindered in the family context:

*Cem: In 1984, we lived in a small apartment deep in Beşiktaş... My father had a little pharmacy called Hayat, meaning Life... Sometimes his leftist friends would stop by, and I would arrive to find them talking in low tones... I learned never to tell my mother about seeing father's leftist friends at the shop... My parents' quarrels were not all about politics... Perhaps they didn't love each other... I suspected that my father was attracted to women. Sometimes my mother hinted openly at the existence of a mistress so that even I understood. My parents' squabbles were so upsetting that I willed myself not to remember or think about them (Pamuk, 2017: 1-2).*

The reader can also experience how this form of social memory undergoes a perceptible shift after periods of around 30 years on a fictional level. Especially through Cem's family, we even see how a family uses, or silence, retells, changes, negotiates, and legitimizes its memories:

*It was an ordinary autumn evening the last time I brought my father his dinner at the pharmacy... He never came home the next morning. My mother told me when I got back from school that afternoon, her eyes were still puffy from crying...' (Pamuk, 2017: 2).*

*Years ago, soldiers had first come for him the night after the military coup. My mother was devastated. She told me that my father was a hero, that I should be proud of him; and until his release, she took over the night shifts...' (Pamuk, 2017: 2).*

The other dominant memory form in the novel is the political memory of Turkey. The 1980 coup, which is one of the essential elements of Turkish political memory, has a prominent place in the text. Another subset of political memory operating in the background of the novel is the ideological memory: From the leftist ideology represented through the protagonist's father to the nationalist ideology embodied in the protagonist's son or capitalism to neoliberal modernization some divisions, conflicts, and transformations in Turkey's last 30 years which constitute Turkish ideological memory has been remembered. The deeper layer of political memory in the novel is hidden in the allegorical uses of the story of Oedipus and Sohrab. Goknar (2017) maintains that Pamuk associates Islamist worldview with Sohrab's story; and Western-style modernity with

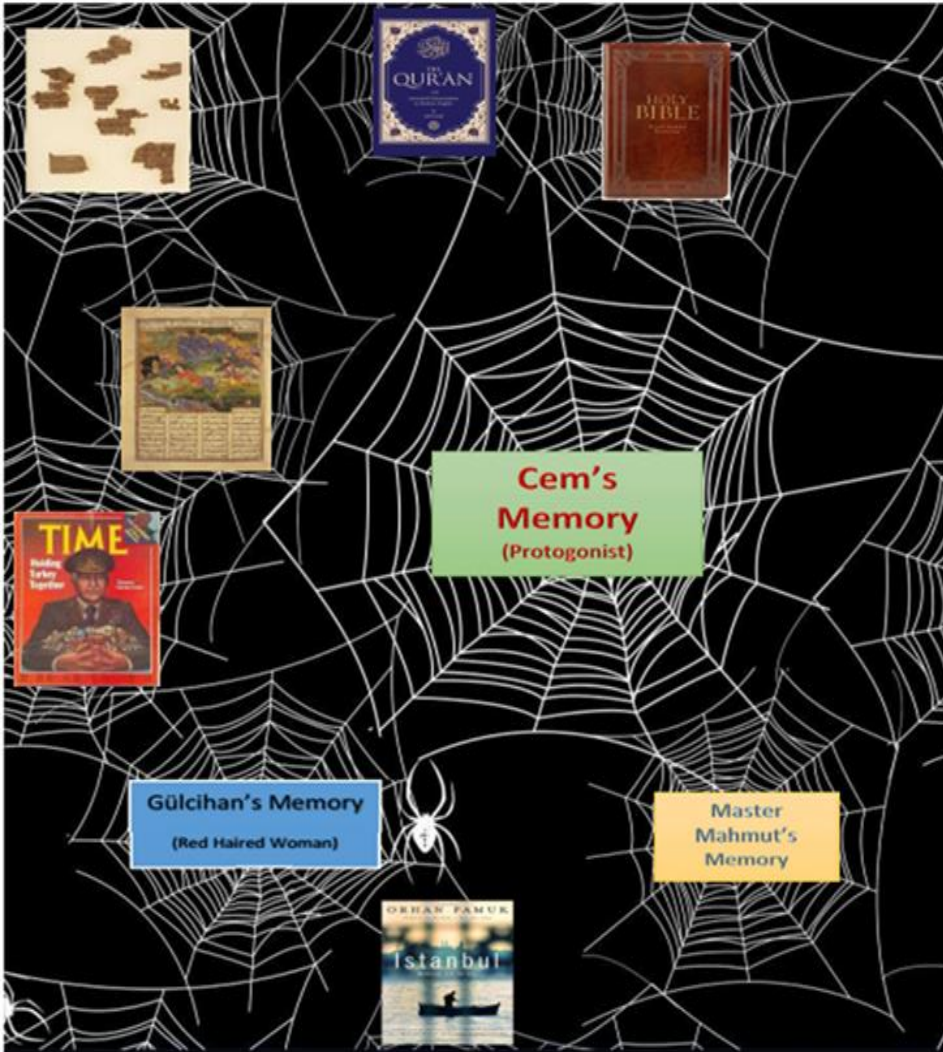


Oedipus myth. The Oedipal myth can also be read metaphorically as a historical narrative of revolutionary Turkish secular modernity, or Kemalism, in which the younger generation sweeps away the old. Therefore, each story stands in for conflicting political imaginaries and maintains political force in the novel and the text can be read as generational allegories about tradition and modernity, the East/West conflict, Islamism, and secularism.

In this regard, another critical issue that should be addressed is how all these different forms of memory can be connected or related to each other in a fictional context. The connectivity of memory as one of the main problems in the history of memory studies has been revealed by many pioneering studies conducted in different fields: Jan Assmann (2011) for example touches on the connective structure of cultural memory that creates linkages in the dimensions of time and the social. On the other hand, Aleida Assmann (2016: 2) shows dimensions/forms of memory, differing in scope and range, overlap and intersect within the individual who shares and incorporates those memories in many ways. Hoskins (2011: 22) also uses the term 'connective memory' to describe memory in a digital age. Schacter and Welker (2016: 2) suggest that memory connects individuals to their personal futures have important implications for understanding how memory can be used to plan, make decisions, and solve problems and how memory-based simulations of the future may contribute to subjective well-being.

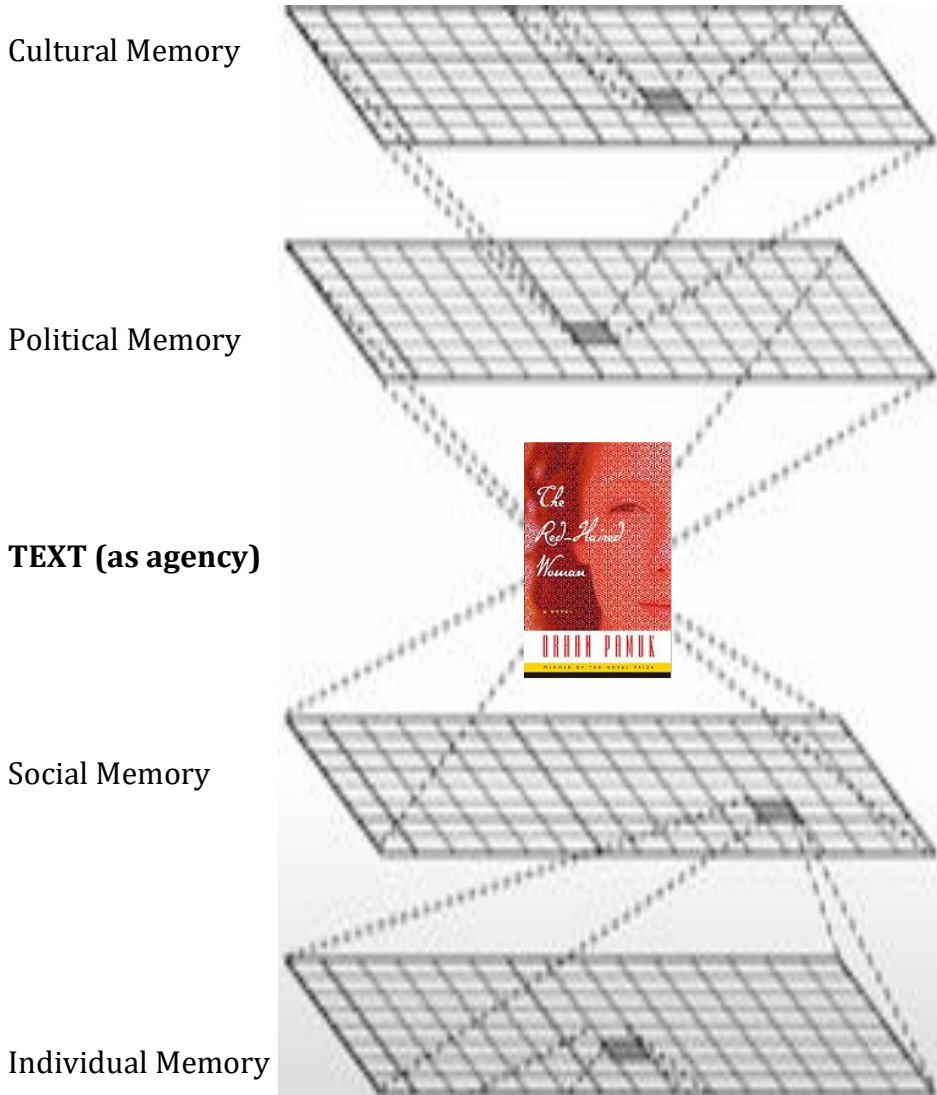
Erl (2017: 6) draws various aspects of these ideas and theorizes the co-constructive and transformative process of memory with the term 'relationality'. She (2018: 283) details further the idea of 'relationality of memory' within three interrelated subcategories: First, relationality of the remembered describes dynamics at the basis of the very historical events that will later be turned into objects of cultural memory. Second, relational remembering refers to forms of interaction and co-construction in the memory process. A third dimension is mnemonic relationality, the relationalities that are consciously (and imaginatively) produced in (creative) acts of memory. 'Mnemonic relationality' directs our attention towards a structuring process: towards acts of connecting and blending, co-constructions, and negotiations that are necessary for bringing heterogeneous mnemonic elements into meaningful relations with one another (Erl, 2017: 7). Looking at *The Red-Haired Woman* through the lens

of relationality enables us to see how memory emerges as a co-constructive and transformative process, one in which images and narratives about the past become related. Relationalities of forms and elements of memory (such as images and narratives of the past) in the texts are not only connected, and linked to each other, but in this process, all elements involved are transformed. This connectivity creates a kind of net that both gives new meaning and makes it hard to disentangle forms and elements of memory anymore. Based on this theoretical background and spider web metaphor, mnemonic relationality in the novel can be visualized as follows:



**Figure 1:** A web-based interpretation of mnemonic relationality in *The Red-Haired Woman* (See [www.vectorstock.com](http://www.vectorstock.com) for the original use of background visual)

The last point that should be made is what kind of approach can be followed in the analysis of such texts. My response to this question is an analysis model that synthesizes the ideas of Assmann's (2010) memory forms, Hardwick's (2020) multi-frame, and Rigney's (2021) multiscalar which can be visualized like this:



**Figure 2:** An analysis model for mnemonic forms and relationalities in *The Red-Haired Woman* (See Peterson, 2017 for the original use of background visual)

## Conclusion

Appropriations that are realized by utilizing elements of the past to contemporary cultural contexts in an active, innovative, and creative way that is contemporizing the past are an act of memory. Appropriations as an act of remembering become evident especially in the applications in literary fiction. Each dialogue that the reader establishes with the past through the agency of the authors and their works is a manifestation of the mnemonic function of literary appropriation. Pamuk, who is one of the most talented writers of appropriative remembering in postmodern fiction, built his novel *The Red-Haired Woman* with elements from the classical stories of the Ancient East and West. The appropriations created by the reinterpretation of canonical stories are consciously realized to establish direct and open intertextual relations. The operative mode of intertextuality in the novel is shaped by the relationships established between fragmentary appropriations. The most important feature of this complex fictional web, drawn by Pamuk with the creativity of a postmodern architect and weave with the sensitivity of a spider, is the multi-layered, dimensional, and directional dialogues established with past ages, geographies, civilizations, cultures, and traditions, and the relationships he established between them. As shown in detail in this article, *The Red-Haired Woman* is one of the current specimens of creative use of appropriation and aesthetic medium/agency that can generate memorability in multiple scales.

## References

- Assmann, A. (2008). Canon and Archive. In: Erll, A and Nünning, A. (Eds). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (pp. 97-108). De Gruyter.
- Assmann, A. (2010). Re-framing Memory. In: K. Tilmans, F. Vree and J. Winter (Eds.) *Performing Past*. Amsterdam University Press.
- Assmann, A. (2016). Memory, Individual and Collective. In: R. E. Goodin and C. Tilly (Eds.). *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford University Press.
- Assmann, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization*. Cambridge University Press.
- Bakhtin, M. (1981). *The Dialogic Imagination*. University of Texas Press.

- Bakhtin, M. (1986). *Speech Genres and Other Late Essays*. University of Texas Press.
- Corrigan, T. (2017). Defining Adaptation. In: Thomas, L. (Ed.). *The Oxford Handbook of Adaptation Studies*. Oxford University Press.
- Creative4m (artist). Spider-web stock  
<https://www.vectorstock.com/royalty-free-vector/seamless-web-background-pattern-vector-743009>.
- Erkan, M. (2018). Father And Son Relation in The Red-Haired Woman By Orhan Pamuk. *Doğu Esintileri*, (8), 189-208.
- Erl, A. (2011). *Memory in Culture*. Palgrave Macmillan
- Erl, A. (2017). Traveling memory in European film: Towards a morphology of mnemonic relationality. *Image and Narrative*. 18(1): 5-19.
- Erl, A. (2018). Homer: A Relational Mnemohistory. *Memory Studies*. 11(3): 274-286.
- Ersöz, N. (2019). 'Life Follows Myth!' A Jungian Reading of Orhan Pamuk's The Red-Haired Woman. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 6, 180-187.
- Gökner, E. (2017). A Turkish Woman in the Oedipus Complex: Orhan Pamuk's The Red-Haired Woman. *Los Angeles Review of Books*.  
<https://lareviewofbooks.org/article/a-turkish-woman-in-the-oedipus-complex-orhan-pamuks-the-red-haired-woman/>
- Gurses, H. (2012). *Fictional Displacements: An Analysis of Three Texts by Orhan Pamuk*. Ph.D. thesis. UCL.
- Hardwick, L. (2003). *Reception Studies*. Cambridge University Press.
- Hardwick, L. (2020). Aspirations and Mantras in Classical Reception Research: Can There Really Be Dialogue Between Ancient and Modern? In: Pourcq, M. & De Haan, N. & Rijser, D. (eds.). *Framing Classical Reception Studies* (pp. 15-32). Brill.
- Hoskins, A. (2011). Media, Memory, Metaphor: Remembering and The Connective Turn. *Parallax*, 17.4: 19-31.
- Hutcheon, L. (2006). *A Theory of Adaptation*. Routledge.

- James, O. Y. (2008). *Cultural Appropriation and the Arts*. Blackwell Publishing.
- Jordan, P. (2017). Maps of Meaning 05: Story and Metastory (video). <https://youtu.be/RudKmwzDpNY>.
- Martindale, C. (2013). Reception - A New Humanism? *Classical Receptions Journal*, 5(2): 169–183.
- Pamuk, O. (2017). *The Red-Haired Woman*. Faber & Faber.
- Ricoeur, P. (2006). *Memory, History, Forgetting*. University of Chicago Press
- Ricoeur, P. (2016). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*. (J. Thompson, Ed.). Cambridge University Press.
- Rigney A. (2021). Remaking Memory and the Agency of the Aesthetic. *Memory Studies*, 14(1):10-23.
- Ross, M. C. (2018). Reception Studies. In: J. Glauser, P. Hermann, & S. A. Mitchell (Eds.). *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies: Interdisciplinary Approaches* (361-369). De Gruyter.
- Sanders, J. (2006). *Adaptation and Appropriation*. London: Routledge.
- Schacter, Daniel L., and Michael W. (2016). Memory and Connection: Remembering the Past and Imagining the Future in Individuals, Groups, And Cultures. *Memory Studies*, 9.3: 241-244.
- Scherer, M. (2021). *Memories of the Classical Underworld in Irish and Caribbean Literature*. De Gruyter.
- Stangos, N. (1994). *The Thames and Hudson Dictionary of Art and Artists*. Thames and Hudson Press.
- Svenska Akademien. (2006). *The Nobel Prize in Literature 2006 - Orhan Pamuk*. (Press release).
- Thasneem, U. O. (2019). *Orhan Pamuk and the Poetics of Fiction*. Cambridge Scholars Publishing.
- Törnquist-Plewa, B., Andersen, T. S., & Erll, A. (2017). Introduction: On transcultural memory and reception. In B. Törnquist-Plewa & T. S. Andersen (eds.), *The Twentieth Century in European Memory: Transcultural Mediation and Reception* (1–24). Brill.

## Batılı Hegemonik Moda Karşısında Etnik Moda ve Rifat Özbek Tasarımları

### Ethnic Fashion and Rifat Özbek Designs Against Western Hegemonic Fashion

Selçuk Gündüz<sup>1</sup>

#### Öz

Sosyal bilimlerde moda taklitçilik ve alt sınıf- üst sınıf gibi paradigmlar etrafında ele alınmış fakat gelinen konjunktürde modanın sadece bu yaklaşımlarla ele alınmasının yeterli olmadığı anlaşılmıştır. Modanın Batı ile özdeşleşmiş olması, onun aynı zamanda neyin moda olduğu üzerinde bir tahakküm oluşturmaya neden olmuştur. Bu aynı zamanda Batılı moda hegemonyası karşısında batılı olmayan tasarımcılar için bir kimlik oluşturma ve ayırt edilebilirlik kaynağı sağlamıştır. Bu açıdan tasarımcıların kişisel yaratıcılıklarını ve geleneksel unsurlarını tasarımlarına nasıl yansıttığı önemli bir sorun olmuştur. Türk modacı Rifat Özbek'in tasarımları bu anlamda geleneksel ile batılı olanın bulunduğu en iyi örneklerden biri olarak gösterilebilir. Eklektik bir stil anlayışı ile kültürel mirası batılı formlarla sunan Özbek, özgün bir isim olmayı başarmıştır. Bu çalışmada Batılı moda hegemonyası ve onun karşısında bir akım olarak ortaya çıkan etnik moda anlayışı tartışılmış ve sonrasında Avrupa'da etnik ve egzotik moda anlayışı ile isim yapmış Rifat Özbek özelinde etnik moda anlayışı örneği sunulmuştur. Daha sonra geleneksel bilgi ve kültürel mirasın etnik moda anlayışı içerisinde önemi anlatılarak geleneksel bilgi ve kültürel mirasın korunması noktasında birtakım önerilerde bulunulmuştur.

**Anahtar sözcükler:** Batılı hegemonik moda, etnik moda, geleneksel moda, geleneksel bilgi, kültürel miras, Rifat Özbek.

#### Abstract

In social sciences, fashion has been handled around paradigms such as imitation and lower class-upper class, but in the current conjuncture, it has been understood that it is not enough to deal with fashion only with these approaches. The fact that fashion is identified with the West has also caused it to dominate what is fashionable. It also provided a source of identity and distinctiveness for non-Western designers in the face of Western fashion hegemony. In

<sup>1</sup>Araş. Gör. Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, Ankara/Türkiye, [selcukgunduz@hacettepe.edu.tr](mailto:selcukgunduz@hacettepe.edu.tr). ORCID: 0000-0000-9756-0829.

\* Geliş tarihi/Received: 10.05.2022 - Kabul tarihi/Accepted: 11.06.2022

this respect, how designers reflect their personal creativity and traditional elements in their designs has been an important issue. In this sense, the designs of Turkish fashion designer Rifat Özbek can be shown as one of the best examples of where the traditional and the western meet. Presenting the cultural heritage with western forms with an eclectic sense of style, Özbek has managed to become a unique name. In this study, the Western fashion hegemony and the ethnic fashion concept that emerged as a movement against it were discussed, and then an example of ethnic fashion understanding was presented in the case of Rifat Özbek, who made a name for himself with his ethnic and exotic fashion understanding in Europe. Then, by explaining the importance of traditional knowledge and cultural heritage in the understanding of ethnic fashion, some suggestions were made on the point of protection of traditional knowledge and cultural heritage.

**Keywords:** Western hegemonic fashion, ethnic fashion, traditional fashion, traditional knowledge, cultural heritage, Rifat Özbek.

## Giriş

Moda çok geniş bir kavram olmasına rağmen hakkında yazılan alanyazın bir o kadar dardır. Birçok sektör ile iç içe olmasına rağmen çoğunlukla göz ardı edilen moda fenomeni hakkında ise bir o kadar farklı tanımlar da yapılmıştır. Birçoğunun modanın sistematik bir şekilde bir sektöre dönüşmesinin 19. Yy.'da sanayileşme sonrası başladığı konusunda hemfikir olduğu modanın ne olduğu ve bir fenomen olarak ortaya çıkışında etkili olan faktörlerin neler olduğu konusunda birçok fikir ortaya atılmıştır. Moda genellikle giyim kuşama özdeşleştirilir fakat giyim modanın bir ürünüdür, moda ise daha soyut bir olguya işaret eder ve daha kapsamlı bir anlam içerir. Dekorasyon ürünleri, günlük hayatta kullandığımız araçların da bir modası vardır. Fakat yine de moda genellikle giyim ve görünüş tarzlarına ilişkin olarak kullanılır. Kawamura (2014: 17) modanın açık bir şekilde ne olduğunu anlamak için moda ile giyim arasındaki farklı anlamak ve yine modanın bir kavram olarak moda ve bir pratik ya da olgu olarak giyim modası şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.

Modanın en çok tartışıldığı alanların başında sosyoloji gelmektedir ve burada modanın ne olduğu ve dinamiklerini nelerin oluşturduğu gibi sorulara cevap arandığı görülür. Moda çalışmaları tarihine bakıldığında modanın genelde üç paradigma etrafında ele alındığı görülmektedir. Kimi araştırmacılar modayı taklit kavramıyla açıklarken kimi demokratik toplumun göstergesi olarak kimi araştırmacılar da sınıf ayrımının bir ifadesi olarak ele almıştır.

Taklit olarak moda söylemi sosyal olarak alt katmanlarda olanların



üst katmanlardakilere özendiği, onlar gibi olmak istedikleri ve buna göre imtiyazlı gruba girebilmek için üst katmanlarda yer alan grupları taklit ettikleri teorisine dayanır. Taklidi olumlayan tartışmaların yanında bir de taklidin hiçbir zaman aslın yerini tutmayacağını, giyenin giyimi moda dönüştüren gücü olan toplumdaki konumu olduğu dolayısıyla modanın alt ve üst sınıf ayrımını sürekli üreten bir olgu olduğunu ifade eden alt sınıf- üst sınıf tartışmaları çerçevesinde ele alınmıştır. Demokratik toplum söylemini savunanlar ise modanın farklı gruplar arasında eşitleyici bir mekanizma işlevi gördüğünü çünkü taklidin aynı zamanda eşitsizliğin azalması, sınıfların lağvedilmesi anlamına geldiğini ifade eder (Kawamura, 2014: 42-53). Diğer yandan modanın bir iletişim biçimi olarak kodlar taşıdığı ve bireyin medeni hâli, ekonomik durumu, cinsiyeti, yaşı vb. gibi bireyin sosyal kimliği hakkında bilgi verdiği (Enninger, 2010: 96) belirtilmiştir.

Güncel araştırmalar moda kaynaklarının çeşitlendiğini ve moda değişiminin doğası itibariyle daha karmaşık hâle geldiğini ifade eder. Kısa ömürlü modalar ve akımlar çok farklı kaynaklardan alınır olmuştur. Bazı moda dünyalarında, moda değişimi belli bir düzene bağlı olmaksızın gerçekleşirken, diğerlerinde esasen tarzların kademeli evrimi ya da döngülerin yinelenmesi yoluyla meydana gelmektedir.

Gelinen noktada moda ile ilgili çalışmalar daha interdisipliner bir biçime kavuşmuş ve bu sayede moda çalışmaları yeni bakış açılarıyla ele alınmıştır. Kaiser (2012: 28) dünyada tek bir moda anlayışının olmadığını, ırk, etnik köken, sınıf, cinsel kimlik gibi değişkenlere bağlı çok farklı görüşlerin olduğunu ve bunların da insanların bireysel olarak çok az bir kontrolünün olduğu bir kültürel söylem içerisinde yer aldığını ifade eder. Bir başka ifade ile modada bir merkezîyetçilikten bahsedilemeyeceği ve farklı moda anlayışlarının geliştiği söylenebilir.

Son otuz yılda moda, çağdaş toplumların parçalı hâle gelmesine toplumsal gruplar arasındaki ilişkilerin daha da karmaşıklaşmasına ve farklı topluluklar arasındaki temasların artmasına paralel olarak giderek çeşitlendiği bir evrim sürecine girmiştir. 1960'lara kadar moda uygun tarzların yaratımı ve yayılımı oldukça merkezîyetçiydi. Birçoğu artık giysilerden çok diğer ürünlerden kâr sağlayan moda kurumlarının niteliğindeki değişikliklere bağlı olarak, halkın toplumsal sınıflar arasındaki ve sınıflar içindeki bölümlenmesi 3 farklı moda kategorisinin oluşmasına yol açmıştır. Bunlar: Lüks tasarımcı modası, endüstriyel moda ve sokak

tarzları (Crane, 2003: 221-22).

Lüks tasarımcı modasının Batının kontrolünde olduğu pekâlâ söylenebilir. Moda zaten her zaman Batı ile özdeşleştirilmiş bir olgu olmuştur. Moda, yenilikçi ve yaratıcı olmalı ve bu da ancak Batı'da sürdürülebilirdir. Eicher, moda fenomeni içinde bir Batı karşısında 'diğerleri' denklemini kurar. Eicher (2001: 17), modanın her şeyden önce değişim ile ilgili olduğunu ve bu değişimin aslında hemen bütün kültürlerde olduğunu çünkü insanın doğuştan yaratıcı ve değişken olduğunu aktarır. Buna karşın yazar, modern dünyaya ait olmayan diğer kültürlerden insanlarla karşılaştığında genelde onların gelişmeyen bir dünyadan geldikleri düşünülmemekte ve bunun üzerinde bir kategorizasyon yapıldığını ifade eder. Şüphesiz ki Batının egzotik ve yabancı olanı bir moda dönüştürmesi alt sınıfın üst sınıfa imrenmesi şeklinde bir teoriyi savunan taklitçilik anlayışıyla savunulamaz. Zira bu sefer alt sınıf üst sınıfa çıkmaya çalışmamakta, tam aksine üst sınıf alt sınıfa ait olan kültürel imgeleri, motifleri bir metaya dönüştürerek moda olarak sunduğu ve alıcısının 'egzotik' olana sahip olduğu bir durum söz konusudur.

Çalışmada etnik tarzdan ne anlaşıldığı Yu vd.'nin (2001: 310) Asyalı modacılar üzerine yaptığı çalışmadaki bir kıyafeti etnik yapanın ne olduğuna dair ortaya koyduğu özellikler kıstas alınmıştır. Buna göre bir elbiseyi etnik yapan nitelikler arasında motif, desen, kesim, kumaş türü, renk, elbisenin nasıl giyildiği ve aksesuarlar gibi özellikler bulunmaktadır. Rifat Özbek'in tasarımlarında da desen, motif ve renk gibi unsurlar sık kullanılmaktadır. Özbek'in sosyal platformlar ve gazetelere verdiği röportajlarda kendi tarzını nasıl tanımladığı da kriter olarak alınmıştır.

Modada etnik tarz moda çalışmaları içinde önemli fakat çoğunlukla göz ardı edilen bir alan olmuştur. Moda hem Batı içinde hem de dünyanın geri kalanında çok kültürlü duruma uyum sağlamaya devam ettikçe moda teorileri arasında yeni gelişmelerin ortaya çıkmasına neden olan etnik stil özellikle zengin ve çeşitlilik gösteren bir çalışma alanı olarak kalmaya devam edecektir (<https://fashion-history.lovetoknow.com/clothing-around-world/ethnic-style-fashion>).

## 1. Batılı moda hegemonyası ve etnik moda

Moda ve Avrupa her zaman birlikte anılır olmuştur. Medya, edebiyat ve diğer bütün kurumlar bize modanın merkezinin Batı olduğunu dikte eder.

Kaiser (2012: 34) bunu bir hegemonya olarak ifade eder. Bu hegemonik süreç hangi 'saç tipinin' daha iyi olduğundan, birçok etnik kimliğe sahip toplumlarda neyin 'ulusal kıyafet' olacağına ya da Batı Merkezli 'takım elbisenin' erkek modasının tek simgesi olacağına kadar her şeye karar vermektedir. Bu hegemonik anlayış sadece belli bir alanda değil cinsel kimlikten ulusal kimliğe kadar birçok olgu içerisinde sürer. Bu aynı zamanda gücün ne olduğu sorusudur. Nitekim güç kompleks bir yapıdır ve çeşitli ifade biçimlerine sahiptir (Kaiser, 2012: 35).

Batının bu gücü elde edişi sömürgecilik faaliyetleri ile başlamıştır. Sanayi sonrası Afrika'nın Avrupalı devletler arasında pay edilmesiyle başlayan kolonizasyon süreci, Avrupalı ülkelerin kolonilerindeki insanı ve kültürünü merak etmesi ve buraları keşfe çıkmasıyla yeni bir boyut kazanır, fakat bu faaliyetler sadece merakla kalmaz, aynı zamanda bu ülkelerden 'ödünclenen' ve Avrupa'ya götürülen birçok olgu, Avrupa'nın sömürgeleri üzerinde kurduğu hegemonyayı sembolize etmiş ve bütün dünyaya yaymıştır. Bu 'egzotik' ülkelerden aldıkları Avrupa için bir güç sembolü olduğu gibi aynı zamanda bir gösteriş biçimine dönmüştür. Batı Avrupa'nın bu ülkelerden alarak kendisinde imgeleştirdiği alanlardan biri giyim olmuştur. Kolonilerinden aldığı kültürel olguları moda dönüştürerek giyim üzerinden bir lükse dönüştürmüş, egzotik olan Avrupalı için gösteriş ve zenginlik göstergesi olmuştur. Yabancı ve egzotik olan kültürel imge ve motifler alınan kültür içinde durağanlık olarak görülürken Batı için bir dinamizme dönüşmüştür.

Crane' e göre (2003: 89), eğer değişkenlik moda olgusuna içkin bir parça ise Japon kimono sisteminde ya da Hindistan Sâri sisteminde de moda vardır. Ancak insanların nasıl giyindiği üzerine yapılan Batılı olmayan etnografik örnek olay çalışmaları "moda" terimi yerine genellikle "giysi" "kültürel/etnik giysi" ya da "kostüm" terimlerini kullanırlar, çünkü moda tek başına değişimle değil, bunun yanında onu uygulamakla yetkili kimseler tarafından üretilen kurumsallaşmış, sistematik değişimle ilgilidir. Bu tip bir moda sistemi, en azından şimdilik, sadece Batı'da bulunur. Bir yayılma mekanizması içermeyen bir sistemin yokluğunda herhangi bir giysi tarzı kendi giyim sistemiyle sınırlı kalır.

Kaiser (2012: 176), hegemonik modanın, Batılı ve geri kalan arasında, gelenek ve modernite arasında, kentsel ve kırsal, küresel ve yerel arasında, aralarındaki bağlantılardan ziyade modern batı düşüncesinde ikili

karşılıklı muhalif düşünmenin nasıl sınırlar oluşturmak için kullanıldığını açıklar.

Flügel (1950 [1930], 129- 130; aktaran Jansen, 2014: 4) durağan giyim ile moda kıyafetler arasındaki dikotomiye ortaya koymuştur. Flügel'e göre geleneksel olan durağan giyim çok az değişir ve onun değeri bir dereceye kadar değişmeden kendisini korumasıdır. Buna karşın moda kıyafetler zaman içerisinde çok çabuk değişmektedir ki bu hızlı değişim onun varlık sebebidir. Durağan kıyafette yapılan herhangi bir değişim veya yenilik geleneksel olanda bir kırılma yarattığı için hoş karşılanmaz. Durağan kıyafetin bütün olayı tamamen değeri yeniliğinde ve bunu sağlamadığında anti-moda olarak değerlendirilebilecek modanın karşısındadır. Flügel moda olan kıyafetlerin batı medeniyetini domine ettiğini ve Avrupa medeniyetinin en belirgin karakteristiği olduğuna vurgu yapar.

Moda, tarihsel olarak tüm dünyada yerleşmiş olmasına rağmen, Avromodern hegemonik bir moda söylemi, Avrupa burjuvalarını ve üst sınıf kadın kıyafetlerini yeni ve şimdiki zamanın merkezine çekmiş, diğer (batılı olmayan) uluslar/kültürler/mekânlar statik olarak, egzotik ve hepsinden önemlisi, aşağı olarak betimlenmiştir (Kaiser 2012, 173).

Buna göre Batılı moda hegemonyası bir 'öteki' yaratarak ondan bekleneni de ortaya koyar. Batılı moda sürekli değişim, yenilik ile temsil edilirken öteki moda anlayışından beklenen ise kendi kültürel kodlarını içinde barındıran bir moda anlayışı ve belki de bir başka ifade ile 'durağanlık' beklemektedir ki Batı modası sürekli bir dönüşüm içinde olabileceken, öteki moda anlayışı ayırt edilebilir birtakım özelliklere sahip olabilecektir. Etnik moda bu anlamda üreten için bir kimlik arayışı olmakta zira Batı Modasında ancak bu şekilde yer bulabilmektedir. Enninger (2010), giyim in iletişimsel bir dilin in olduğunu ve kodlar içerdiğini ifade eder. Bu anlamda Batılı için bu hegemonik moda anlayışının kendisini ötekinden ayıran çizgileri yarattığı gibi aynı zaman da sembolik olarak bir güç ve statü taşır. Nitekim tarih boyunca dışarıdan gelen ve yabancı olan Batı için zenginlik olarak algılanmıştır.

Batılı Moda Hegemonyası karşısında benzer bir gerilimi yaşayan Hint modası için Khaire (2011: 366) tasarımcıların Hint unsurlarını çok fazla kullandıkları takdirde yerel kalacaklarını, Batılı tarza ağırlık verdikleri takdirde ise kendilerini öne çıkaran tarzlarını kaybedeceklerinden bu dengeyi kuracak bir yöntem geliştirmek zorunda kaldıklarını aktarır.

Benzer bir yorumu Rus modasını yorumladığı makalesinde Bartlett (2011: 118) de yapmaktadır. Yazara göre Batılı moda ile diğerleri arasında oluşan bu dikotomik yapı Batılı olmayı etnik moda üretmeye itmiştir.

Bu tür bir Batılı moda hegemonyası başta Asya ülkeleri olmak üzere dünyanın geri kalanını kendi kültürel kodlarını modağa dönüştürmesine neden olmuş ve bu da Geleneksel Moda/ Etnik Moda anlayışının gelişmesine neden olmuştur. Batılı Moda sisteminin içinde varlık gösteremeyen tasarımcılar bu doğrultuda geleneğe ait giyim modasını Avrupa modası ile buluşturmaya çalışmış, bu aynı zamanda bir kimlik oluşturmak ve uzlaşmak isteyen Batılı olmayan modacılar için bir kapı açmıştır.

Ortaya çıkan bu dikotomik tasarım dünyasında bir anksiyete oluşmasına neden olmuştur. Bu noktada tasarımcıların nerede durduğu ve gelenek ile modernini nasıl buluşturduğu önemli bir sorudur. Küresel moda arenasında kendilerini bu ikilem içinde bulan tasarımcıların gelenekten nasıl faydalandığını kişisel yaratıcılık sorunu olarak değerlendirmek gerektiği söylenebilir. Şahin'e göre (2015), günümüzde gelenekçi yaklaşımlar, modanın bitimsizlik üzerine kurulu doğal hâlinin çevresinde gelişen sektörel gerçeklik ile örtüşmemektedir. Bu bağlamda yazar, tasarımcıların, müzeler ve arşivler gibi değişik kaynaklardan esinlenebileceğini ancak gelenekten beslenme noktasında kültürün değişken bir olgu olduğunu ve çağın kendi gelişim sürecinde çeşitli etkenlere bağlı olarak kendiliğinden farklılaştığının göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade eder.

Sandra Niessen (2003; akt. Jansen, 2014: 10) yararlı bir akıl yürütme sunar. Batılı olan / batılı olmayan ikiliğe odaklanarak, Batılı olmayan toplumların küresel (batı egemenliği) söylemine katılmak için modern ve gelişmiş (batı standartlarına göre) görünme ihtiyacını hissederken, aynı zamanda kendilerini farklılaştırma ve kendine özgü bir kültürel kimliğe sahip olmak ihtiyacını hissettiğini savunmaktadır.

Moda tasarımcıları ve moda markaları, bu küresel moda arenasında kendilerini ayırt etmek için ulusal kimliklerini vurgulamaya başlamış ve ulusal kimlik başarılı bir markalaşma stratejisi hâline gelmiştir; bu sayede tasarımcı ve markalar, ulusal kimliğin işaret ve simgelerini kullanarak ürünlerine değer katmaktadırlar (Manlow, 2011: 87; Melchior, 2011: 183).

Türkiye'de Zeynep Tosun, Dice Kayek, Gönül Paksoy, Dilek Hanif,

Cemil İpekci, Zuhâl Yorgancıoğlu vb birçok tasarımcı da bu yolu benimsemiş ve kendi kültürel kodlarını kullanarak Batılı bir anlayışla yeni bir kimlik oluşturma çabası içerisine girmiştir. Dikiş teknikleri, kumaş ve kimliğe vurgu yapan en önemli unsur motif ve desenler de bu etnik moda anlayışını sembolize eden unsurlar olmuştur. Yine Rifat Özbek de bu moda anlayışı ile isim yapmış etnik moda anlayışını tasarımlarında kullanan gelenekten beslenen isimlerden biridir.

## 2. Rifat Özbek tasarımları

Batılı olmayan modacılar hem bir kişilik oluşturmak için hem de batıların, kendilerinden olamayan modacıları bir çıkmaza sürüklediğinden etnik tasarımlar üretmektedirler. Rifat Özbek de tasarımlarıyla hem etnik olanı hem de batılı olanı buluşturarak bir nevi eklektik bir anlayış sergileyerek iki farklı stil arasında bir köprü kurmaya çalışmaktadır. 1980'ler ve 90'larda İngiliz Moda Konseyi tarafından iki kez yılın modacısı seçilen Özbek'in moda anlayışı hakkında New York Times'da çıkan bir yazıda (Özbek, The Turkish Textile Designer Rifat Ozbek's Greatest Influences, 2016), Rifat Özbek tasarımları aynen şu şekilde tarif edilmektedir: "Doğu ile Batının buluştuğu estetik".

Rifat Özbek modern ve etnik çizgileriyle tanınan ünlü bir tasarımcıdır. Değişik kültürlere ait işlemler, renkler, motif ve desenleri tasarımlarında ustalıkla kullanmaktadır. Özbek'in ilham kaynaklarının başında Türk kültüründen beslendiği söylemek yanlış olmaz. Bu noktada Anadolu coğrafyasında kullanılan geleneksel giyim kuşam ve geleneksel dokumalardan ve bu dokumalarda kullanılan motif ve bezemelerinden beslenerek yerel olanı giysi ve ev aksesuarlarında kullanmıştır. Özbek, Milano, Paris gibi birçok moda merkezinde defileler düzenlemiş ve başarısı tescillenmiş bir tasarımcıdır.

Gürsoy (2010: 41) tasarımcıların modanın sektörünün önemli aktörleri olduklarını, modanın sürdürülmesi, yeniden üretimi ve yayılmasında etkin bir role sahip olduğunu ifade eder ve devamında tasarımcıların modağa kişilik verdiğini ve onların tasarımlarının modağa nesneleştirdiğini ifade eder. Yazar, "her tasarımcının mutlaka okunabilir, seçilebilir ve izlenebilir bir el yazısı ve karakteri olması" gerektiğini ifade eder.

Tasarımcılar modağa güncel zamana uygun ve arzu edilir bir

biçimde kişilik verirler. Tasarımcının kendine ait bir imzası olmalı, ortaya çıkarılan ürünün kime ait olduğu tahmin edilebilir olmalıdır. Buna göre tasarımcılar özgün bir kimlik yakalamak için de bütün kültürel, tarihi, güncel kaynakları taramalıdır. Yeni moda anlayışının kendilerinden istenileni verebilmeleri için geniş bir vizyona sahip olmalarının yanında kendi kültürel mirasına da hâkim olmalıdır, zira mevcut konjonktürde tasarımcılarda beklenen aynı zamanda tasarımlarının ulusal kimlikleri de yansıtmasıdır. Elbette ki tasarımcıların bunu yaratıcılık ile yapması elzemdir. Nitekim inovasyon ve değişim modanın temel özelliğidir.

Etnik moda tasarımının Türkiye'deki en tanınır tasarımcılarından Rifat Özbek, tasarımlarına kültürel bir kimlik kazandırmakla beraber yaratıcılığını da kullanarak geleneksel olanı özellikle kumaş, motif ve desenleri Batılı moda çizgileriyle sunarak ortaya eklektik bir moda anlayışı koymaktadır. Özbek (2009) bir röportajında kostüm üretmediğini, etnik motifleri, desenleri kullandığını fakat bunları modern kalıplara oturttuğunu ifade etmiştir. Özbek, çeşitli kültürlerden aldığı etnik motif, desen ve kumaşın modern kalıplar üzerine ya da 60'lar, 70'ler gibi belli dönemlerin kalıpları üzerine oturttuğunu ifade etmiş ve ancak bu sayede bir tasarım ortaya çıktığını, aksinin ise bir kostüm olacağını ifade etmiştir. Buna göre denilebilir ki Özbek, etnik modayı, tasarımcı yaratıcılığı ile batılı kalıplar ya da bir başka ifade ile modernizm ile buluşturarak tasarımlarına kişilik ve özgünlük kazandırmıştır. Rifat Özbek'in tasarımları gelenekten beslenen güncel moda uyumlu yaratıcılık ve yeniliğin buluştuğu tasarımlardır.

Kullandığı kumaşlar ile dikiş tekniklerini de ortaya çıkarılan ürüne göre gelenekten alan Özbek modasının lüks bir moda bir başka ifade ile haute couture olduğunu söyleyebiliriz. Veblen'e göre (2007: 112) hepimiz, daha ucuz bir taklidine göre, güzellik ve işe yararlık açısından zahmetli bir biçimde elle işlenmiş bir giyim kuşam nesnesini daha tercih edilir buluruz. Lüks olan aynı zamanda 'zor' ulaşılabilir olmalı ve ürünün kendisi de bir çaba ile ortaya çıkmalıdır. Diğer bir deyişle, kullanılan malzemelerin elde edilmesi ya da üretilmesi zahmetli olmalıdır.

Rifat Özbek'in giysi ve ev dekorasyonunda kullanılacak yastık tasarımlarında geleneksel kumaş ve motifleri kullanıyor olması da tasarımlarına biçtiği değeri gösteren unsurlardır. Zira bir şey ne kadar zor üretiliyorsa o kadar değerlidir. Özbek tasarımlarında özellikle ikat, suzeni ve yama işi tekniklerini kullandığını ifade etmiştir. İkat tekniği genel olarak

kumaşın, boyanması istenmeyen belirli yerlerinin ip veya mum yardımı kapatılarak, dokuma öncesinde boyandığı özel bir tekniktir (Amanjani 2018). Suzani tekniği ise kapalı iğne ile kumaşın yüzeyinin renkli ipliklerle işlendiği bir teknik olup genellikle bu teknik için saten veya ipek kumaşlar daha uygundur (Baykasoğlu ve Gilik 2020). Özbek de tasarımlarında genellikle ipek tercih etmektedir:



**Görsel 1:** İkat ve Suzani tekniklerinin kullanıldığı Rifat Özbek tasarımlarından bir örnek (<https://www.instagram.com/yastikbyrifatozbek/>)

Tasarımlarındaki bazı modellerin dokumalarının gelenekten gelen ustalar ile geleneksel teknikler ile üretiliyor olması, Özbek tasarımlarını lüks yapan niteliklerindedir.

Sanayileşme ile gelen yüksek teknolojinin en çok etkisini gösterdiği alanların başında tekstil gelmektedir. Eskiden geleneksel yöntemlerle uzun saatler ve hatta günler harcanarak ortaya çıkarılan giyim-kuşam yüksek teknoloji araçlarıyla seri üretim çıktısı hâline gelmiş fakat bu eski ve geleneksel olanın itibarını da arttırmıştır. Zira geleneksel yöntem ve tekniklerle üretilen artık zor ulaşılabilir olmuş bu da geleneksel tasarımların fiyatının seri üretim ürünlerine göre daha yüksek olmasına



neden olmuştur. Bugün geleneksel üretim yollarıyla ortaya çıkarılan ürünler artık lüks değeri taşımaktadır.

Rifat Özbek'in de tasarımların da geleneksel dokuma tekniklerini kullanarak lüks tasarımlar meydana getirdiği söylenebilir. Bu ürünler arasında kıyafetlerden yastık ve şapkalara kadar çeşitli tasarımlar yer almaktadır. Seri üretimden ziyade el ile dokunulan, emek verilen ürünler zor bir şekilde ortaya konulduğundan daha değerlidir. Nitekim Özbek tasarımlarında da zaman zaman geleneksel dikiş ve dokuma teknikleri kullanılmaktadır. Özbek'in verdiği bir röportajda kendi markası olan 'Yastık' için tasarladığı yastıklarının kimi modellerinin dokumasının Bayburt'ta yaptırıldığını ifade etmiştir. Ustalarının Bayburt'ta olduğu için orada yaptırıldığını söyleyen Özbek, yöresel olanı kullandığını ve Türk kültürünü tasarımlarına yansıttığını (Özbek, 2014) ifade etmiştir. Yine yastıklarında geleneksel bir dokuma tekniği olan tel kırma tekniğini kullandığını da belirtmiştir. Tek kırma tekniği gümüşle kaplanmış iplik ve yassı bir iğne yardımıyla yapılan bir işleme tekniğidir (Begiç ve Öz, 2019). Özbek'in Yastık markası için yarattığı tasarımlarda Suzani ve İkat tekniği ile dokunmuş kumaşlar da yer almaktadır. Farklı coğrafyalara ve kültürlere ait kültürel kodları tasarımlarında buluşturan Özbek'in eklektik tasarımların en başarılı örneklerini sunduğu söylenebilir:



**Görsel 2:** Suzani ve ikat tekniklerinin kullanıldığı Rifat Özbek tasarımlarından bir örnek  
(<https://www.instagram.com/yastikbyrifatozbek/>)

Modadaki değişikliklerin genellikle önceki tarzlardan türetildiği ya da aynı tarzın düzenli aralıklarla tekrarlandığı değişimleri içerdiği yönünde yorumlar yapılmıştır (Crane, 2003: 202).

Modernist sanatçı- zanaatkârın belirli bir tarzın gelişimine ve ince işçiliğine bağlılığının yerine; postmodernist moda sanatçısının birçok öncel metinden alınan ayırık öğelerin tutarlı bir varlık oluşturup oluşturmadıklarına bakmaksızın bir araya getirilmeleri olan kolaja karşı ilgisi olmuştur. Postmodernistler farklı dönemleri ve ortamları yan yana getirerek önceki tarzları yeniden yaratmışlardır (Crane, 2003: 206). Rıfat Özbek modası da farklı öğelerin, anlamların ve dönemlerin bir araya getirilerek oluşturulduğu tasarımlardır. Bu anlamda Rıfat Özbek tasarımlarının postmodernist olduğu ve eklektik bir stile sahip olduğu söylenebilir:



**Görsel 3:** Rıfat Özbek'in Anadolu renk ve desenlerini kullandığı bir tasarım(<https://www.instagram.com/yastikbyrifatozbek/>)

Her şeyden önce farklı coğrafyalara ait geleneksel motif, desen ve kumaşları batılı kalıplar ve çizgiler ile sunması ve birçok farklı yapı ve unsuru tasarımlarında buluşturması eklektik bir moda anlayışının başarılı bir sunumu olarak değerlendirilebilir. Özbek (2019) sadece desen ve motif değil farklı bölgelere ait kumaşları da tasarımlarında buluşturmaktadır:



**Görsel 4:** Rıfat Özbek'in Anadolu renk ve desenlerini kullandığı bir tasarım  
(<https://www.instagram.com/yastikbyrifatozbek/>)

İnovasyon ve yaratıcılık aslında modanın ve tasarımın en önemli ve temel özelliğidir. Rıfat Özbek tasarımlarında yerel, etnik ve geleneksel olanın batılı formlarla buluşması inovasyon ve yaratıcılığın başarılı bir uygulaması olarak görülebilir. Özbek'in tasarımları aynı zamanda kültürel zenginliği, farklı formları, kumaşları çeşitli etnik motif ve desenlerle buluşturarak eklektik bir stil oluşturmuştur.

Daha önce de ele alındığı gibi modanın özü olan yenilik, aynı zamanda modernitenin ve post modernitenin özgün koşuludur. Değişim arzusu, modanın çok iyi vurguladığı endüstriyel kapitalizmdeki kültürel yaşamın karakteristik özelliğidir (Kawamura, 2014: 52).

Rıfat Özbek'in Türk kültürel mirasını tasarımlarına yansıtması aynı zamanda onun tasarımlarına bir ulusal kimlik kazandırarak kendisini açıkça ulusal tarihe ve geleneğe yerleştirmektedir. Bu aynı zamanda Özbek tasarımlarının otantik bir hava kazanmasını ve uzun ömürlü olmasını sağlamıştır. Böylece Özbek tasarımları diğerlerinden 'ayırt edilebilir' olmaktadır.

## Sonuç ve Tartışma

Moda denildiğinde aklımıza ilk olarak Batı, modernlik ve endüstrileşme gelmekte, bunun karşısında ise Batılı olmayan, egzotik olan, Orta Doğulu olan ve nesilden nesile aktarılan 'gelenek' durmaktadır. Geleneksel olan, modernin dolayısıyla da Batının karşısındadır. Kaiser'e göre bu düşünce içinde olmamızın sebebi hegemonik Batı modasıdır.

Hegemonik Batı modası, karşısında bir öteki oluşturarak ne giymemiz gerektiğine neyin moda olup neyin olmadığına karar verir. Buna göre sokakta ne giyeceğimizi ortaya koyarken onu üretmemize ise izin vermez. Bu yüzdendir ki Batılı modacılar dışında dünya pek modacı tanımaz, olanlar ise moda piyasasında bir şekilde ancak kendi kültürlerine ait olanlarla görünürlük kazanabilirler. Bu da ancak kültürel mirasın kullanılarak çağa uygun tasarımlara dönüştürülmesi ve modaya uygun hâle getirilmesi ile gerçekleşir. Gelenekte olanın batılı çizgi ve kalıplarla sunulması etnik moda/geleneksel moda olarak tanımlanır. Bu batılı olmayan modacıların kimlik arayışı için bir yöntem olarak ortaya çıkar. Buna göre etnik moda anlayışı aynı zamanda yerli modacıların ister istemez girmek zorunda olduğu bir kapıdır. Etnik Moda, Batılı hegemonik moda karşısında bir kimlik oluşturmak isteyen tasarımcıların başvurduğu bir yöntem olarak gelişmiştir.

Batılı olmayan modacılar, Batılı moda hegemonyası karşısında varlık gösterebilmek ve bir kimlik oluşturmak üzere kültürel mirası tasarımlarında kullanılmıştır. Melchior (2011: 180), yerel kıyafet geleneğinin kültürel özgüllük dokunuşlarıyla çağdaş küresel modaya uyum sağlayacak şekilde yeniden yapılandırıldığını ve yeniden yaratıldığını aktarır.

Moda geçici olandır ve her zaman değişim ve yenilikle ilgilenir. Bu nitelikler modanın dinamizmini oluşturmaktadır. Tasarımcıların yeni olanı yaratması, değişime ayak uydurması ise her zaman tam anlamıyla bir yenilik değildir. Hatta öyle ki modacıların bir süre sonra yeni tasarımlarını da yine eskileri üzerine inşa ettiği ve modanın da tam olarak kendini tekrar eden bir döngü içinde olduğu bilinen bir konudur.

Modadaki değişikliklerin genellikle önceki tarzlardan türetildiği ya da aynı tarzın düzenli aralıklarla tekrarlandığı değişimleri içerdiği yönünde yorumlar yapılmıştır (Crane, 2003: 202) Moda değişiminin bir başka çeşidi

döngüseldir, geçmişte başarıyla kullanılmış öğelerin çeşitlemelerinden ve yeniden düzenlemelerinden oluşur (Milbank, 1985).

Kimi tasarımcıların ise bu noktada geniş bir kaynağa, kültürel ve etnik motiflerin yer aldığı kataloglara sahip oldukları ve tasarımlarındaki bu değişimi yine kültürde yer alan geleneksel olanla harmanlayıp bunu tasarımlarına yaratıcılıklarıyla yansıttıkları söylenebilir.

Bu çalışma moda içinde yer alan geleneksel/etnik ve moda olan giyim, ya da batılı olan ile olmayan arasındaki dikotomiye ele almıştır. Kültürel unsurlar, kendilerine ait coğrafyadan, sosyal ve tarihsel bağlamdan koparılıp yeniden düzenlenip, yeniden yaratılıp yeni modellere adapte edilmektedir. Jansen (2014: 9), tasarımcıların kendi ulusal miraslarından seçtikleri unsurların, sadece belirli bir estetiğe yol açan “boş” stilistik alıntılar olmadığını, sembolik anlamlara işaret eden ve ulusal (moda) kimliklerin inşasına katkıda bulunan görsel bir dilin parçası olan stilist alıntılar olduğunu belirtir.

Rıfat Özbek özelinde değerlendirdiğimiz bu süreçte geleneksel olanın ve kültürel mirasın moda tasarımcıları için özellikle de Batı hegemonyası karşısında Batılı olmayan modacılar için bir çıkış kapısı olduğu ortaya konulmuştur. Batılı Moda hegemonyası kendisi ve öteki arasına koyduğu çizgi ile Batılı olmayana başka bir seçenek bırakmayarak etnik moda akımının doğmasına neden olmuştur. Diğer yandan etnik moda aynı zamanda tasarımcıların bir kimlik ve özgünlük oluşturmaları sürecinde kendi geleneklerinden ve kültürel mirasından beslenerek Batılı Moda hegemonyası karşısında varlık gösterebilmelerinin tek çıkar yolu olmuştur.

Buna göre Özbek'in tasarımlarında da yerelin, geleneksel olanın kullanıldığı ve kültürel mirasın Özbek tasarımlarında yeniden bir ifade biçimi bulduğu söylenebilir. Bu noktada kültürel mirasın ancak modernite ile uyum içinde olarak ya da başka bir ifade ile günümüz modasına adapte edilerek yaşatılabileceği de bir gerçektir. Bu noktada geleneksel dokuma tekniklerinin kullanılması, geleneğe ait motif ve desenlerin kullanılabilmesi için kültürel mirasın korunması da etnik modanın sürdürülebilirliği açısından önemli bir noktadır.

Geleneksel bilginin taşıyıcısı dokuma ustalarının bilgilerini aktarabilmeleri bu geleneğin devamının sağlanması açısından önem arz etmektedir. Geleneksel bilgi, genellikle kültürel veya manevi kimliğinin bir

parçasını oluşturan, gelenek içinde geliştirilen nesilden nesile aktarılan ve sürdürülen yaşayan bir bilgi kaynağı olarak (WIPO, 2019) tanımlanmaktadır. Bu noktada geleneksel bilginin muhafazası önemlidir. Bu anlamda Unesco kapsamında 2003 SOKÜM sözleşmesinin ve WIPO'nun geleneksel bilginin korunması hususundaki yaklaşımı dikkate alınmalıdır. Buna göre Türk giyim kültürünün hâlihazırda hazırlanan şehir bazlı katalog sayısının ve yine giyim-kuşam müzelerinin açılarak daha nitelikli bir vizyona kavuşması gerekmektedir. Tasarımcıların kolayca ulaşılabileceği Türk kültüründe çeşitli yüzeylerde kullanılan (çini, kilim ve halı desenleri, geleneksel giyimlerde yer alan motifler vb.) tüm motiflerin yer aldığı ve tasnif edildiği katalogların hazırlanmasının tasarımcılara büyük kolaylık sağlayacağı açıktır.

Yine geleneksel dokuma ustalarına ulaşılması, korunması gerekmektedir. Bu kapsamda geleneksel bilginin belleği ve yaşatıcısı durumundaki ustaların koruma altına alınması hususunda AREGEM'in YİH (AREGEM, 2019) kapsamında yapacağı çalışmalar önem arz etmektedir.

Yaşayan kültürel miras ve etnografya müzelerinin içerisinde yer alan Giyim-Kuşam bölümlerinin büyütülmesi, sayısının artırılması ve bu müzelerin bünyesinde halkbilimcilerin de yer aldığı profesyonel bir ekip kurularak saha araştırmaları ile oluşturulacak envanter ve listelerin genişletilmesi çalışmalarına ağırlık verilmeli ve Anadolu'nun motif havuzu oluşturulmalıdır. Üniversitelerin Güzel Sanatlar, Moda ve Tasarım gibi bölümlerinde konuya ilişkin bilgilendirmeler yapılmalıdır.

WIPO'nun vurguladığı gibi geleneksel bilginin geleneksel kullanım bağlamının dışında ekonomik bir boyutu da vardır. Kültür ekonomisi, geleneksel bilgi belleğinden beslenerek meydana getirilen kültürel ürünlerden oluşmaktadır (Özdemir, 2018: 9). Buna göre WIPO'nun da desteklediği şekilde pozitif bir koruma yönteminin (WIPO, Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic, 2012) geliştirilmesi hem bu kültürel mirasın korunması hem de kültürel mirasın ekonomik bir değere dönüştürülmesi noktasında önem arz etmektedir. Kültürel bellek ve miras üzerinden beslenen kültür ekonomisi aynı zamanda sürdürülebilir bir ekonomik kalkınmanın (Özdemir, 2012: 17) da kaynağıdır.

Moda şirketleri ve çeşitli yerel moda endüstrisi kuruluşları, son derece rekabetçi uluslararası moda pazarında özgünlük yaratmak için ticari

bir strateji olarak moda kıyafetlerin tasarımında kültürel farklılığı ve ulusal kimliği vurgular (Mechior, 2011: 183). Buna göre Batı Modası karşısında bir varlık gösterecek bir Türk modası yaratmak üzere kültürel kimliği ortaya koyan kültürel miras ve geleneksel bilginin muhafazası ve bu yolda çalışmaların yapılarak Türk tasarımcılar için kaynak oluşturulması önem arz etmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma Rıfat Özbek özelinde kültürel mirasın bugünün gerekliliklerine ve konjonktürüne yaratıcılık ve inovasyon bağlamında uyarlandığında değer üreten bir olgu olduğunu ortaya konmuştur. Böylece bir yandan kültürel mirasın çeşitli platformlarda yaşatılması sağlanırken sürdürülebilir kalkınmanın da bir kaynağı hâline getirilmektedir.

## Kaynaklar

- Amanjani, S. (2018). *Bir Çözgü Boyama-Desenlendirme Tekniği Olarak. 'İkat' ve Çağdaş Uygulaması*. Yayınlanmamış Sanatta Yeterlik tezi, Marmara Üniversitesi.
- AREGEM. (2019, 06 12). *Yaşayan İnsan Hazineleleri Ulusal Envanteri*. aregem.kulturturizm.gov.tr:<http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR-19>.
- Bartlett, D. (2011). Moscow on Fashion Map: Between Periphery and Centre. *Studies in East European Thought*, 63(2), 111-121.
- Baykasoğlu, N., & Gilik, A. Burdur İli Suzeni (İlme-Kasnak İşi) İşlemeciliği. *Folklor Akademi Dergisi*, 3(4), 311-327.
- Begic, H. N., & Ceren, Ö. Z. (2019). Geleneksel El Sanatlarımızdan Elazığ" Palu Çakması" nın Sürdürülebilirliği Üzerine Bir Çalışma. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29(2), 181-190.
- Binark, E. (2016, 07 04). Haute Couture Nedir? <https://modakariyeri.com/haute couture-nedir/>.
- Crane, D. (2003). *Moda ve Gündemleri: Giyimde Sınıf, Cinsiyet ve Kimlik*. (Ö. Çelik, Çev.) Ayrıntı.
- Enninger, W. (2010). *Giyim*. (Çev. Özdemir, N.). Milli Folklor, 92-96.
- Fotograflar: <https://www.instagram.com/yastikbyrifatozbek/> (Erişim tarihi: 20.05.2022).

- Gürsoy, A. (2010). *Giyim Kültürü ve Moda*. Türkiye Tekstil Sanayi İşverenleri Sendikası.
- Jansen, M. A. (2014). Tradition or Fashion? Comparing National Fashion Identities in Morocco and the Netherlands. *Fashion Colloquia AMFI* (s. 1-12). Amsterdam.
- Kaiser, S. B. (2012). *Fashion and Cultural Studies*. Berg.
- Kawamura, Y. (2014). *Moda-loji*. Ayrıntı Yayınları.
- Khaire, M. (2011). The Indian Fashion Industry and Traditional Indian Crafts. *The Business History Review*, 85(2), 345-366.
- Manlow, V. (2011). Creating an American Mythology: A Comparison of Branding Strategies in Three Fashion Firms. *Fashion Practice*, 3(1), 85-109.
- Melchior, M. R. (2011). From Desing Nations to Fashion Nations? Unpacking Contemporary Scandinavian Fashion Dreams. *Fashion Theory*, 15(2), 177-200.
- Özbek, R. (2009, Mayıs 01). Dünyayı Yönetenler. (İ. Cem, Röportajı Yapan).
- Özbek, R. (2014, Mayıs 04). *Yastıkta Tasarım Şıklığı*. (A. Yıldız, Röportajı Yapan).
- Özbek, R. (2016, Mayıs 06). *The Turkish Textile Designer Rifat Özbek's Greatest Influences*. (M. Roberts, Röportaj Yapan).
- Özbek, R., & Karaman, E. (2019, Ocak 06). Rıfat Özbek Kimdir? (B. Bağış, Röportajı Yapan).
- Özdemir, N. (2012). *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*. Hacettepe Yayıncılık.
- Özdemir, N. (2018). Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 18(1), 1-28.
- Şahin, Y. (2015). Tarihin Tekerini Geriye Döndürmek: Moda Tasarımında Geleneği Yorumlama Sorunsalı. *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, (13), 25-32.
- Veblen, T. (2007). *The Theory of the Leisure Class*. Oxford University Press.



WIPO. (2012, 04 27). Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic. [www.wipo.int: https://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo\\_grtkf\\_ic\\_22/wipo\\_grtkf\\_ic\\_22\\_inf\\_8.pdf](https://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_22/wipo_grtkf_ic_22_inf_8.pdf).

WIPO. (2019, 06 04). *Traditional Knowledge and Intellectual Property*. [www.wipo.int:https://www.wipo.int/pressroom/en/briefs/tk\\_ip](https://www.wipo.int/pressroom/en/briefs/tk_ip).

Yu, H. L., Kim, C., Lee, J., & Hong, N. (2001). An Analysis of Modern Fashion Designs as Influenced by Asian Ethnic Dress. *International Journal of Consumer Studies*, 309-321.

## Mythology and Religion in the Context of Transition from Mythological Thinking to Religious Thinking

Mitolojik Düşünceden Dinsel Düşünceye Geçiş Bağlamında Mitoloji ve Din

Yasin Uysal<sup>1</sup>

### Abstract

The human species, which was completely dependent on nature in its early periods, experienced both physiological and intellectual changes in various periods. Human thought systems and styles have also undergone many significant changes over time. We can examine the development of thought systems, which are extremely important in the emergence of modern society and culture, in a sociological context in a particular order. In this study, the relationship between mythology and religion is discussed in the context of mythological thinking and religious thinking forms. The subject of belief has key features in thought systems and changes. These processes of change in people can be seen in the form of various elements in their narratives, philosophies, beliefs, and traditions. Myths, which are an important part of human culture, can reflect the change of thought of people from an only source in terms of their common handling of narratives, philosophies, beliefs, and traditions. The subject of religion and belief in myths and mythologies is also particularly important and comprehensive. One of the reasons for this is the relationship between mythological and religious thinking forms. In this study, first, the thought systems of human society and the change in these systems are discussed. In this section, mythological thinking and religious thinking styles are tried to be explained in social and cultural contexts. Then, various information about the myth genre is given and explanations are made about the relationship between mythology and religion in the context of mythological thinking and religious thinking forms. After the information given and the explanations made, it is tried to conclude. In this context, it is seen that the relations of "belief, imagination, fiction, and ritual" are common in religions and myths in the transition from religious thought to mythological thought.

**Keywords:** Myth, mythology, religion, belief, mythological thinking, religious thinking.

### Öz

İlk dönemlerinde tamamen doğaya bağlı olan insan türü çeşitli zamanlarda hem fizyolojik hem de düşünsel değişimler yaşamıştır. İnsanın düşünce sistemleri ve tarzları da zaman

---

<sup>1</sup>Graduate Student, Marmara University Institute of Turkic Studies, Department of Turkish Folk Literature, Istanbul/Turkey, [yasin.uysal@marun.edu.tr](mailto:yasin.uysal@marun.edu.tr), ORCID: 0000-0002-0189-6414.

\*Geliş tarihi/Received: 24.03.2022 - Kabul tarihi/Accepted: 10.06.2022

içerisinde pek çok önemli değişim geçirmiştir. Modern toplumun ve kültürün ortaya çıkmasında son derece önemli olan düşünce sistemlerinin gelişimini sosyolojik bağlamda belirli bir sıra içerisinde inceleyebilmekteyiz. Yapılan bu çalışmada mitolojik düşünce ve dinsel düşünce biçimleri bağlamında mitoloji ve din ilişkisi konu edinilmiştir. Düşünce sistemlerinde ve değişimlerde inanç konusu önemli özellikler taşımaktadır. İnsanların bu değişim süreçleri anlatılarında, felsefelerinde, inançlarında ve adetlerinde olmak üzere çeşitli unsurlar şeklinde görülebilmektedir. İnsan kültürünün önemli bir parçası olan mitler anlatıları, felsefeleri, inançları ve adetleri ortak bir şekilde ele alması bakımından insanın düşünce değişimini tek elden yansıtabilmektedir. Din ve inanç konusu da mitlerde ve mitolojilerden çok önemli ve geniş bir şekilde yer almaktadır. Bunun sebeplerinden biri de mitolojik ve dinsel düşünce biçimleri arasındaki ilgidir. Ortaya konan bu çalışmada ilk olarak insan toplumunun düşünce sistemleri ve bu sistemlerin değişimi ele alınmıştır. Bu bölüm içerisinde mitolojik düşünce ve dinsel düşünce biçimleri toplumsal ve kültürel bağlamda açıklanmaya çalışılmıştır. Ardından da mit türü hakkında çeşitli bilgiler verilip mitolojik düşünce ve dinsel düşünce biçimleri bağlamında mitoloji ve din ilişkisi hakkında açıklamalar yapılmıştır. Verilen bilgilerin ve yapılan açıklamaların ardından da bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda dinsel düşünceden mitolojik düşünceye geçişte dinlerde ve mitlerde “inanma, hayal, kurgu ve ritüel” ilişkilerinin ortak olduğu görülmüştür.

**Anahtar sözcükler:** Mit, mitoloji, din, inanç, mitolojik düşünce, dinsel düşünce.

## Introduction

The human species, which sees itself as the ruler of the modern world, nature, and all living things, has taken its first steps in nature like all other living species. Human’s first sight and the first spark of thought took place in nature. Human thought starts from the simple to the complex and that is why humanity first thought about objects and actions of vital importance. Human societies have formed thought systems that take place in their minds and develop them based on the objects, animals, plants, and people necessary for their own lives. These thought systems have suffered changes over time with human development. The thought systems of the human species can be called “biological, magical, mythological, religious, philosophical and scientific” thinking in general (Kahveci, 2021: 29-85). Niyazi Kahveci examined and explained these thought systems in detail in his book titled “Çağımız ve Türkiye; Düşün ve Bilim Alanları” (Kahveci, 2021: 29-85).

### 1. The transition from mythological thinking to religious thinking and the relationship between mythology and religion in this context

The ability to think and speak makes today’s modern human “homo sapiens”

different from other species and has led to the rapid development of this species. Therefore, the term homo sapiens means “thinking human.” This nature and life-centered thinking ability of primitive people is called “biological thinking”. Biological thinking is a feature that exists with differences in all living species, including plants. Over time, thoughts have turned into an intellectual activity that develops in the form of “asking questions, questioning”, first at the individual and then at the social level. The human species, which already can think biologically, has reached a different cognitive level with the actions of asking questions and questioning. It is this feature that distinguishes humans from other living things for the first time. The act of asking questions is a feature that a person creates and develops to understand the environment and living conditions. With this feature, people started to ask questions about the objects, living things, and events around them. Humans trying to understand nature and the elements in nature have tried to find a meaning for herself/himself.

Human, whose cognitive level is not sufficient to understand nature and its elements, has adopted the idea of describing everything in an “extraordinary” way. The state of mind that can ask questions but not understand the reasons and answers can be defined as “magical thinking”. According to the first people who were in the stage of magical thinking, nature and everything in nature were magical. Their perception of life and death was not fully developed and therefore nature and everything in nature were considered “alive” according to them. Early humans were cognitively attached to things they did not understand and did not know, with the ability to believe. In this way, they experienced both cognitive and emotional relief.

The origins of belief were formed in this period of human perception, which we call magical thinking. From this point, believing in beings and perceptions that cannot be seen, heard, felt, or understood is an archetypal legacy for today’s people. At this stage of development, human societies began to develop belief systems based on spirits/iyes such as the cult of ancestors, Totemism, Animism, and Fetishism. Spirits/iyes believed to exist will later turn into extraordinary beings such as God, goddess, devil, angel, jinn, and fairy. Concepts such as magic, spell, and prophecy began to emerge during this period. In addition, the “multifunctional” clan ruler, defined as a shaman or kam, also emerged during this period.

At this stage, human beliefs had a nature and land-centered structure. By combining the perception of “birth and upbringing” with the elements of nature and earth, the sacred faith had a feminine significance. The feminine characteristics of the first believed spirits and the “goddess” belief bear the traces of this period. From this point, many elements that the first people gave significant importance such as birth, fertility, and protection have always been feminine. Sacred beings and goddesses such as “Mother Nature”, “Mother Goddess”, “Goddess of Fertility Cybele”, “Ak Ana/Ene” and “Umay” are the spirits of birth, life, protection, and fertility shaped by the magical thinking system.

Human beliefs are shaped in the “mother” center, just as a baby grows. After this baby grows up, she/he will separate from her/his mother and raise her/his head and look at the sky/skys that she/he sees as “father”.

As time passes, nature, living things, objects, and events take place increasingly in both individual and collective memory systems with the five sense organs. Later, the human mind thought more about nature, living things, objects, and events, and tried to answer the questions that it could not answer during the magical thinking period about these elements with the act of “imagining”. Fundamental questions such as the formation, existence, and outcome of nature, living things, objects, events, and people have been tried to be explained with both individual and social imagination. These explanations, on the other hand, have turned into the “myth” type, which is the origin narratives and beliefs over time. For this reason, the cognitive stage of obtaining answers through the act of imagining is called “mythological thinking”.

With the mythological thinking, people imagined and believed the origin of many things they saw, heard, and experienced, and in this way, myths emerged. It has the characteristics of literature and belief since it consists of myth, imagination, and belief actions that answer the questions of origin and formation. Myth, which answers the questions of origin and formation, has the characteristics of literature and belief because it is formed by acts of imagination and belief.

At the origin of the myth type formed in this period, there are the first belief systems such as the cult of ancestors, Totemism, Animism, Shamanism, Pantheism, Naturalism, and Fetishism. Myths began to form with the systems that adopted this spirit/eye belief. After this formation,

myths supported divine religions.

Human societies have reached the perception and result of a “supreme being” because of the questions they received at the mythological stage. The spirits formed during the period of magical thinking began to become Gods together in this stage. Humans are very weak in nature and life, and therefore in their beliefs, it was essential to have a stronger being than humans. Because nature was dominated by the relationship between “strong and weak”. That is why they saw many elements of nature, which they saw as stronger than themselves, as the creators of life, objects, and living things in their dreams and thoughts. Terrible elements began to become gods at the mythological stage. For this reason, many elements such as dangerous animals, plants, and mountains in human societies have been shaped as gods or totems. Thus, “religious thinking” began to emerge.

Over time, human beings began to understand and defeat these elements that they feared and deified. They even destroyed these elements sometimes. However, there was an enemy that primitive humans could not defeat. This enemy has left people sometimes in the cold and sometimes in the scorching heat. This element of nature, which is the source of endless rains, storms, and hurricanes from time to time, was something that people could not understand and overcome. The reason for all this is the sky.

The sky can be beautiful, but it can also be deadly for people living in nature. The sky is inaccessible, far from people. As snow falls from the sky, unexpected fireballs can also fall. For this reason, the sky was perceived as much mightier than humans. The sky has been seen as the source of most things in the human mind because it is too powerful to fight. That is why the sky is associated with the “father” metaphor because the sky has a punitive feature, in a way, like a “father”. Also, the sky and its elements are holy. Thunder is the weapon of the sky god in all mythologies and the place it hits with lightning gains holiness (Eliade, 2003: 74). The creative perception, which was previously defined as feminine with the metaphor of earth, nature, and mother, has passed into masculinity with the sky, which is seen as the father. However, in some cases, the same creator is referred to as both feminine and masculine at various times. From this point, belief in God also has hermaphrodite features.

Human societies that have reached the belief in God have passed the stage of “religious thinking”. With this stage, people’s separation from

nature accelerated and people started to create their own nature through farming and animal husbandry. For this reason, many of the gods believed in most societies are related to farming and animal husbandry.

Religious thinking is a continuation of mythological thinking. Although the order is seen in mythological thinking systems, there is also chaos. This chaos comes into order with religious thinking. Also, religious thinking includes both magical thinking and mythological thinking. Because religious thinking was influenced by magical thinking and mythological thinking. Some elements of religious thinking are related to magical thinking and mythological thinking. The “belief element” is particularly important in all three systems of thinking. Human culture began with belief. Against real nature, the human species has created culture. Culture is the opposite of true nature. Culture is fiction and belief. So, nature is “real”. Culture is “belief”. The first common point between mythological thinking and religious thinking is belief.

Human has developed various biological features to adapt to nature and life and has various intellectual and cultural features to adapt to nature, life, and society. These intellectual and cultural elements have caused the human species to survive and dominate planet earth.

The intellectual and cultural evolution of humans can be revealed through religions and myths. The intertwined myths and religions contain and at times explain the early thoughts, discourses, and cultures of human societies. Therefore, to understand the roots of human culture and mentality, it is necessary to look at myths and religions. As an example, Karen Armstrong says that Hercules in ancient Greek mythology reflects the Stone Age man (Armstrong, 2006: 30). In addition, the social changes of the Turkish nation can be seen in the Oguz Kagan Epic.

After human societies started to think about the objects, living things, events, and other people they constantly saw and recorded in their minds in their natural environment, they questioned where these objects, living things, events, and other people came from and how they were. They tried to answer these questions by combining their own meaning and comprehension skills with their imagination. These answers are myths that have the characteristics of narrative and belief to a substantial extent. Thanks to myths, the human species passed into the mythological thinking stage.

In the most general definition, myths are narratives that deal with the issue of the origin and are shaped by full belief. Myths, which deal with creation and origin as content and subject and contain the characteristics of the period and social structure in which they were produced, contain a real object, concept, or event. Myths are narratives that contain the characteristics of folk literature and folk belief about how objects, living things, places, features, and behaviors, in short, everything in nature and human life came to be.

Myths are the first accepted system units that human societies created and believed in understanding life and nature. Myths have similar features to today's science in a few points, as they have the function of explaining and understanding an origin. In addition, the foundations of mythological thinking and philosophical thinking, and scientific thinking were laid.

Elements of life and nature are reflected in myths as symbols, images, and metaphors. From this point, the basis of myths is the perception of nature and life in human consciousness. Although the heroes of the myths have features such as God, devil, spirit/iye, there is a perception of reality based on them. Because in the formation periods of myths, God, devil, spirit/iye etc. beings are concepts that are believed to be as real as mountain, sea, sky, and fire for people. Beliefs such as God, devil, spirit/iye were formed by symbolizing the elements of nature in many ways.

Human has concluded the questions of origin and creation, which he could not physically connect to a reason and could not answer, with the acts of thinking, believing, and saying through myth. For this reason, people have experienced emotional, mental, and existential relief from myths.

The myth narrates a sacred history; it relates an event that took place in primordial Time, the fabled time of the 'beginnings'. In other words, the myth tells how, through the deeds of Supernatural Beings, a reality came into existence, be it the whole of reality, the Cosmos, or only a fragment of reality – an island, a species of plant, a particular kind of human behavior, an institution. Myth, then, is always an account of a 'creation'; it relates to how something was produced and began to be (Eliade, 1963: 5-6).

Myths are narratives that are sacred and require full faith, which people create based on real-life to understand, interpret, adapt to, and root



in the environment in which they live. Myths are the basis of the known world, and these myths often contain content that supports monotheistic (monotheism) and polytheistic (polytheism) religions. But we must say that the origin of myths is the first belief systems and primitive religions such as the cult of ancestors, Totemism, Animism, Shamanism, Pantheism, Naturalism, and Fetishism. Myths began to form with these systems, which adopted the belief of spirit/iye and nature.

Myths and mythological narratives are inherently related to a creator god or gods (Uysal and Genceli, 2021: 209). There is a close relationship between mythology and religion, since most, if not all, mythological narratives are about a god or demigod and are woven with motifs such as “creation”, “belief” and “holiness”. Mircea Eliade states that because of these features, the myth is also defined as “sacred stories” (Eliade, 2001: 16). On the subject, Fuzuli Bayat makes the following statements:

When the subject is considered from this point of view, it is seen that especially cult character myths have religious content. In fact, the religions and mythologies of some ancient civilizations are so intertwined that it is very difficult to distinguish the boundaries between myth and religion. However, according to experts in the history of religions, the understanding of religion has been inherent in human nature. Myth, then, is in religious thinking, or at least in tribal religions known as primitive before monotheistic religions. In addition, the fact that the concept of belief is at the core of mythological thinking reveals the assumption that there was a close relationship between mythology and religion in the periods before monotheistic religions. The content of myths creates a series of similarities between religion and myth in terms of religious events and religious subjects, and the sanctity of myths (Bayat, 2019: 83).

Bronislaw Malinowski also says that religion is based on mythological tradition (Malinowski, 1990: 76) because mythology deals with the beginning of religion, such as the universe, the world, and humans.

Myths are common products of human thought. These thoughts have become the common consciousness of people over time. From this point, myths are the thoughts and consciousness of human culture and communities. Today, myths contain many archetypal features of the individual and society. Myths are generally reflections of human perception, social life, and religious beliefs/rituals.

Niyazi Kahveci states that societies in the period of mythological thinking tried to perceive existence and explain it with legends and myths, based on the superhuman powers that they envision as concrete human beings, that is, in human form (Kahveci 2021: 39). During this period, people passively believed that these beings governed their destiny (Kahveci; 2021: 39). From this point, we can say that God did not create humans in his own image; humans created God in her/his own image.

Myths are narratives that contain complete belief. For societies, their own myths were sacred and sometimes described as a ritual. Since myths are about beings of extraordinary power, both those who created the myths and those who later adopted them believed and worshiped these beings as titans, gods, and creators.

Myths are narratives based on belief, and therefore their belief-based textures are transferred to epics, legends, and folk beliefs (Önal, 2007: 2). Myths have been shaped by the first belief systems such as the cult of ancestors, Totemism, Animism, Shamanism, Pantheism, Naturalism, and Fetishism, which were formed in the period of human magic thinking. For this reason, many sacred beings and elements of such beliefs have been transferred to mythology. These beings were shaped over time as divine and cosmic beings such as gods, devils, and angels. Many elements in the spirit/iye systems have also turned into divine attributes and some ritual behaviours in mythologies. There is a commonality of religion and mythology in rituals such as worship, prayer, sacrifice, sacred dances, holy holidays, and marriage ceremonies. With the myths and mythological thinking, the feminine earth and nature worship in the magical period turned into the sky worship, which was conceived as masculine. Monotheistic or polytheistic (monotheism-polytheism) belief systems and religions are the results of the mythological period. Beliefs defined as “true”, “heavenly” or “one” religion also contain various mythological narratives and sources.

Beliefs and religion are indispensable features of human thought. Human has always felt the need to believe in things such as God, the devil, angel, nothingness, and the cosmos. This belief can be a religion or an object. The important thing here is not what is believed, but the act of believing.

Myths reflect the idea of humans and society. The act of believing, which is a part of human and social thought, is important both in the

formation of myths and in terms of being among the subjects. Beliefs in myths lead people to psychological, social, and functional relaxation and to take part in an orderly manner.

“Mythology and religion develop in accordance with the social structure of their time. Myths and religions are tools in the process of understanding and making sense of life. In this framework, human has produced the cultural values of life” (Kaynak, 2012: 681). Myths, which deal with the chaos-cosmos dichotomy in the context of the absence-existence relationship, have transferred this duality and causality to societies with belief systems. Human societies have started to move away from nature with mythical and philosophical thinking. At the stage of mythological thinking, people formed beliefs and religions within themselves by looking at the sky and the stars. Philosophical thinking has begun to display an attitude that dominates the world by looking at both nature and the sky. In both stages, nature is outside of humans and is considered an element to be conquered. The nature and human dichotomy began in these stages.

Myths created by systems based on spirit/iye such as Animism, Totemism, Fetishism, and Shamanism have revealed religions. Philosophy emerged from myths and religions. Science emerged with the transition of philosophy from abstract to concrete. These constructs are systematically linked, at least retrospectively.

Human societies were in a nature-centered life and thinking in the stage of magical thinking. Life thoughts, beliefs, and activities were completely nature-centered. Mythological thinking and nature-centered belief and thought have turned into a sky-centered structure.

The commonalities that exist in the context of the transition from mythological thinking to religious thinking are more easily identified in folk literature products because religion and myth are highly effective in folk literature products of societies.

## **Conclusion**

The human species has experienced physical and cognitive changes and developments at various times and in various geographies. Mythological and religious thinking that emerged from biological and magical thinking forms have a key place in the formation of human culture. In this study, the relationship between myth and religion is discussed in the context of the

transition from mythological to magical thinking. In the context of oral and written culture, it has been seen that the stages of thought that we examined in the study are frequently included in folk literature products. The myth genre, which is the product of the mythological thinking stage, is a remarkable genre in terms of both the development axis of human thought and its inclusion in folk literature. Myths can address and reflect anything related to human beings. One of these elements is the subject of belief.

Religions and folk beliefs, in terms of their formation, came after mythological thinking. From this perspective, religions and beliefs contain many elements with mythical value. In this study, explanations were made about the place of myth and mythological thinking in religion and religious thinking. When the explanations and the information given are examined, it is seen that the relations of “belief, imagination, fiction, and ritual” are common in both mythology and religion. In this context, the relationship between myth and religion has been tried to be explained.

## References

- Armstrong, K. (2006). *Mitlerin Kısa Tarihi*. (D. Şendil, Trns.). Merkez Kitaplar.
- Bayat, F. (2019). *Mitolojiye Giriş*. Ötüken Neşriyat.
- Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. (L. Arslan, Trns.). Kabalıcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. (S. Rifat, Trns.). Om Yayınevi.
- Eliade, M. (1963). *Myth and Reality*. (W. R. Trask Trns.). Harper & Row.
- Kahveci, N. (2021). *Çağımız ve Türkiye; Düşün ve Bilim Alanları*. Doğu Kitabevi.
- Kaynak, İ. H. (2012). İnsanın Anlam Arayışında Din ve Mitlerin Rolü. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1 (1): 673-682.
- Malinowski, B. (1990). *Büyü, Bilim ve Din*. (S. Özkal, Trns.). Kabalıcı Yayınevi.
- Önal, M. N. (2007). Türk Mitinin Oluşumunda Işığın Rolü. *Journal of Turkish Studies*, Şinasi Tekin Hatıra Sayısı II, 31: 145-158.
- Uysal, Y. and Genceli, M. (2021). Türk Mitolojisinde Deus Abconditus ve Demiurglar. In: İ. Gümüş (Ed.), *Mitoloji Araştırmaları III* (203-223). Paradigma Akademi.

## Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalıştayı Değerlendirme Raporu (31 Mayıs-01 Haziran 2022)

**Raportör: Berk Kaya<sup>1</sup>**

1760 yılında İngiltere’de başlayan Sanayi Devrimi günümüzün sosyal, ekonomik ve siyasi yapısının oluşumunda rol oynayan en önemli gelişmelerden biridir. Sanayi Devrimi insan ve hayvan gücü yerine buhar gücü ile çalışan makinelerin üretimde kullanılmasıyla kitlesel üretime geçilmesi sonucunda ortaya çıkan gelişmenin adıdır (Eğilmez 2020: 97). Bu süreç ilerleyen yıllarda buharlı makinelerden elektrik ve petrol ürünleri ile çalışan makinelerin üretimde kullanılmasına dönüşmüş, yeni üretim alanları ve geniş bir ürün gamının oluşumuyla devam etmiştir. Sürekli artarak devam eden üretim faaliyetleri, gelişerek devam eden teknoloji çalışmaları 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren insan yaşamının alışkanlıklarını hızlı bir şekilde değiştirmeye başlamıştır. Gelişen endüstriyel üretimin ürünleri yaşamın temel ihtiyaçları haline gelmiş, iletişim ve veri akışını sağlayan teknolojik cihazların kullanımı küresel ticaret pazarının gelişimini hızlandırmıştır. Sanayi Devrimi’nden günümüze kadar üretimde yaşanan artış ve teknolojik aletlerin kullanımı insan yaşamının ekonomik ve sosyal refah seviyesini arttırmıştır. Nüfus oranı ve ortalama yaşam süresi artmıştır. Nüfus artışıyla birlikte yaşanan gelişmeler beraberinde sosyal ve ekonomik birçok problemi meydana getirmiştir. Endüstriyel üretim alanlarının şehir merkezlerine kurulması taşra ve köylerde yaşayan, tarımla uğraşan insanların endüstriyel üretim ve beraberinde gelen değişim sürecine uyum sağlamasını geciktirmiştir. Ayrıca tarım alanlarının çoğunlukla kırsalda yer alması tarımda teknolojik yöntemlerin daha geç bir dönemde kullanılmasına neden olmuştur. Bununla birlikte taşra ve köylerden şehirlere göçün artması, düzensiz

---

<sup>1</sup>Lisansüstü öğrencisi, Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Giresun/Türkiye, [berkkaya.28@hotmail.com](mailto:berkkaya.28@hotmail.com), ORCID: 0000-0002-7443-6910.

\*Geliş tarihi/Received: 10.06.2022 - Kabul tarihi/Accepted: 24.06.2022

kentlerin oluşmasına, şehir merkezinde altyapı, ulaşım vb. hizmetlerinin yetersiz kalmasına neden olmuştur. Bu süreç içerisinde gerçekleşen birçok ekonomik ve sosyal kriz bahsedilen yerel problemlerin ulusal ve uluslararası boyutlara ulaşmasıyla meydana gelmiştir. Endüstriyel üretimde yaşanan artış sonucunda hammaddelerin ve enerji kaynaklarının kullanımının artmasıyla hammadde ve enerji kaynağı temini konusunda yaşanan problemler ekonomik ve sosyal krizleri meydana getirmiştir. Öngörülemeyen doğal afetler, ekolojik sistem içerisindeki doğal değişim ve gelişmeler sisteme müdahale yoluyla engellenmeye çalışılmış, üretimde devamlılığı sağlamak için gerçekleştirilen faaliyetlerin ekolojik sistem üzerindeki etkileri uzun bir süre ikinci planda kalmıştır. Sanayi Devrimi'nin getirdiği kitle üretiminin sistemsel krizlerinin art arda yaşandığı 20. yüzyılda, savaşlar, ekonomik ve siyasal krizler, kıtlık endişeleri gıdaya olan ihtiyacı ön plana çıkarmış tarımsal üretim endüstriyel yöntemlerle desteklenerek üretim miktarları arttırılmaya çalışılmıştır. Türkiye'de özellikle 1929 Büyük Buhran dönemi ve sonrasında yaşanan hammadde korkusuyla tarımsal üretimi korumak adına çeşitli önlemler alınmıştır. Toprak Mahsulleri Ofisi, Fındık Tarım Satış Kooperatifleri Birliği ve Fındık Araştırma Enstitüsü gibi kurumlar bu dönemde yaşanan kıtlık ve kriz endişeleri ile gelişen ekonomi ve tarım politikalarının bir sonucu olarak faaliyete geçirilmiştir (Korkmaz ve Kaya 2021: 19).

Tarımsal üretimde sürekliliği sağlayabilmek adına bitki ve ağaçlar üzerinde kimyasal ilaç ve gübre kullanımının teşvik edilmesi, bitkilerin genetik yapılarıyla oynanarak verimliliğini arttırma çalışmaları, uygun ekolojik şartları sağlamayan bölgelerde dikimlerin gerçekleştirilmesi bahsedilen endişeler karşısında ülkelerin tercih ettiği yöntemlerdendir. Tarımsal üretim dışında gerçekleştirilen üretim faaliyetlerinde kullanılan maddelerin atıkları, düzensiz göç faaliyetleri ve yeşil alanların tüketilmesi, teknolojik ürünlerin salgıladığı zararlı gaz ve moleküler bileşenler nüfusun plansız artmasıyla ortaya çıkan çevre kirliliğiyle bir araya gelince ekolojik sistem içerisindeki olumsuz değişim ülkelerin dikkatini çekerek uluslararası bir problem haline gelmiştir.

Ekolojik sistemin maruz kaldığı insan kaynaklı etkileşim sonucunda kendi kendini yenilemeyecek hale gelmesi, canlı yaşamı için gerekli olan oksijen ve su kaynaklarının azalması ve buna bağlı olarak gelişen birçok olay günümüzde sıkça adını duyduğumuz küresel ısınma ve iklim değişikliği kavramlarını ortaya çıkardı. 20. yüzyılın sonlarına kadar sanayi ve teknoloji

devrimi ön plandayken 21. yüzyılda iyi tarım, temiz çevre, çevre dostu üretim, sürdürülebilir üretim vb. gibi ekolojik sistemi korumayı amaçlayan kavramlar ülkelerin ekonomik ve sosyal politikalarına daha fazla yön vermeye başladı. Ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşlar içerisinde doğal dengenin korunması, sağlıklı gıda ve çevre, yenilenebilir enerji kaynaklarının kullanılması gibi çalışmalar yapan birimler oluştururken, uluslararası kurumlar ekolojik sistemi korumaya yönelik gerçekleştiren bu faaliyetlere ekonomik destekler ayırmaya başladılar.

2022 yılında gelindiğinde pandemi olarak adlandırılan sürecin yarattığı ekonomik durgunluk karşısında yükselen gıda fiyatları ve 24 Şubat tarihinde başlayan Ukrayna-Rusya savaşı sonrası gıda temini sürecinde problemler yaşanmaya başladı. Pandemi döneminde uygulanan kısıtlama kararlarının birçok sektörde yarattığı ekonomik durgunluk, kısıtlamaların kalkmasıyla birlikte fiyatlarda artışa neden oldu. Savaşın başlamasıyla birlikte limanların ve kara yollarının güvenlik nedeniyle uluslararası geçişe kapanması veya kısıtlı bir şekilde kullanılması Ukrayna ve Rusya üzerinden gerçekleştirilen ticari faaliyetlerde aksamalara bu durum fiyat artışı ve arz problemlerine yol açtı. Bu bağlamda sürdürülebilir çevre, sağlıklı gıda, yenilenebilir enerji çalışmalarının yanı sıra tarımsal üretim faaliyetlerinde sürekliliği sağlamak ve ürün verimliliğini arttırmak adına gerçekleştirilen çalışmalar artış göstermiştir. Tarım ve gıda üretimi konusu küresel bir problem haline gelirken Türkiye'nin en büyük üretim faaliyeti olan tarım, sürdürülebilir çevre faaliyetleri içerisinde ele alınmaya başlamıştır.

31 Mayıs- 1 Haziran 2022 tarihlerinde Giresun'da Fındık Araştırma Enstitüsü ev sahipliğinde gerçekleşen "Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalıştayı" ekolojik sisteminin ve doğal kaynakların gördüğü zararlar sonucunda ortaya çıkan küresel ısınma ve iklim değişikliği karşısında fındık tarımının sürdürülebilirliği, mevcut durumu, problemlerin, çözüm önerilerinin ele alındığı teorik bilgi ve saha ziyaretiyle gerçekleştirildi. Türkiye'de sürdürülebilir tarım ve çevre çalışmaları içerisinde olan Tübitak ve ona bağlı Bilim İnsanı Destekleme Programları Başkanlığı'nın İkili İş Birliği Anlaşmaları Çerçevesinde Etkinlik Düzenleme Desteği Programı kapsamında organize edilen çalıştay, Giresun Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Ordu Üniversitesi, Tarsim, Yavuz Fındık ve İtalya'da bulunan Tuscia Üniversitesi iş birliği içerisinde düzenlendi.

**T.C. TARIM VE ORMAN BAKANLIĞI**

**TÜBİTAK**

**TAGEM**  
TARIM & ORMAN

**SÜRDÜRÜLEBİLİR  
FINDIK TARIMINDA  
İKLİM DEĞİŞİKLİĞİNİN ROLÜ**

**31 MAYIS - 01 HAZİRAN 2022 ÇALIŞTAYI**

- Türkiye'de İklim Değişikliğinin Fındık Tarımına Yansımaları  
Prof. Dr. Ali İSLAM - Ordu Üniversitesi
- Türkiye Fındık Alanlarında Ongoing İklim Değişiklikeleri  
Doç. Dr. Beyza USTAĞOĞLU - Sakarya Üniversitesi
- Giresun ve Ordu İllerinde İki Yıllık Fenolojik Survey Sonuçları  
Demir Çİ. - Zira. Yük. Müh.
- İklim Değişikliğinin Fındık Hastalığı ve Zararlarına Etkileri  
Doç. Dr. İsmail SAKURHAN - 19 Mayıs Üniversitesi
- İklim Değişikliğine Karşı Fındık Bahçelerinde Uygulanabilecek Teknikler ve Çeşit Seçimi  
Prof. Dr. Valeria Cristofori - Tuscia Üniversitesi
- İklim Değişikliği ve Patenler Arasındaki İlişiler, Yeni Fındık Hastalıkları  
Prof. Dr. Angelo Mazzaglia - Tuscia Üniversitesi
- Biyoteknoloji ve BİTKİ DOKU KÜLTÜRÜ "Neler yapıyoruz, Neler Yapabiliriz"  
Dr. Cristian Silvestri - Tuscia Üniversitesi
- Türkiye'de Fındıkta Sigorta Kazanımı ve Son 10 Yıllık Değerlendirmesi  
Dr. Emel YALÇINKAYA - YALUSİE
- Yavuz Gıda A.Ş.'nin Sürdürülebilir Fındık Tarım Projesi  
Emel İSMAIL - Yavuz Gıda A.Ş.
- Üretici Bahçesinde İnceleme  
Ebru GÜMÜŞ, Zeynep HÜSE, FAE Yetiştirme Teknikleri Bölüm Başkanı

**MÜDÜRLER**  
Prof. Dr. Veli ERDOĞAN - Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Tahsin TUNBAZ - Ordu Üniversitesi  
Ağvan AKAR - Fındık Araştırma Enst. Müd.

**ORGANİZASYON KURULU**  
Organizasyon Kurulu Başkanı: Ağvan AKAR Fındık Araştırma Enst. Müd.  
Organizasyon Kurulu Üyesi Dr. Filiz TORKUOĞLU Gıda Yüksek Mühendisi  
Organizasyon Kurulu Üyesi Ebru GÜMÜŞ Ziraat Yüksek Mühendisi

**TRAKYA**

**FINDIK ARAŞTIRMA ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ**  
KONFERANS SALONU / GİRESUN

**TARİHİ**

**YAVUZ**

<https://arastirma.tarimorman.gov.tr/findik>

**Görsel 1:** Fındık Araştırma Enstitüsünün internet adresinde yer alan çalıştay afişi.

Türk ve İtalyan akademisyenler, fındık ile ilgili faaliyet gösteren özel sektör çalışanları ve çeşitli kurum yetkililerinin konuşmacı olarak yer aldığı çalıştayın ilk gününde teorik sunum ve anlatımların yer aldığı üç farklı oturum gerçekleştirildi. Etkinliğin ikinci gününde geleneksel üretici bahçesi, Fındık Araştırma Enstitüsü laboratuvarı ve örnek fındık bahçeleri ziyaret edilerek çalıştay tamamlandı. Çalıştayın ilk oturumu, Türkiye'de Fındık Tarımı ve İklim Etkileşimi Prof. Dr. Veli Erdoğan moderatörlüğünde gerçekleştirildi. Oturumda Ordu Üniversitesi'nden Prof. Dr. Ali İslam, Sakarya Üniversitesi'nden Doç. Dr. Beyza Ustaoglu, Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nden Doç. Dr. İslam Saruhan ve Fındık Araştırma Enstitüsü'nden Ebru Gümüş konuşmacı olarak yer aldı.

Prof. Dr. Ali İslam, Küresel İklim Değişikliğinin Fındık Tarımına Yansımaları adlı sunumunda Türkiye'de fındık yetiştirme bölgesinin coğrafi sınırları, fındık meyvesinin yetiştirilmesi için gerekli iklim koşulları ve mevsimsel değişimlerin fındık meyvesinin büyüme, gelişme dönemlerindeki etkilerini Ordu'nun Altınordu ilçesinde yirmi yıldan fazla süredir tutulan hava olayları kaydıyla aktarmıştır. Doğuda Trabzon'un



Çarşıbaşı batıda Giresun'un Bulancak ilçesi iklimsel özellikleriyle fındık yetiştirme bölgesinin sınırlarıdır. Bu coğrafi sınır içerisindeki ekolojik yapı fındık meyvesinin yetiştirilme sürecinde gerekli şartları taşımaktadır. Son otuz yıldır daha yüksek bölgelerde fındık dikim alanlarının oluştuğu gözlemlenmektedir. Fındıkta mevsimsel olayların büyüme ve gelişme dönemleri üzerindeki etkilerini araştırmak adına tutulan Altınordu ilçesi hava olayları kayıtlarından hareketle mart ayları içinde yaşanan ani sıcaklık değişimlerinin fındığa zarar verdiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte bahar ve yaz dönemlerinde geçirilen bulutlu günlerin sayısının artması fındıkta mantar kaynaklı hastalıkların üremesini arttırmaktadır. Özellikle bahar ve yaz aylarındaki olağan mevsimsel şartlarda gözlemlenen iklim değişikliğine bağlı değişimler fındık meyvesinin büyüme ve gelişme dönemlerindeki verimliliğini etkilemektedir. Bu bağlamda var olan istatistiki kayıtlar ve daha farklı çalışmaların sonuçlarından hareketle değişen mevsim şartlarına dayanıklı yeni tür ve çeşit çalışmalarının yapılması fındık tarımında iklim değişikliğinin etkilerini azaltmak adına yapılacak temel çalışmadır.



**Görsel 2:** Birinci oturuma ait bir fotoğraf (Kaya, 2022)

Doç. Dr. Beyza Ustaoglu Türkiye’de Fındık Alanlarında Öngörülen İklim Değişiklikleri sunumunda fındık dikim alanlarının uydu görüntüleri ve kar örtüsünü kullanarak çalıştığı yöntem üzerinden iklim değişikliğinin ilerleyen yıllarda fındık dikim alanlarında meydana getireceği değişimler, sorunlar ve çözüm önerilerini aktardı. Kar örtüsü yöntemiyle elde edilen verilere göre Doğu Karadeniz’deki fındık dikim alanları iklim değişikliği sürecinden büyük oranda etkilenirken Batı Karadeniz için aynı durum söz konusu değildir. Bu durumun en büyük nedenlerinden biri Doğu Karadeniz’de fındık dikim alanlarının çok daha eski ve engebeli arazi yapısı içerisinde yer alması. Doğu Karadeniz bölgesinde yer alan fındık dikim alanları uydu görüntüleri ve kar örtüsü kullanılarak hazırlanan tahmin yöntemlerine göre 2080’li yıllarda büyük oranda sahil kısmından daha yüksek bölgelere taşınacak. İklim değişikliği Doğu Karadeniz sahil kesiminin sıcaklık değerlerini arttıracak ve bu durum fındık yetiştiriciliğinin sahil kesiminde gerçekleştirilmesini zorlaştıracak. Fındık daha yüksek rakımlı bölgelerde yetiştirilebilecek. Bunu gerçekleştirebilmek için ormanlık olarak adlandırılan arazilerin kesilerek dikime açılması gerekiyor. Bu durumun gerçekleşmesi daha farklı sorunları meydana getirecek. İklim değişikliği sonucunda meydana gelecek sıcaklık artışları Doğu Karadeniz’de fındık yetiştiriciliğinin daha sıcak şartlara uygun farklı tarım ürünleri ile yer değiştirmesi gerekliliğini ortaya çıkarıyor. Bu konuda bir an önce atılacak adımlar çiftçilerin bu sürece uyum sağlamasını hızlandıracaktır.

Ebru Gümüş, Ordu İli Fındık Bahçelerinin Fenolojik Olarak İncelenmesi’nde Ordu ili Altınordu ilçesinde gerçekleştirilen iki yıllık araştırma çalışmasından hareketle, fındık bahçelerinde mevsimler içerisinde tekrar eden doğa olaylarının fındık meyvesinin üreme, büyüme ve gelişim dönemlerine etkilerindeki değişimleri aktardı. Özellikle normalden daha fazla görülen sıcak ve soğuk hava koşullarının meyvenin büyüme evresinde çok büyük olumsuz etkilere yol açmaktadır. Soğukluk değerlerinden daha fazla artış gösteren sıcaklık problemi, üretim alanlarında ve meyvenin kalitesinde büyük değişimlere yol açarken, bahçelerin yer aldığı ekolojik bölgenin uyumluluğu bahsedilen sıcak ve soğuk değişimlerinden etkilenme oranlarını değiştirmektedir. Bu araştırma çalışmasının daha kapsayıcı sonuçlar verebilmesi için on-on beş yıllık zaman zarfı ve farklı ekolojik özelliklere sahip üretim alanlarının dahil edilmesi gerekmektedir.

Doç. Dr. İslam Saruhan, İklim Değişikliğinin Fındık Tarımında Hastalık ve Zararlılara Etkileri adlı sunumunda iklim değişikliğiyle birlikte meydana gelen soğukluk ve sıcaklık artışlarının fındık bahçelerinde yer alan zararlı böceklerin üremesini artırarak meyvenin yapısına doğrudan zarar verdiğini aktardı. Fındık bahçelerinde 180'den fazla böcek türüne rastlanıyor. Bu böceklerin hepsi zararlı değil. Büyük bir çoğunluğu fındık meyvesinin gelişimi ve üremesine yardımcı oluyor. Artan soğukluk ve sıcaklık değişimleri yararlı olanlarla birlikte zararlı böceklerin de üreme hızını arttırıyor. Bu durum böceklerle mücadelede kullanılan kimyasal ilaçların sayısının da artmasına neden oluyor. Fakat zararlı böcekleri yok etmek adına kullanılan ilaçlar fındık meyvesinin ekolojik döngüsünü tamamlamasına yardımcı olan yararlı böceklerinde yok olmasını sağlıyor ve bu böceklerin sayısı oldukça fazla. Bu durum fındığın üremesinde ve gelişmesinde böceklerin görevlerini yerine getirememesine dolayısıyla verimin düşmesine, bahçelerde daha farklı hastalıkların görülmesine neden oluyor. İklim değişikliğinin bir sonucu olarak karşımıza çıkan sıcaklık değerlerindeki ekstrem yükseliş ve düşüş karşısında üretim alanlarını böceklerden korumak adına elimizdeki tek yöntem hala kimyasal ilaçlar. Burada üretim alanlarına en az zararı vermek adına, ziraat mühendisleri ve fındık eksperlerinin üretim alanlarında yer alan böcekleri tespit ederek mevcut böcek türlerine göre ilaçlar tavsiye etmesi gerekiyor.

Birinci oturumda yer alan konuşmacıların sunumlarını tamamlamalarından sonra moderatör tarafından soru-cevap kısmına geçildi. Etkinliğe konuşmacı olarak katılan kişilerin katkıları ve katılımcıların sorularına moderatör yönetiminde cevaplar verildikten sonra birinci oturum tamamlandı.

Öğle yemeği saatinin ileriye alınması nedeniyle çalıştay programında bir değişiklik yapıldı. Üçüncü oturum, ikinci oturumun yerine alınarak 12:30 olarak planlanan öğle yemeği saati 13:30 olarak değiştirildi. "Tarım Sigortaları ve Desteklemeler" başlıklı ikinci oturum Fındık Araştırma Enstitüsü Müdürü Aysun Akar moderatörlüğünde gerçekleştirildi. Oturumda Tarım Sigortaları Havuzu Araştırma ve Geliştirme Genel Müdür Yardımcısı Dr. Erol Yalçınkaya ve Yavuz Gıda Sürdürülebilirlik Koordinatörü Esat İsmail konuşmacı olarak yer aldılar.

Dr. Erol Yalçınkaya, İklim Değişikliği ve Fındıkta Tarım Sigortası Uygulamaları sunumunu tarım sigortaları uygulamaları, tarım

sigortalarının Türkiye’de tercih edilen ürünlere göre dağılımı ve fındıkta tarım sigortasının iklim değişikliği sürecinde tercih edilebilirliği konuları üzerinde gerçekleştirdi. Türkiye’de tarımsal üretim faaliyetlerinin büyük bir pay içerisinde yer alması, tarımsal faaliyetlerin sigortalı olması gerekliliğini ortaya çıkarırken fındık özelinde bu oran hala çok düşük. Fakat geçmiş yıllara oranla fındıkta sigortacılık faaliyetleri artış gösteriyor. Bunun en temel nedeni olarak yaşanan iklim değişikliği sürecinin son yıllarda göstermiş olduğu etkilerin giderek artması. Soğuk ve sıcaklık değerlerindeki keskin artışlar don ve yanma olarak bilinen olayları tetiklerken üretici sigortalama faaliyetlerine önem vermeye başladı. Türkiye’de fındık üretimi gerçekleştirilen alanların sadece %12 si sigorta kapsamında. Burada gerçekleştirilen tüm konuşma ve sunumlardan hareketle, fındıkta sürdürülebilir bir uygulamayı korumak istiyorsak üreticinin karşılaştığı iklimsel etkiler karşısında maddi imkanlarını koruyacak tarım sigortaları yaygınlaştırılmalıdır.

Esat İsmail, Yavuz Gıda A.Ş.’nin Sürdürülebilir Fındık Tarımı Projeleri sunumunu fındık alanında özel sektörde faaliyet gösteren Yavuz Gıda firmasının, iklim değişikliği problemine bağlı yaşanan gelişmeler karşısında fındık tarımında gerçekleştirdikleri zirai ve sosyal uygulamaları hakkında gerçekleştirdi. Firma bünyesinde bulunan ziraat mühendisleri ve çalışanları ile fındık üretim alanlarına danışmanlık ve eğitim desteği sunuyor. Firmaya ait fındık bahçelerinde gerçekleştirilen eğitim ve programlar aracılığıyla, dikim, budama, temizleme, gübreleme, ilaçlama vb. gibi dönemsel faaliyetleri sürdürülebilir tarım içerisinde nasıl gerçekleştirebileceğini üreticiye aktarıyor. Bununla birlikte fındık ve diğer tarım ürünlerindeki karbon izi çalışmalarıyla ilgili girişimleri var. Ayrıca resmi kurum ve bakanlıklarla birlikte geliştirdikleri sosyal projelerle üretimde kadın istihdamını arttırmaya yönelik çalışmalar, çocuk işçiliğini engellemek adına yaz okulları faaliyetleri gerçekleştiriyor.

İkinci oturumun sonunda moderatör Aysun Akar yönetiminde soru ve cevap kısmına geçildi. Katkı ve eklemelerden sonra gelen sorulardan birinde Ordu’da ikamet eden ve uzun yıllar boyunca fındıkta aşılama çalışmaları üzerine çalışmalar gerçekleştiren Orkun Bey ve kız kardeşi söz alarak çocukların bahçelerden uzak tutularak fındık tarımında sürdürülebilirliğin nasıl sağlanabileceğini sordu. Tarım ve geleneğin ilişkisine dikkat çeken katılımcı, kendi deneyimlerinden hareketle teori ve pratiğin birlikte geliştirilmesi gerektiğini, tarımsal faaliyetlerin

sürdürülebilir kılınmasında ekolojik faktör kadar eğitim-öğretim faktörlerinin etkili olduğunu dile getirdi. Şu ana kadar gerçekleştirilen konuşmaların işlevsel yönüyle faydalı olduğuna inanarak üretici ile alanda buluşulması gerektiğini belirten katılımcı, moderatör tarafından öğle yemeği vakti geldiği belirtildiği için konuşmasını tamamlamak zorunda kaldı.

Öğle yemeği Fındık Araştırma Enstitüsü yönetim binası içerisinde yer alan yemekhanede gerçekleşti. Ülkelerarası değişim programı kapsamında Türkiye'nin farklı şehirlerinden ve İtalya'dan katılımcıların yer aldığı etkinlikte ikram edilen yemek menüsünde fındıklı bir çeşit yer almıyordu. Sadece irmik helvasının üzerine serpiştirilmiş kavrulmuş fındık taneleri bulunuyordu. Konuşma ve sunumların gerçekleştirildiği konferans salonunun lobisinde yer alan masalarda bulunan atıştırılmalıklarda da fındık veya fındıklı ürünler bulunmuyordu. Lobide Fındık Araştırma Enstitüsü'nün arşivinde yer alan bazı fotoğraf, fatura ve belgeler, geçmiş yıllarda kullanılan daktilo, fotoğraf makinesi, radyo vb. araçlar ve Türk fındık çeşitlerinin sergilendiği bir bölüm etkinlik boyunca yer aldı.

İtalya'da Fındık Tarımı başlıklı üçüncü oturum Prof. Dr. Tahsin Tonkaz moderatörlüğünde gerçekleştirildi. Tuscia Üniversitesi öğretim üyeleri Prof. Dr. Valerio Cristofori İklim Değişikliğine Karşı Fındık Bahçelerinde Uygulanabilecek Teknikler ve Çeşit Seçimi, Prof. Dr. Angelo Mazzaglia İklim Değişikliği ve Patojenler Arasındaki İlişkiler, Yeni Fındık Hastalıkları, Dr. Cristian Silvestri Biyoteknoloji ve Bitki Doku Kültürü, Neler Yapıyoruz Neler Yapılabilir başlıklı sunumlarını İngilizce olarak gerçekleştirdi. Anlatıcıların sunum ve konuşmaları görevli tercümanlar tarafından Türkçeye aktarıldı. Anlatı ve sunumların teknik kavramlar açısından yoğun ve uzun olması aktarılanların bütüncül bir şekilde ifade edilmesini oldukça zorlaştırdı. Üç akademisyenin konuşmasında İtalya'da fındık tarımı, fındık çeşitleri, fındık ağaçları ve dikim yöntemleri, üreme, büyüme ve gelişme dönemleri, hasat sonrası yapılan işlemler, iklim değişikliği problemi karşısında üretilen çözümler, denenen yöntemler, bu yöntemlerin uygulanması sonucu elde edilen verilerden bahsedildi. Türkiye'deki fındık tarımı uygulamaları ve İtalya'daki uygulamalar oldukça farklı. İtalya'da büyük çoğunlukla tek ağaç sistemi ve sıra dikim sistemi kullanılıyor. Bu yüzden Türkiye'de uygulanan yöntem içerisindeki problemleri İtalya'daki yöntemler üzerinden yorumlamak doğru bir yaklaşım olmaz. Toprak ve ekolojik değişimlere bağlı olarak çeşitler de

oldukça farklı. Yine de birçok konuda meyvenin meydana gelmesinde kullanılacak yöntemler farklı değil. İklim değişikliği ve küresel ısınma sorununun meydana getirdiği sıcaklık değişimleri İtalya'daki fındık tarımında da sorunlar oluşturuyor. Buna bağlı dönemsel olarak sıcak ve soğuğa dayanıklı tür ve çeşit gelişimlerini uzun yıllardır gerçekleştiriyoruz. Fındık meyvesinin karbon izini çıkararak, bitki ve doku kültürü çalışmalarıyla ekolojik özelliklerin kaydını tutarak, değişen ekolojik sisteme uyarlanmış türler üretiyoruz. Karbon ayak izi ve gen modeli çalışmaları diğer anlatımlarda da bahsedilen bir konu. Özellikle sürdürülebilir çevre uygulamalarında karbon ayak izi çıkartılarak ürünün ekolojik sisteme salgıladığı zararlı gaz miktarını tespit etmek büyük bir önem teşkil ediyor.

Konuşmacıların sunumlarını tamamlamasından sonra moderatör Tahsin Tonkaz yönetiminde soru-cevap kısmına geçildi. Diğer konuşmacıların ve katılımcıların katkı ve sorularıyla soru-cevap kısmı tamamlandı. Üç oturumda gerçekleşen sunum, anlatı ve soru-cevaplardan ortaya çıkan bulguların ifade edildiği sonuç bölümüne geçildi.

Çalıştayda gerçekleştirilen ifadelerden hareketle sonuç olarak, iklim değişikliğinin beraberinde getirdiği mevsimsel sıcaklık ve soğukluk artışları, yağmur ve kar yağışındaki artış ve azalış, güneşli ve bulutlu gün sayılarındaki değişim tüm bu doğal olaylarla doğrudan bağlı olan ve etkilenen fındık tarımının geleceğini etkilemektedir. Fındık tarımı üretimi neredeyse tüm yıl boyunca süren bir faaliyet olduğu için mevsimsel olayların etkisi meyve veren bitkinin gelişiminde oldukça etkilidir. Bu etkilerden yapay bir korunma yolu üretmek bitkinin yapısı gereği henüz mümkün değildir. İklim değişikliğine bağlı olarak değişen mevsim şartları karşısında yapılabilecek faaliyetlerin başında değişen soğuk ve sıcaklık değerlerine uygun tür ve çeşitlerin geliştirilerek dikiminin en kısa sürede başlanması gerekmektedir. Sahil hattında yer alan fındık dikim alanlarında tarım ve ekonomi kurumlarından alınacak desteklerle iklim koşullarına bağlı olarak yetismeye elverişli farklı ürünlerin dikimi sağlanarak gelir kaynakları korunabilir. Bu süreçte yapılacak faaliyetlere başlamadan önce fındık üretim alanlarının sigortalı olması olası gelir kayıplarını önlemek adına da faydalı olacaktır. Artan sıcak ve soğukluk dereceleri nedeniyle üreme hızları artan zararlı böceklerin ve yol açtığı hastalıkların yok edilmesi için öncelikle ziraat mühendisleri ve fındık eksperleri tarafından üretim alanlarında böcek tespiti yapılmalı çıkan sonuca göre mümkün olduğu kadar az kimyasal ilaç tercih edilmelidir. Kimyasal ilaçlar zararlı böceklerle

birlikte fındık meyvesinin üreme ve gelişme döneminde fayda sağlayan böceklerinde yok olmasına neden olmaktadır.



**Görsel 3:** Prof. Dr. Valerio Cristofori geleneksel bahçe ziyaretinde budama yöntemleri hakkında bilgi veriyor (Kaya, 2022)

Türkiye'deki fındık üretiminin kapasitesi diğer ülkelerle karşılaştırıldığında verimlilik oranının oldukça düşük olduğu tespit edilmektedir. Bu noktada üretici ve üretici kurumları haricinde doğrudan hükümet desteğine sahip kurum ve kuruluşlar fındık üretimi ile uğraşan yabancı ülkelerdeki yöntemleri Türkiye'de uygulamada öncülük etmelidir. Büyük ekonomik ve kurumsal düzenlemeler olmadan sürdürülebilir çevre ve tarım uygulamalarını yerelden genele yaymak mümkün değildir. Fındık ve diğer tarım ürünlerinde rekabetçi gücü elde edebilmek, sosyal ekonomik ve teknolojik bağlamda da benzer seviyelere sahip olmaktan geçer. Bu noktada fındık tarımı artık sadece yerel kurum ve kuruluşların değil doğrudan hükümet çatısı altında yer alan büyük bütçeli kurumların müdahaleleriyle teknolojik bir kalkınma sürecine geçebileceği ifade edilerek çalıştay programının teorik kısmı tamamlanmış oldu.

Etkinliğin ikinci gününde Fındık Araştırma Enstitüsü'nün bahçesinde yer alan örnek fındık bahçeleri ve laboratuvar gezisi gerçekleştirildi. Enstitü bünyesinde çalışmalar yapılarak melezlenen fındık çeşitleriyle birlikte geleneksel fındık türlerinin örnekleri yer alıyor. Kurum gezisinin ardından geleneksel yöntemlerle üretime devam eden çiftçi bahçesi ziyaret edildi. Bahçe Giresun merkez ilçesine bağlı Gürköy Köyü'nde yer alıyor. Bahçe ziyareti sırasında çalıştayda konuşmacı olarak yer alan akademisyenler ve katılımcılar yer aldı. Köyün muhtarı ve fındık bahçesinin sahibi köy ve bahçe hakkında bilgiler aktardı. Fındık bahçesi içerisinde çalıştayda konuşmacı ve katılımcı olarak yer alan akademisyenlerin karşılıklı fikir ve görüş alışverişi içerisinde bahçe budama, dikim ve ayıklama, temizleme, dal kesme vb. gibi üretim dönemine dair faaliyetler hakkında bir sunum gerçekleştirildi. Ziyaret edilen bahçenin geleneksel yöntemlere dikilmiş sık ağaç sistemine sahip olması, budama, temizleme ve ışkın alma olarak ifade edilen uygulamaların çiftçilerin alışkanlıklarıyla oluşturduğu teorik bilgilerle yapılması bununla birlikte mevsimsel olaylarda görülen değişimler sonucunda bahçe oldukça verimsiz bir hale gelmiş. Ağaçların büyük bir çoğunluğu oldukça yaşlı birbirleriyle iç içe geçmiş durumda bu durum toprak ve güneşten aldığı besinlerin büyük bir çoğunlukla tek taraflı kullanılmasına neden oluyor. Ayrıca budama yöntemlerinde kullanılan grebi olarak adlandırılan tarım aletinin fındık ağaçlarına kalıcı hasarlar verildiği katılımcılar tarafından dikkatle belirtiliyor. Grebi kullanılarak birkaç seferde yerinden kesilen dal parçaları ağaç üzerinde derin yaralar oluşturuyor ve bu yaralar bitkinin ihtiyaç duyduğu besin değerlerinin azalmasına, hastalıkların oluşumuna neden oluyor. Ayrıca yaşlı ağaçların kesilerek genç dallarla yer değiştirmesi gerektiği söyleniyor. Özellikle bu konuda Giresunlu fındık üreticilerinin birçoğu hasat döneminde yere dökülen fındıkları daha rahat toplamak adına genç fındık ağacı dallarını temizliyor ve tekrar dikimini gerçekleştiriyor. Bu durum kesilen dalın yerine tekrar bir dalın büyümesine dolayısıyla diğer dalların kullanacağı besinden faydalanmasına neden oluyor. İtalyan akademisyen Valerio bu konuda henüz çok küçük olan dalların yerinden sökülerek başka müsait alanlara dikilmesini bu sayede bahçenin zaman içerisinde yenilenmesinin de sağlanabileceğini söylüyor. Dikim mesafelerinin bu kadar sık olması akademisyenlerin bahçede gözlemlediği bir diğer problem. Ağaçların birbirine bu kadar yakın olması ve ocak sistemi içerisindeki ağaç sayısının fazlalığı bitkilerin eşit bir şekilde güneş ışığından



yararlanmasını engelliyor. Güneş ışığına uzanmak için sürekli kendini yukarı doğru atan dallar kısa bir süre sonra birbirlerinin üzerlerine uzanacak şekilde gelişimlerine devam ediyorlar. Bunun sonucunda ağaçların sadece üst kısmı güneş ile doğrudan temas edebiliyor ve güneş görmeyen uzuvlarda ürün sayısı oldukça düşük oluyor. Güneş ışığıyla temas ürünün doğumu için çok önemli bir ihtiyaç. Bu bağlamda akademisyenler bahçelerde gölge oluşmayacak şekilde güneş ışığının doğrudan temas etmesi gerektiğini söylüyor. Güneş ve yağmur suyunun fındık meyvesinin gelişiminde oldukça besleyici bir faktör olduğunu mümkünse yağmur suyu hasadıyla bahçelerin ve toprağın tekrar tekrar sulanması gerektiğini ifade ediyorlar.

Bahçe ve fındık ağaçları içerisinde gerçekleşen uygulamalı çalıştaydan sonra sandviç ve meyve suyu ikramı gerçekleştirildi. Fotoğraf çekimi ve teşekkür konuşmalarının ardından iki günlük çalıştayı sonuna gelindi.

Sonuç olarak, 31 Mayıs-01 Haziran 2022 tarihleri arasında Fındık Araştırma Enstitüsü ev sahipliğinde birden çok kurumun iş birliği içerisinde gerçekleştirilen bu çalıştay, küresel ısınma ve iklim değişikliğinin meydana getirdiği olumsuz koşulların giderek ciddi etkiler göstermeye başladığı günümüzde Giresunluların büyük bir ekonomik gelir kaynağı olan fındık tarımını sürdürülebilir bir hale getirerek fındıktan elde edilen gelirin korunmasını sağlamayı amaçlamaktadır. İklim değişikliğinin getirdiği sıcaklık artışı ve düşüşlerine bağlı olarak ara mevsimlerin giderek etkisini yitirmesi, aşırı sıcak veya aşırı soğuk havaların etkili olması ekolojik sisteme tamamen bağlı fındık meyvesinin üretim ve hasat sürecinde artık çok daha ciddi problemlere yol açmaktadır. 2022 yılının mart ayında etkisini gösteren kar yağışı ve sıcaklıkların eksi derecelere düşmesi kesin olmamakla birlikte birçok üretici bahçesinde ürün kaybına neden olduğu düşünülmektedir. Ayrıca yine 2021 yılında hasat sezonunun başından ekim ayına kadar kesintisiz devam eden yağmur yağışı, hasat ve kurutma faaliyetlerinin gecikmesine neden olmuştur. Üretici fındıklarını kurutmak için, Giresun'dan Şebinkarahisar ve Alucra ilçelerine yolculuk yaparak, buldukları boş alanlara fındıklarını sermiş, fındık ürünü piyasaya daha geç inmiştir. Yaz aylarının başında görülen sıcaklıkların da normal seviyeden fazla olması zararlı böceklerin üreme hızını arttırmaktadır. Özellikle fındık üretiminde son 3-4 yıldır ilaçlama çalışmaları sıklaştırılmaya başlanmış, sırtlı ilaç makineleri yerini su depolarına sahip büyük makinelere

birakmiştir. Bunun temel nedeni bu çalıştayda ifade edilen sıcaklık değişimlerinin arttırdığı böcek türlerini öldürmek için kullanılan yöntemlerin yararlı böcekleri de öldürmesidir. Üretici küf ve pas gibi hastalıklara neden olan böcekleri öldürmek için kullandığı yoğun kimyasallarla fındığın üreme ve gelişimi için yararlı olan diğer canlılarında ölmesine neden olmaktadır. Bu noktada toprak analizi ve üretim alanında böcek analizi yaptırmak kullanılan kimyasalın zararlarını üretim için en aza indirmeye fayda sağlayacaktır.

Bu etkinlikte ele alınan konular ve çözüm önerileri sadece çevreyi ve geleceğimizi korumak için değil fındıktan elde edilen ekonomik geliri ve Giresun'da fındıkçılık ile uğraşan kesimin sosyal-kültürel yaşamını geliştirmek içinde bir basamak olacaktır. Şehrin hayatında bir asırdan fazla zamandır büyük bir ekonomik kaynak olan fındıkçılık sadece üreticilikle değil, işleme, kırma, paketlenme, katma değerli ürün elde etme faaliyetleriyle de şehir nüfusunun içerisinde bulunan insanlara ekonomik gelir sağlamaktadır. Fındık üretimi alanında atılacak her adım, ekonomik bir gelişmeye dönüştükçe, kişi ve toplulukların yaşamlarında farklı alanlarda görülecek değişim ve etkileşime yol açacaktır. Bu bağlamda uzun denilebilecek bir geçmişe sahip olan fındık üretimini gündemde tutmak adına yapılacak her türlü teknik ve zirai faaliyetleri sosyal ve kültürel yaşamın birer parçası haline getirecek girişimler, ekolojik faktörlerin yanı sıra fındıkçılığın nesiller boyunca devam ettirilen ekonomik ve sosyal bir faaliyet olmasını sağlayacaktır. Çocuk işçiliği ve kadın istihdamı konusunda gerçekleştirilen hassas faaliyetlerle birlikte tarım ve teknolojiyi bir arada tutan, tarımsal üretimi emek gücüne dayalı, yorucu ve eğitim-öğretim faaliyetlerini engelleyici bir faaliyet görmek yerine, gündelik yaşamın temel ihtiyacı olan gıdayı üreten, yaşamın devamını sağlayan, yaşamsal alışkanlıkları düzenleyen bir kurum olarak aktaracak sosyal ve kültürel uygulamalar, genç, teknolojik, modern ve üretken çiftçilerin yetişmesini sağlayacaktır. Geleneksel üretici olarak nitelendirilen ve çoğu yönteminin yanlış olduğu belirtilen günümüz fındık üreticisi tarımsal faaliyetleri kültürel bir gelenek yerine ekonomik bir zorunluluk olarak kabullendiği için tarımda teknolojik ve bilimsel yöntemlerin uygulanması karşısında ekonomik kaygılar yatıyor. Bu bağlamda artık var olan üreticiyi değiştirmek yerine, modern, sistem ve kuram bilgisine sahip, eğitim ve öğretim faaliyetleriyle paralel bir yaşam tarzı haline gelecek tarımsal kültür ve meslek çalışmalarına bir an önce başlanması gerekiyor. Resmî kurumlar ve

özel sektör paydaşları bu çalışmalarını mevcut üreticinin üretim sahasını değiştirmek ve geliştirmek üzere planlarken, bundan bir, iki asır sonrasında Giresun'da fındıkçılık faaliyeti ile uğraşacak nüfusun varlığı hakkında kesin bir sonuca varılamıyor. Tarımsal üretimin, üretim, ticaret ve ihracat paydaşları, altyapısını eğitim ve öğretim faaliyetleriyle hazırlayan kurumlarla güncellenerek, elde edilen ekonomik gelirin üretici ve ticaretini gerçekleştiren paydaşlara eşit dağıtılması, istihdam, altyapı, eğitim ve sosyal ihtiyaçların gelişmesinde doğrudan etkili bir bütçenin aktarılması gerektiğini düşünüyorum. Tarımda elde edilen gelir ve refah seviyesi doğrudan modern yaşamın alanına etki ettiği takdirde bu şehrin çocukları fındıkla barışıp bahçelerinde tekrar fındıklı türküler söyleyecek, fındık hasatlarını sosyal medya hesaplarında paylaşacak, fındık veresiye borçlarını düşünmek yerine tatil planları yapacak!

## Kaynaklar

- Akar, A. (31 Mayıs-01 Haziran 2022). Moderatör. *Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalıştayı*. Giresun, Türkiye.
- Cristofori, V. (31 Mayıs-01 Haziran 2022). İklim Değişikliğine Karşı Fındık Bahçelerinde Uygulanabilecek Teknikler ve Çeşit Seçimi [Sözlü Sunum]. *Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalıştayı*. Giresun, Türkiye.
- Eğilmez, M. (2020). *Tarihsel Süreç İçerisinde Dünya Ekonomisi*. Remzi Yayınları.
- Erdoğan, V. (31 Mayıs-01 Haziran 2022). Moderatör. *Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalıştayı*. Giresun, Türkiye.
- Gümüş, E. (31 Mayıs-01 Haziran 2022). Ordu İli Fındık Bahçelerinin Fenolojik Olarak İncelenmesi [Sözlü Anlatım]. *Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalıştayı*. Giresun, Türkiye.
- İslam, A. (31 Mayıs-01 Haziran 2022). Küresel İklim Değişikliğinin Fındık Tarımına Yansımaları [Sözlü Anlatım]. *Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalıştayı*. Giresun, Türkiye.
- İsmail, E. (31 Mayıs-01 Haziran 2022). Yavuz Gıda A.Ş'nin Sürdürülebilir Fındık Tarımı Projeleri [Sözlü Anlatım]. *Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalıştayı*. Giresun, Türkiye.

- Korkmaz M. A., Kaya B. (2021). *Giresun Fındık Ekonomisi (Kurumlar)*. Arı Sanat Yayınevi.
- Mazzaglia, A. (31 Mayıs-01 Haziran 2022). İklim Değişikliği ve Patojenler Arasındaki İlişkiler ve Yeni Fındık Hastalıkları [Sözlü Sunum]. *Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalıştayı*. Giresun, Türkiye.
- Saruhan, İ. (31 Mayıs-01 Haziran 2022). İklim Değişikliğinin Fındık Tarımında Hastalık ve Zararlılara Etkileri [Sözlü Sunum]. *Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalıştayı*. Giresun, Türkiye.
- Silvestri, C. (31 Mayıs-01 Haziran 2022). Biyoteknoloji ve Bitki Doku Kültürü, Neler Yapıyoruz Neler Yapılabilir [Sözlü Sunum]. *Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalıştayı*. Giresun, Türkiye.
- Ustaoglu, B. (31 Mayıs-01 Haziran 2022). Türkiye’de Fındık Alanlarında Öngörülen İklim Değişiklikleri [Sözlü Sunum]. *Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalıştayı*. Giresun, Türkiye.
- Yalçınkaya, E. (31 Mayıs-01 Haziran 2022). İklim Değişikliği ve Fındıkta Tarım Sigortası Uygulamaları [Sözlü Sunum]. *Sürdürülebilir Fındık Tarımında İklim Değişikliğinin Rolü Çalıştayı*. Giresun, Türkiye.