

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞİM VE ETNO-DİNİ KİMLİK
İLİŞKİSİ
(Mahallemiler Örneği)**

**Hazırlayan
Halit YEŞİLMEN**

**Danışman
Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK**

Doktora Tezi

**Haziran 2016
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞİM VE ETNO-DİNİ KİMLİK
İLİŞKİSİ
(Mahallemiler Örneği)
(Doktora Tezi)**

**Hazırlayan
Halit YEŞİLMEN**

**Danışman
Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK**

**Haziran 2016
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Halit YEŞİLMEN



YÖNERGEYE UYGUNLUK

“Sosyo-Kültürel Değişim ve Etno-Dini Kimlik İlişkisi (Mahallemiler Örneği)” adlı Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Halit YEŞİLMEN

Danışman

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Abdolvahap TAŞTAN

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK danışmanlığında **Halit YEŞİLMEN** tarafından hazırlanan “**Sosyo-Kültürel Değişim ve Etno-Dini Kimlik İlişkisi (Mahallemiler Örneği)**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

03.06/2016

JÜRİ:

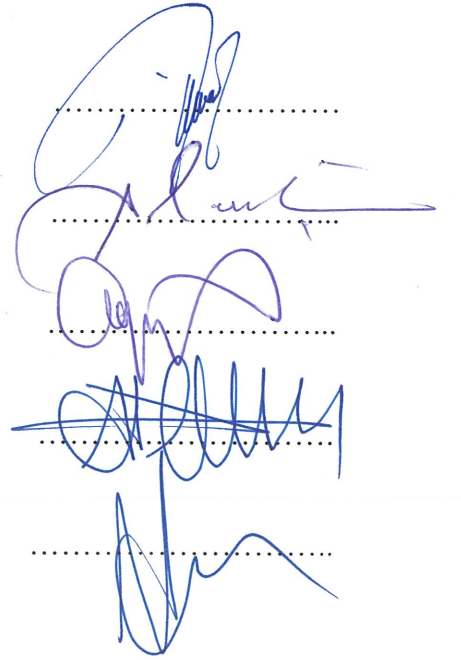
Danışman : Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Üye : Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Üye : Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ

Üye : Prof. Dr. Asım YAPICI

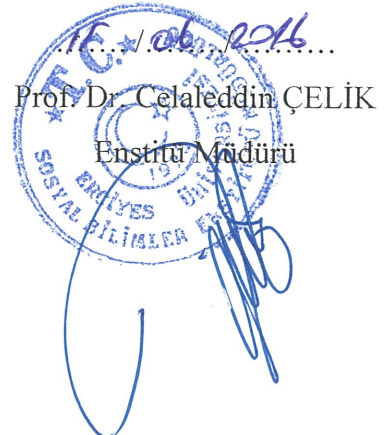
Üye : Doç. Dr. Kasım KARAMAN



ONAY :

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 15/06/2016 tarih ve 13 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

15.06.2016
Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR

Birçok eksiklikleri ile birlikte uzun bir yolculuğun küçük bir adımı niteliğinde değerlendirilebilecek olan bu çalışma, dört bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde değişim ve kimlik ilişkisi bağlamında etno-dini kimlik ile ilgili çalışmanın teorik zemini oluşturulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde Mahallemilerle ilgili yapılan bazı tartışmalar değerlendirilmiş ve bu tartışmalara dönük olarak da tarihi arka plan irdelenmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise Mahallemilerin sosyo-kültürel yapıları etnisite bileşenleri itibarıyla anlaşılmasına ve açıklanmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda onların sosyo-politik alanda yükselen kimlikleri nasıl karşıladıkları ve bu yönde nasıl konumlandıkları yorumlanarak kavramsallaştırma gayretine gidilmiştir.

Çalışma sürecinde gündelik hayatın da anlam ağlarını yeniden ürettiği her zaman göz önünde bulundurulmuştur. Bu noktada şu söylenebilir ki araştırılan anlam ağlarının ve gündelik hayatın geleceğe de uzanan kesişme noktası, en iyi haliyle mensuplarında bulunmaktadır. Bu yönde gerçekleşen bir karşılaşma ve yapılan bir görüşme aynı zamanda geçmişe, şimdiye ve geleceğe dair zamanda buluşma noktasıdır. Bu çalışmanın amacı da bahsedilen kesişme noktasına yaklaşmak ve hatta bu noktada yer alabilmektir. Bu gayret, diğerinin yerini almak değil diğeriyle ortak bir dil kurabilmektir.

Bu çalışma sürecinde birçok kişinin değerli yardımları oldu. Özellikle süreç içinde ve öncesinde hayatımda temiz ve anlamlı bir biçimde yer alan ve her daim maddi ve manevi desteklerini benden esirgemeyen Yolcu'ya, Canan'a ve Usta'ya minnettarım. Lütuf, onların vesilesiyle hiç gölgelenmedi; ne kadar teşekkür etsem azdır.

Mahallemilerle ilgili yapılan bu çalışmada kaynaklara ulaşma konusunda benden yardımlarını esirgemeyen ve her daim birikimlerini benimle paylaşan Ortaçağ Tarihi Bilim Dalından doktorasını yapan Sayın Abdülbaki BOZKURT Bey'e özellikle teşekkür ederim. Yine kaynaklara ulaşmamda yardımlarını benden esirgemeyen Midyat İlçe Halk Kütüphanesi Müdürü Sayın Masum İNCİ'ye, Artuklu Üniversitesi'nden Sayın Yrd. Doç. Dr. Ahmet ABDÜLHADİOĞLU'na, bazı okumalarda bana yardımcı olan Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Sayın Adnan ALGÜL'e, çalışmanın tarihi verilerini tetkik etmemde yardımlarını esirgemeyen Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Sayın Prof. Dr. Abdurrahman ACAR'a, Erciyes Üniversitesi'nden çalışma süresince kütüphanesini bizimle paylaşan doktora ders hocalarımdan Sayın Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN'a ve kaynak taramalarında yardımcı olan Sayın Doç.

Dr. İlkey ŞAHİN'e sonsuz şükranlarımı sunarım. Aşama aşama çalışmalarımı takip eden, kritik hamlelerle ufkumun sınırlarını genişleten, bilgi ve tecrübelerini benimle paylaşan ve tezin yazım aşamasında sabrını benden esirgemeyen danışman hocam, Sayın Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK'e ne kadar teşekkür etsem azdır; sabrı, anlayışı ve ilgisi için teşekkür ederim.

Yine çalışma süresince alanda yardımlarını benden esirgemeyen Sayın Abdülhamit KURT'a, Sayın Abdulkadir ALTAY'a, Sayın İbrahim İŞLER'e ve Söğütlü köyünden olan Sayın Mustafa ÖZDEMİR şahsında köyde bana yardımcı olan herkese şükranlarımı sunarım.

Hane-i saadetimde rahmet olarak tecelli eden eşime ve çocuklarıma, dualarıyla her daim bana destek olan anne-babama ve gayretler karşısında hayır dualarını esirgemeyen herkese sonsuz teşekkür ederim; her birine ayrı ayrı müteşekkirim.

SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞİM VE ETNO-DİNİ KİMLİK İLİŞKİSİ (MAHALLEMİLER ÖRNEĞİ)

Halit YEŞİLMEN
Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi Haziran 2016
Danışman: Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

ÖZET

Günümüzde makro ve mikro plandaki değişim sürecinin kendini gösterdiği en önemli alanlardan biri etnik ve dini kimliklerdir. Bu çerçevede kimlik, sosyo-kültürel değişimin temel göstergesi ve aynı zamanda değişimin yol aldığı alanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Süreç, makro planda çokkültürlü sosyo-politik projeleri tetiklediği gibi mikro planda da yeniden yapılanmaları beraberinde getirmektedir ve var olan sosyo-kültürel konumlanmalar yeniden yorumlanmaktadır. Modernleşme tecrübesinde modern-ulus yapılanmalar kimlikleşirken günümüzde ise bu, mikro alanlarda kendini göstermektedir.

Bu çalışmada değişim sürecinin etno-dini kimlik açısından tecrübesi, Mahallemiler göz önüne alınarak nitel araştırma yöntemleriyle anlaşılmalı ve açıklanmaya çalışılmıştır. Mahallemiler, günümüze kadar farklı etno-dini unsurlarla birlikte sürdürülebilir etkileşimler çerçevesinde konumlanmışlardır. Sosyo-kültürel yapıları itibariyle Arap kabile/aşiret özelliklerinin izlerini taşıyan Mahallemiler, kendilerini Arap ve Müslüman olarak tanımlamaktadırlar. Bununla birlikte Mahallemiler, yükselen etno-dini kimlikler karşısında Arap kimliği ile tanınmak istemekte, fakat kimlik üzerinden kendini hissettiren çatışmalardan dolayı da politik yapılanmalara karşı mesafeli davranmaktadırlar. Çalışma içinde bu mesefa, Midyat'taki Kürtlere ve Süryanilere de işaret edecek biçimde "Ebruli Kültür" kavramsallaştırmasıyla değerlendirilmektedir.

Anahtar kelimeler: Mahallemiler (Muhallemler/Mhellemiyye), sosyo-kültürel yapı, değişim, kültür, kimlik, etnisite, etnik kimlik, dini kimlik, ebruli kültür.

THE RELATIONSHIP BETWEEN SOCIA-CULTURAL CHANGE AND ETHNO-RELIGIOUS IDENTITY (THE MAHALLEMIES SAMPLE)

Halit YEŞİLMEN
Erciyes University Social Sciences Institution
PhD. Thesis June 2016
Counselor: Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

ABSTRACT

At present, one of the most important fields where the change in macro and micro planning stands out is ethnic and religious identity. In this respect, the identity emerges as a field of study in which the social cultural change is a fundamental indication and also the change is proceeding. This process not only triggers the multicultural sociopolitical projects in macro planning but also brings reconstructions with it, and thus existing sociocultural positioning are reinterpreted. While modernization constructions have identifications in modernization process, they show themselves in micro fields today.

In this study, the changing process in terms of ethno-religious identity has been analyzed and tried to be explained by means of qualitative research methods considering The Mahallemies. The Mahallemies have been positioned within sustainable interactions along with ethno-religious factors. With their sociocultural structures, the Mahallemies, bearing the traces of Arabic clan/tribe characteristics, define themselves as Arabic and Muslim. However, though they want to be recognized with their Arabic identity against rising ethno-religious identities, they keep themselves at a distance from political structuring due to the disagreements on the basis of their identity. This distance within this study has been assessed in this study with “Variegated Culture” conceptualization in a way that will also refer to Kurdish and Syriac people in Midyat.

Key Words: The Mahallemies (Muhalleemies/Mhellemiyyes), socio-cultural structure, change, culture, identity, ethnicity, ethnic identity, religious identity, variegated culture.

İÇİNDEKİLER

SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞİM VE ETNO-DİNİ KİMLİK İLİŞKİSİ (Mahallemiler Örneği)

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK.....	ii
KABUL ONAY	iii
ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
TABLolar LİSTESİ.....	xi

GİRİŞ	1
A. Araştırmanın Konusu	1
B. Araştırmanın Problemleri.....	2
C. Araştırmanın Amacı ve Önemi	3
D. Araştırmanın Yöntemi	4
a) Nitel Yöntem ve İmkânları	4
b) Gözlem ve Görüşme	8
E. Araştırmanın Sınırları.....	11
F. İlgili Literatür.....	13

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Sosyo-Kültürel Yapı ve İlgili Yaklaşımlar	16
1.2. Değişimin Belirleyici unsuru Olarak Kimlik	23
1.3. Kimlik: Aidiyetin Bilince Yükselmesi	28
1.3.1. Kimlik Malzemesi Olarak Kültür	37

1.3.2. “Biz”in Keskinleşen Alanı: Etnisite.....	42
1.4. Din-Kimlik İlişkisi.....	49
1.4.1. Anlamın Aşkınlık Kazanması: Kültür ve Din	52
1.4.2. Kimlik Aracı Olarak Din: Din ve Etnisite.....	58
1.4.3. Kimlik Olarak Din: Dini Gruplar.....	59

İKİNCİ BÖLÜM

KÖKEN TARTIŞMALARI VE TARİHİ ARKA PLAN

2.1. Mahallemilerle İlgili Yapılan Bazı Tartışmalar	63
2.1.1. İsim Üzerinden Yapılan Tartışmalar	64
2.1.2. Dil Üzerinden Yapılan Tartışmalar	66
2.1.3. Etnik Köken Üzerinden Yapılan Tartışmalar	68
2.1.3.1. Kürt ve Arap-Kürt Karışımı Olduklarına Yönelik İddialar	68
2.1.3.2. Türk-Arap Karışımı Olduklarına Yönelik İddialar.....	69
2.1.3.3. Asuri-Arami Kökenli Olduklarına Yönelik İddialar	70
2.1.3.4. Arap Kökenli Olduklarına Yönelik İddialar	71
2.1.4. Din Üzerinden Yapılan Tartışmalar.....	74
2.2. Tarihi Arka Plan ve Mahallemiler	80
2.2.1. Hristiyanlığın Yayılışı ve Bölgenin Sosyo-Politik Kodları.....	81
2.2.2. İslam Fetihleri ve Bazı Arap Kabilelerinin Durumu	88
2.2.3. Türkmenlerin Gelişi	94
2.2.4. Osmanlı’dan Günümüze Mahallemilerin Konumu	96

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BULGULAR

3.1. Mahallemilerin Sosyo-Kültürel Yapıları ve Etno-Dini Kimliklerini Belirleyen Unsurlar	102
3.1.1. Kolektif İsim	102

3.1.2. Kolektif Tarih ve Bellek.....	116
3.1.3. Kabile, Soy ve Dayanışma.....	130
3.1.3.1. Akrabalık.....	147
3.1.3.1.1. Doğum ve Cinsiyet	157
3.1.3.1.2. Sünnet ve Kirvelik	167
3.1.3.1.3. Evlilik ve Aile.....	174
3.1.3.1.4. Ölüm ve Taziye Evleri	189
3.1.4. Din.....	197
3.1.4.1. Mezhepler ve Bazı Dini Pratikler	204
3.1.4.2. Tarikatlar ve Bazı Dini Gruplar	210
3.1.4.3. Halk İnançları ve İtikat.....	219
3.1.4.3.1. Ziyaretler ve Bayramlar (Şenlikler).....	220
3.1.4.3.1.1. Ziyaretler.....	220
3.1.4.3.1.2. Bayramlar (Şenlikler)	232
3.1.4.3.2. Cinler ve Ocaklar (Rukye)	245
3.1.4.3.3. Diğer Halk İnançları.....	251
3.1.5. Halk Takvimi ve Gündelik Yaşam Örüntüleri.....	259
3.2. Değişim Sürecinde Kimliğin İnşası.....	267
3.2.1. Nüfus Hareketliliği ve Lübnan/Beyrut	267
3.2.2. Kimliğin Retoriği İçinde Mahallemiler	275
3.2.3. Dernekler Ne İster? Siyaset Arayışı.....	281
3.2.4. Dil ve Politika.....	287
3.3. Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı: Kavramsallaştırma Çabası	297
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	305
KAYNAKÇA	316
EKLER.....	334
ÖZGEÇMİŞ.....	364

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Göçer Çalki Cemaati Oymakları	97
Tablo 2: XVI. Yüzyılda Tur Nahiyesi Köylerinin Hane ve Mücerred Sayıları	98
Tablo 3: Mahallemi Halk Takvimi ve Mevsimlik İşler	264



GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu

XXI. yüzyılın ilk çeyreğinde tüm dünyada güçlü ve hızlı bir şekilde kendini hissettiren iki temel gelişmeden bahsedilebilir: Bunlardan biri daha önce de modernleşme serüveni ile birlikte tartışılmış olan ve günümüzde de post-modern süreç ve/veya küreselleşme başlıkları altında değerlendirilen sosyo-kültürel değişimdir. Diğer bir gelişme ise etnik ve dini merkezli olmak üzere dikey ve yatay düzlemde kimlik tartışmalarının yükselişe geçmesidir. Ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda yaşanan küreselleşmenin neo-liberalizmle birlikte kültürel düzlemde yerelleşme dinamiklerini canlandığı ve kimlik açısından da etno-dini kimliklerin yeniden yorumlanarak bir takım oluşumlara sebebiyet verdiği kimsenin gözünden kaçmamaktadır. Bu bağlamda araştırmanın temel konusu değişim ve kimliktir.

Küreselleşme sürecinin beraberinde getirdiği değerler ve söylemler bireysel ve kolektif düzeyde hemen hemen herkesi etkilemekle birlikte sosyo-politik anlamda ülkelerin duruşlarını da değiştirmektedir. Bireysel ve toplumsal hayatı dokunan bu süreç, hem ülkelerin ekonomik ve kültürel politikalarını hem de alt-kültür birimlerinin sosyo-kültürel yapılarını ve kimlik eksenli konumlanma biçimlerini etkilemektedir ki günümüz itibarıyla bu ikisi de birbirinden ayrı olarak düşünülebilecek olgular değildir. Bu yöndeki değişim süreci, Türkiye’de özel olarak da Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde kendini daha belirgin bir şekilde hissettirmektedir. Bu çalışmanın konusu da sosyo-kültürel değişim ile etno-dini kimlik arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Bu odaklanma Mahallemiler göz önünde bulundurularak yapılmaktadır. Başka bir ifadeyle, genel anlamda araştırmanın konusu değişim ve kimlik ilişkisi iken özelde ise Mahallemilerdir.

Mahallemiler, Kürt, Arap, Müslüman, Süryani ve Yezidi gibi farklı etnik ve dini aidiyetlerin bulunduğu bir coğrafyada, yoğun olarak Midyat ilçesi ve çevresinde olmak üzere günümüze kadar yaşamlarını idame ettirmişlerdir ki bunun en az bin yıllık tarihi arka planı da göz ardı edilmemelidir. Farklı etno-dini unsurların en az bin yıllık

söz konusu olan birlikte yaşama tecrübesi günümüzde özellikle Midyat ilçesi bağlamında “Dinler ve Diller Kenti” vurgusuyla turizme de konu olmaktadır.

Midyat ve çevresindeki farklı etno-dini unsurlar, bugüne kadar bölgenin kendi içindeki sosyo-kültürel dinamikleri çerçevesinde konumlanabilmiş ve kendi aralarında sürdürülebilir ilişkileri tesis etmeyi başarmışlardır. Güncel sosyo-politik arenada etnik ve dini kimliklerin yükselişe geçmesi bu konumlanma biçimlerini tekrar harekete geçirmiştir. Mahallemiler de bu hareketlilikten ister istemez etkilenmektedirler. Değişim ve kimlik eksenli olan bu çalışmada Mahallemilerin bu gelişmelerden ne yönde etkilendikleri ve onların konumlanma biçimleri, konumuzun temel yönünü oluşturmaktadır. Bu çerçevede değişim ve etno-dini kimlik olgusu, kavramsal ve kuramsal boyutta konu edilmiştir. Çalışmanın bulgular kısmında da Mahallemilerin sosyo-kültürel yapıları, bu yapının anlamsal kodları, onların güncel sosyo-politik konumlanma biçimleri ve bunun altında yatan anlamsal ilişkiler anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmaktadır. Son bölümde ise Mahallemilerin güncel kimlik konumlanmaları göz önünde bulundurulmuştur.

B. Araştırmanın Problemleri

Sosyal bilimlerde değişim olgusu, daha çok modernleşme olgusu üzerinden değerlendirilirken, XXI. yüzyılda geç-modernlik veya postmodernlik kavramlarıyla tanımlanabilmektedir. XX. yüzyıldaki kimlik/kimliklenme alanı daha çok modern ulus-devletler için söz konusu iken günümüzdeki kimliklenmeler, alt-kültürel yapılarda kendini göstermektedir. Bu bağlamda araştırmanın temel problemi şu şekilde belirtilebilir: Değişim ve etno-dini kimlik arasındaki ilişkiye bağlı olarak Mahallemiler, sosyo-politik değişim sürecini nasıl yorumlamakta ve bu süreçte nasıl konumlanmaktadır? Bu temel problem çerçevesinde söz konusu olan alt problemler ise şöyle ifade edilebilir:

Mahallemilerin sosyo-kültürel yapıları nasıldır?

Mahallemilerin sosyo-kültürel yapılarında öne çıkan temel unsurlar nelerdir?

Sahip olunan sosyo-kültürel anlam kodları itibariyle Mahallemiler değişim sürecini hangi alanlarda ve ne yönde tecrübe etmişleridir?

Etno-dini kimlik bağlamında Mahallemiler, kendilerini nasıl tanımlamaktadırlar?

Değişim sürecine bağlı olarak Mahallemilerin etno-dini kimliklerinde öne çıkan özellikler nelerdir?

C. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın teorik bağlamdaki amacı değişim ve kimlik arasındaki ilişkiyi açıklayarak ilgili yaklaşımların yerel dinamiklere uygunluğunun tartışılabilmesine kapı aralamaktır. Nihayetinde Avrupa ve Amerika ülkeleri göç ve göçmen (ve mülteci) olgularına kendi dinamikleri çerçevesinde çokkültürlü projelerle çözümler ararken ve buna dönük kolektif kimlik kuramlarını ortaya koyarlarken bunların kendi dinamiklerimize uygunluk derecesi her zaman için tartışılmalıdır. Mesela; “melez” kavramı Batılı ülkelerde kaçınılmaz bir olgu olarak hâla işlenmeye devam etmektedir. Buna karşın bu kavramın Türkiye’de en son ne zaman duyulduğu ile ilgili bir soru, hepimizin hafızasını zorlayacaktır. Dolayısıyla yerel dinamiklerin anlaşılması üzerinden bu ve benzeri konuların açıklanması her zaman için önemini korumaktadır.

Kimlik bağlamında bu araştırmanın bir diğer amacı da Mahallemilerin değişim sürecini nasıl tecrübe ettiklerini anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Mahallemiler günümüze kadar bulunduğu coğrafyadaki çevre unsurlar tarafından Arap kimliğiyle, fakat bölgeye has bir isim olarak da Kürtler tarafından “M(a)halmi”, Süryaniler tarafından “Mhalmoye” veya kendi vurgulamaları ile “İmhellemiyye” ismiyle anılmışlardır. Kimlik eksenli güncel sosyo-politik gelişmeler neticesinde ise onların konumları sarsılmaya başlamış ve neticede Mahallemiler tartışma konusu olmuştur. Süreç içerisinde bu tartışmalar kendi içlerinde de yapılmaya başlanmıştır. Öyle ki “Mahallemiler, Kürt mü, Arap mı, Türk mü, yoksa Süryani mi?” gibi tartışmalarla bölgenin gündeminde yer almaya başlamışlardır. Bu tartışmalara dönük olarak da çeşitli iddialar ortaya atılmıştır. Bu yöndeki iddia ve tartışmalar, sosyal alanda da çeşitli söylemlere konu olmuş ve aynı zamanda Mahallemilerin kendi içindeki tartışmalarına da kaynaklık etmiştir. Mahallemiler üzerinden yapılan bu tartışmalara katkıda bulunmak, bu çalışmanın amaçlarından biridir. Buna ilişkin olarak Mahallemilerin sosyo-kültürel yapılarını anlamak ve açıklamak da vazgeçilmezdir. Çünkü onların sosyo-kültürel anlam kodları anlaşılmadan değişim sürecini nasıl tecrübe ettikleri de anlaşılmayacaktır. Başka bir ifadeyle, Mahallemilerin sosyo-kültürel yapılarını anlamak ve açıklamak, onların kimlik eksenli değişim sürecini hangi dinamiklerle tecrübe ettiklerini de anlamamıza yardımcı olacaktır.

Mahallemler, en az bin yıldan bu yana bu coğrafyada Kürtler, Türkler, Hristiyanlar, Yezidiler, Kareçiler, Mıtırçılar gibi farklı topluluklarla bir arada yaşama tecrübesine sahiptir. İçinde yaşadıkları bu coğrafyanın Ortadoğu'nun minyatürü niteliğinde olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Günümüzde sıkça kullanılan "Dinler ve Diller Kenti Midyat" vurgusu da aslında, etno-dini açıdan Ortadoğu'yu da ifade etmektedir. Bu noktada bir "ethnie"yi anlamak diğerlerini de anlamayı beraberinde getirecektir. Bu durum da çalışmanın önemini arttırmaktadır.

Günümüzde küreselleşme konusunda pek çok görüş ortaya konulmakta ve buna dönük çeşitli projeler gündeme gelmektedir. Son zamanlarda kendini hissettiren etno-dini merkezli kimlik söylemleri de bu projelerin bir sonucu olarak görülmektedir. Özellikle bu yöndeki konu ve meselelerin küreselleşme söylemleri ile manipüle edilerek zararlı ve çatışmalı ortamlara sürüklenme ihtimali yüksektir. Bundan dolayı Mardin ve çevresinde olduğu gibi farklı etno-dini unsurların yıllardır, hatta en az bin yıldır sürdürdükleri birlikteliğin, etkileşim dinamikleri çerçevesinde anlaşılması gerekmektedir. Bu çalışma da bölgenin asli bir unsuru olan Mahallemler göz önünde bulundurularak bölgesel dinamiklerin anlaşılmasına katkı sunması yönüyle önemlidir.

Mardin-Midyat bölgesi, farklı etnik yapıları, dinleri ve dilleri içinde barındıran yapısıyla özellikle dinler arası hoşgörü, medeniyetler buluşması vb. konuları üzerinden turizme dönük vitrine çıkan bölgelerden biridir. Turizmin ötesinde bu bölgenin kendi dinamikleri açısından sosyoloji ve özelde de din sosyolojisi yönüyle ele alınması önemlidir. Mahallemler, tarihsel ve filoloji niteliğinde çeşitli yönden konu edilmelerine rağmen din sosyolojisi bağlamında doğrudan araştırılmamışlardır. Çalışmamız bu yöndeki eksikliklerin telafisi açısından da önemlidir.

Yukarıda belirtilenlerle birlikte şu da söylenmelidir ki yükselen etno-dini kimlikler karşısında Mahallemlerin ne gibi sorunlarla karşılaştıklarını anlamak ve bu yöndeki ihtiyaç alanlarına işaret etmek açısından da bu çalışma önem arz etmektedir.

D. Araştırmanın Yöntemi

a) Nitel Yöntem ve İmkânları

Bilimsel araştırma yaklaşımları, pozitivist mi esas alan nicel yöntemler ile anlayıcı ve yorumlayıcı paradigmayı esas alan nitel yöntemler olmak üzere iki farklı yönde gelişmiştir. Bu yönelimlerin sosyo-kültürel değişimden ve buna bağlı olarak

sosyal bilimlerdeki gelişmelerden bağımsız olduğu tabii ki düşünülemez. Özellikle sosyal bilimlerde kendini hissettiren mikro yöndeki gelişmeler niteliksel yöndeki çalışmaların da yaygınlaşmasını beraberinde getirmiştir. Mikro yönelimli “Sembolik Etkileşimcilik” ve “Hermeneutik” yaklaşımlar da bunlardandır (Mayring, 2000:3–9; Kuş, 2009, 69). Nicel yöntemler, araştırmacının kuramlar aracılığıyla olgulara dışardan bakması ve nesnel bir tavır almasını vurgularken, nitel yöntemler, araştırmacının olayları ve olguları yakından takip etmesi gerektiğini ve katılımcılığı önemsemektedir. Nicel yöntemler kuramların test edilmesine dönük yaklaşımlar sergilerken, nitel yöntemler, çalışılan durumları esas alarak sosyo-kültürel yaşamın içindeki süreçsel durumu anlamayı ve o yaşamın kendine has özgüllüğünü keşfetmeyi ön plana çıkarır. Nicel yöntemlerde genelleme, tahmin ve nedensel ilişkiler öne çıkarken, nitel yöntemlerde derinlemesine betimleme, yorumlama ve aktörlerin bakış açılarını anlama ön plandadır. Yine nicel araştırmalar kuramlar ile başlarken, nitel araştırmalar ise araştırma konusuna bağlı anlayıcı sorularla başlar ve kavramsallaştırma veya kuram ile son bulur (Yıldırım ve Şimşek, 2008, 49).

Nicel ve nitel araştırma yöntemleri pek çok yönden birbirinden farklı olsalar da bunlar, aslında, toplumsal yaşamı anlamak ve açıklamak için birbirini tamamlarlar (Neuman,2012:223). Nicel araştırmalarda gerçekliğin halihazırda bireyin dışında ve bireyden bağımsız bir şekilde var olduğu kabul edilirken, nitel araştırmalar zaman ve kültüre bağlı olarak gerçekliğin aktörler tarafından oluşturulduğunu kabul etmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2008, 50). İlkinde yapı esas alınırken ikincisinde ise aktörlerin (fail/parça) belirlediği etkileşim ağları ön plandadır. Bu yönüyle birincisi kurumsal olguların sağlam olduğu, tanım ve konumlanma biçimlerinin de belirgin olduğu bir yapının özelliğini yansıtırken, ikincisi dinamik etkileşimler ağıyla beslenen yeniden yapılanmalara işaret etmektedir. Başka bir ifade ile sosyo-kültürel yaşamda bir değişimden bahsediliyorsa bu değişim sürecinde aktif etkileşimler ağı da söz konusudur ve bu etkileşim ağı aynı zamanda yeniden yapılanmayı beraberinde getirmektedir. Yeniden yapılanmanın değişim hızına bağlı olarak tekrar tekrar gerçekleşmesi, etkileşim sürecindeki yeni oluşan anlam ağlarının anlaşılmasını ve yorumlanmasını gerektirmektedir.

Günümüz itibariyle ülkemizde sosyo-kültürel ve sosyo-politik arenada hızlı bir değişimin yaşandığı herkesçe bilinen bir durumdur. Dolayısıyla böyle bir süreçte niteliksel yöntemin tercih edilmesi de kaçınılmazdır. Nitel araştırmalarda kuramlar, test

edilmekten ziyade konunun anlaşılmasına dönük yardımcı referans durakları olarak değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle, değişim sürecine dönük olarak var olan kuramlardan tabi ki istifade edilebilir, fakat bu kuramlar asla kesin değildir, çünkü sürecin kendine has dinamikleri söz konusudur. Özellikle üst yapılar kendi içindeki unsurların davranışlarını açıklamaya yetmiyorsa veya bireysel tutum ve davranışlar üst yapılardan bağımsız bir hal almaya başlamışsa niteliksel yöntemler de kaçınılmazdır. Bu yönüyle niteliksel yöntemler, etkileşimler ağına odaklanarak süreci anlamaya ilişkin önemli imkanlar sunarlar.

Sosyo-kültürel alanda kimlikleşmelerin kendini hissettirmesi ya da kolektif kimliklerde krizlerin yaşanması nitel yöntemleri ön plana çıkartan bir husustur. Kimlik zaten kendi içinde anlamları organize eden ve diyalektik ilişkilerde çapraz kategorizasyonlar kullanabilen bir özelliğe sahiptir. Kimliğin bu özellikleri de değişim süreci göz önünde bulundurulduğunda nitel yöntemleri kaçınılmaz kılmaktadır. Nitekim değişim ile kimlik ilişkisine odaklanan bu çalışmamız da nitel yönteme dayanmaktadır.

Nitel araştırma yukarıda da belirtildiği üzere temelde anlayıcı ve yorumlayıcı yaklaşımları esas almaktadır. Bununa birlikte bu yönde yapılacak araştırmaların stratejisini ve aşamalarını belirlemek için de çeşitli yaklaşımlar ileri sürülmüştür ki bunlar şunlardır: Kültür analizi (etnometodoloji), olgu bilim (fenomonoloji), durum çalışması (örnek olay çalışması), eylem araştırması ve kuram oluşturma (gömülü teori). Bunlardan durum çalışması, bir veya birkaç durumu kendi sınırları içinde bütüncül olarak analiz etmeye dönükken eylem araştırması sürece odaklı bir şekilde sorunun anlaşılmasına yöneliktir. Kuram oluşturma (gömülü teori) yaklaşımı, veri analizi yoluyla süreci açıklayan kavramları ve aşamaları belirlemeye gayret eder. Bahsedilen bu yaklaşımlar birbirinden net sınırlarla ayrılmaktan ziyade araştırmacıya esnek bir yaklaşım imkanı sunar ve araştırmacının belirli bir odak çerçevesinde araştırmanın aşamaları boyunca tutarlı olmasına katkıda bulunurlar¹.

Diyalektik etkileşimlerin var olan sosyo-kültürel bağlam içinde gerçekleştiğini göz önünde bulundurduğumuzda bağlamın anlamsal kodlarını anlamaya dönük etnometodolojik yaklaşım önemli imkanlar sunmaktadır. Bununla birlikte hem sosyo-kültürel anlam kodlarının anlaşılması hem de süreç içerisinde bu anlamların nasıl yorumlandığını açıklamak için de fenomenolojik yaklaşımın kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle, diyalektik etkileşimlerin sosyo-kültürel bağlam içinde

¹ Bu yaklaşımlarla ilgili geniş bilgi için bkz. (Yıldırım ve Şimşek, 2008, 70–79).

odaklanması araştırma konumuz olan Mahallemilerin var olan sosyo-kültürel anlam kodlarını anlamamızı gerektirmektedir. Bu yönüyle onların sosyo-kültürel anlam kodlarını keşfetmemiz ve bunlar üzerinden söz konusu olan değişimi açıklamamız gerekir. Bu nedenle çalışmamızda etnometodoloji ve fenomenoloji² yaklaşımları esas alınmıştır.

Etnometodoloji yaklaşımları üzerinden nitel araştırmalar, genellikle bir kültüre özgü kavramlar, süreçler ve algılar çerçevesinde yapılmaktadır. Bu araştırmalarda başlıca amaç kültürün tanımlanması, kültürü oluşturan bireylerin algı, deneyim ve tutumlarının kendi bakış açılarından aktarılabilesidir. Bu nedenle elde edilen bulgular, çalışmaya konu olan kişilerin anlamsal vurgularını yansıtacak biçimde, onların diliyle sunulur ve bu yönde alıntılara sık sık başvurulur. Bu süreçte önemli olan husus, anlatılanları tasvir etmekten ziyade anlamsal kodları keşfe çalışmaktır. Dolayısıyla araştırmacı, bireylerin kullandığı açık ve örtük kültürel bilgiyi açıklamaya dönük ayrıntılı tanımlamaları ve analizleri ayırır ve tekrar birleştirir. Bu yönde üç dakikalık bir olayın yoğun betimlemesi sayfalarca sürebilir. Fenomenolojik yaklaşımla araştırmacı, bahsedilen süreçte kültürde paylaşılan olguların betimlenmesine ve açıklanmasına odaklanır, içerik analizlerinde olguyu tanımlayabilecek temaların ortaya çıkarılması yoluyla verinin kavramsallaştırılmasına çaba gösterir. Böylece ortaya çıkan temalar ışığında elde edilen bulgular anlaşılır ve yorumlanır (Yıldırım ve Şimşek, 2008; Coulon, 2010; Neuman, 2012).

Etnometodolojik yaklaşımlara alternatif olarak değerlendirilen yaklaşımlardan biri de nitel araştırmanın bir formu olan ve diğer yaklaşımlarla birlikte bu çalışmada da kullanılan “söylem analizidir”. Söylem analizinde olaylara ilişkin olarak araştırmacı kendi yorumlarıyla birlikte bireylerin doğal anlatım biçimlerini aktarır ve böylece anlatıcının perspektifi üzerinden fenomenolojik vurgu yansıtılmaya çalışılır (Kuş, 2009, 71–72). Bununla birlikte şu da söylenmelidir ki nitel çalışmalarda bireylerin bakış açısını kavramak için sadece söyleneni dinlemek veya yapılan şeyleri aktararak açıklamalarını istemek yeterli değildir. Araştırmacı, anlatılanların ve aktarılanların üretildiği bağlama da dikkat etmek zorundadır (Coulon, 2010; Kuş, 2009). Bu yönüyle

² Bu iki yaklaşım arasında analitik olmanın ötesinde net bir ayırım söz konusu değildir. Çünkü halihazırda kültürden gelen ile süreç içerisinde yapılan yorumların her ikisi de “şimdi”nin içinde deneyimlenmektedir. Başka bir ifadeyle, sosyal gerçeklik, aktörler tarafından şimdinin içinde yorumlanmaktadır. Bununla birlikte fenomenolojik yaklaşımların sosyal bilimlerde en çok etnometodoloji üzerinden kendine yol bulduğu (Neuman, 2012:547) göz önünde bulundurulduğunda da bunların arasında net bir ayırımın olmadığı söylenebilir.

nitel araştırma, bağlama göre esneklik gösteren veri toplama tekniklerine dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, araştırmacı, yüzeyin altındaki derinliği keşfetmek için ayrıntıların ve bağlamın anlaşılmasına yönelik yöntemler uygulayabilir. Bağlamın önemsenmesi araştırılan grubun paylaştığı anlam kodlarının anlaşılmasıyla neyin olup bittiğini yorumlama gereğidir. Çünkü olaylar, kendilerinden daha geniş alanda ve tarihsel bağlamlar içinde konumlanmaktadır ve ancak konumlandıkları bu bağlam üzerinden anlaşılabilirler (Kuş, 2009, 78).

Nitel araştırmalarda birçok veri toplama teknikleri uygulanabilir. Bunlardan en yaygın olanı genellikle katılımcı gözlem ve derin görüşmedir. Anlamaların keşfedilmesi ve açıklanabilmesi için genellikle gözlem ve görüşme birlikte yapılır. Bunlara bazen doküman analizi de eklenebilir. Bu çalışmada da katılımcı gözlemle birlikte yapılandırılmamış ve yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

b) Gözlem ve Görüşme

Nitel araştırmalarda en sık kullanılan tekniklerden birinin katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşme olduğu belirtilmişti. Genelde görüşme ve bunun gereği olan konuşma veya dinleme çalışmaları herkesçe yapılabilen kolay bir uygulama gibi görünmesine rağmen özellikle güven, yoğunlaşma, karşılıklı anlayış, zihinsel uyanıklık, önyargılardan uzak durma gibi hassasiyetleri gerektiren bir yöntemdir. Bu özellikleriyle beraber görüşme, araştırmanın vazgeçilmez aşamalarından biridir. Bu çalışmada nitel (derin) görüşme biçimlerinden yapılandırılmamış ve yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Gözlemlerimiz de yaşamın hemen hemen her alanında gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Araştırma sürecinin ilk zamanlarında özellikle serbest sohbet ortamlarının söz konusu olduğu alanlara çokça iştirak edilmiştir. Bu noktada herhangi bir sınırlama gözetilmeden katılımcı gözlem ve görüşmeler, normal yaşam akışı içinde seyretmiştir. Öyle ki bazı zamanlarda onlarla bağ bahçeye gidilmiş, onlarla iş tutulmuş ve uzun süren gündelik muhabbetlere yer verilmiştir. Onların sofralarına ve aile muhabbetlerine iştirak edildiği gibi düşünlerine ve bayramlarına da katılım sağlanmıştır. Taziye merasimlerine iştirak edilmiş mevlid yemekleri paylaşılmıştır. Süreç içerisinde zaten onların da gündeminde yer alan bazı konular ön plana çıkmış ve zaman zaman görüşmeler bu konular üzerinden devam etmiştir. Kültürel anlam kodlarının keşfine yönelik ilk

kıvılcımlar ve ileriye dönük yapılacak olan derin görüşmelerin referansını oluşturacak ön görüşmeler de bahsedilen zaman paylaşımları sürecinde ortaya çıkmaya başlamıştır.

Devam eden süreçte paylaşılan zamanlarda öne çıkan olguların sorgusu yapılmaya başlanmış ve bu arada da bazı konular hakkında kimin yeterli bilgiye sahip olduğu bilgisi de bize aktarılmıştır. Araştırma sürecindeki görüşmelerin kiminle sürdürülebileceğine karar vermek önemli bir aşamadır. Eğer araştırmacı yabancı bir gözle karşılanıyor ve aktörlere konuyu kimin bildiği yönünde sorular soruyorsa muhtemelen mevcut iletişim, resmi bir boyut kazanmaya başlayacaktır. Bu noktada insanlar, ilgili sorudan çok sorunun resmiyet çerçevesi içinde karşılığını verebilecek birilerine işaret edilecektir. Dolayısıyla görüşülen kişilerin seçimi her zaman için önem arz etmektedir. Özellikle araştırılan konu gündemde yer alıyorsa ve manipülasyona açıksa görüşülen kişiler çok daha fazla belirleyici olabilmektedir. Bu noktada da katılımcı gözlemlerde bulunmak ve elde edilen verilerin test edilmesi önem arz etmektedir.

Sürecin ilerleyen zamanında “açık uçlu yoğunlaşmış görüşmeler”e ağırlık verilmiştir. Bu tür görüşmelerde görüşme formu bulundurmaktan ziyade görüşmeler, konuya ilişkin önceden tespit edilen ve zihnimizde konumlanan bazı olgu ve konular üzerinden yoğunlaşarak sürdürülmeye çalışılmıştır. Bu yönde yapılan sohbetlerde de görüşmelerin normal akışı korunmaya çalışılmış, fakat her zamankinden daha sorgulayıcı davranılmıştır. Öyle ki bu sorgulamalar bazen en az üç kişinin bulunduğu kalabalık ortamlarda farklı fikirlerin sergilenmesine de sebep olmuştur. Normal zamanlarda az-çok insanlar birbirlerinin fikirlerine aşina oldukları için farklı yöndeki fikirlerini beyan etme ihtiyacı hissetmemektedirler. Böyle bir durumda sorgulayıcı olmak farklı fikirlerin beyan edilmesine sebep olmaktadır. Bu çerçevede şunu belirtmeliyiz ki bu çalışmada odak grup tartışmaları formal biçimde değil de informal biçimde yansıtılmıştır. Bu yöndeki tartışmalar çalışma içinde farklı biçimde sergilenen yaklaşımlar olarak yer almaktadır.

Devam eden süreçte hangi konuların kimlerle derinlemesine ve ayrıntılı bir şekilde konuşulabileceği tespit edilmiş ve bu kişilerle yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Burada görüşme formu düzenlenmiştir. Görüşme formu bazı görüşmecilerle önce pilot uygulamaya tabi tutulmuş sonra da bu görüşmelerde yansıyan konuşma akışına ve öne çıkan unsurlara bağlı olarak tekrar düzenlenmiştir. Görüşme formunda özellikle spesifik konulardan soyuta doğru açık uçlu sorular hazırlanmıştır.

Formun uygulanmasında soru silsilesi, görüşmeciden görüşmeciye bağılı olarak yer yer değıştirilmiş, konuşma akışı ve sürekliliğı esas alınmıştır. İlk konuşmalarda geçen ve sonraki sıralamada yer alan sorular görüşmenin akışına bağılı olarak tekrar sorulmamıştır; sonraki sıralamalarda yer aldığı halde ilk konuşmalarda değınilen sorular konuşma akışında öne alınarak sorulmuştur. Başka bir ifadeyle, burada da görüşmelerin sohbet havasında ve esnek biçimde olmasına dikkat edilmiştir.

Görüşme formu üzerinden yapılan oturumlar genellikle iki saat sürmüş bazıları da dört-beş saati bulmuştur. Bununla birlikte bazı görüşmeler birkaç soruyla sınırlı tutulmuştur. Bazı görüşmelerin uzun sürmesinden dolayı görüşmeciler imalı yollarla durumu yansıtmaya çalışmış ve bu nedenle görüşme yarıda bırakılmıştır. Nitekim aynı kişilerle farklı zamanlarda görüşmelerin sürdürüldüğü durumlar da olmuştur.

Görüşmelerde özellikle yaş sınırına dikkat edilmiş ve ileri yaş grubu esas alınmıştır. Çalışmada ileri yaş grubunu esas almamızın sebebi Mahallemilerin sosyo-kültürel anlam kodlarını anlamamızda ileri yaş grubunun vazgeçilmez verileri sunuyor olmasıdır ki değışimin yönü de ancak bunun üzerinden anlaşılabilir. Bununla birlikte bazı yetişkinlere de görüşme formu uygulanmıştır. Her iki yaş grubu içinden özellikle köy yaşamını sürdüren ve güncel politikalardan da en az etkilenen kişiler tercih edilmiştir. Bundaki amacımız da konuyla ilgili güncel manipölasyonlardan etkilenmeyi en aza indirebilmektir.

Tezin içinde örnek anlatımları aktarılan görüşmecilerimizle ilgili bazı veriler “EK II”de bir tablo ile gösterilmektedir. Buna göre görüşmecilerimizin tamamı Arapçayı konuşmaktadır. Tabloda verilen Arapça okuma hususu daha çok Kur’an-ı Kerim’i okumak üzerinden değılendirilmiştir. Görüşme formu uygulandığında görüşmeciler yer yer Türkçeyi ve daha çok Arapçayı kullanmışlardır. Görüşmelerdeki Türkçe ifadeler olduğı gibi aktratılırken, Arapça ifadeler konuşma vurgularına dikkat edilerek tarafımızca tercüme edilmiştir.

Görüşmeler sırasında ses kayıt cihazı kullanılmıştır. Ses kayıt cihazı görüşme biçimi fark etmeksizin her alanda kullanılmaya dikkat edilmiştir. Öyle ki bağı-bahçe ve mevsimsel bayram ziyaretleri gibi normal yaşam akışında bu cihazın kullanılmasına dikkat edilmiştir. Notlar genellikle görüşme ortamlarının dışında tutulmuş ve bu noktada kayıt cihazından da destek alınmıştır.

Görüşme formunun uygulandığı zamanlarda kayıt cihazının kullanımı için izin alınmış ve çoğı görüşmeci bu durumu memnuniyetle kabul etmiştir. Bu konuda

herhangi bir sıkıntı yaşanmamıştır. Bayan görüşmeciler bu konuda çekimser davranmış, fakat genellikle görüşme sürecinin başlamasından kısa bir süre sonra görüşmeler normal akışında seyretmiştir. Bu gibi durumlarda kayıt cihazının küçük olması ve gözden uzak tutulabilmesi etkili olmuştur. Bazı bay görüşmecilerimiz de çalışma süresince kullanılmayan kameranın yokluğunu eleştirmişlerdir.

E. Araştırmanın Sınırları

Bu çalışmanın araştırma merkezi Söğütlü köyü³ olmuştur. Bununla birlikte Mahallemilerin yaşadığı merkeze yakın diğer köylere de gidilmiş ve orda da çeşitli görüşmeler yapılmıştır. Mahallemilerin yaşadığı köyler Midyat ilçe merkezine yakın olup geniş bir alana yayılmışlardır. Nüfus yoğunluğu özellikle Mardin iline bağlı Ömerli, Savur ve Midyat üçgeninde kalan alandadır. Günümüz itibariyle bu üçgende ve yakın çevresinde bulunan ve Arapça konuşan köyleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Estel kesimiyle beraber Midyat ilçesine bağlı Söğütlü (Kinderip), Acırlı (Deyrizbine), Gelinkaya (Keferhuvar), Yolbaşı (Keferallab), Çavuşlu (Şorızbah), Şenköy (Epşe), Sarıköy (Sêd), Düzova (Riş), Sarıkaya (Haldeh), Ovabaşı (Kastalune), Pelitli (Barbunis), Ziyaret (Zyara), Mercimekli (Hapsines), Düzgeçit (Zernoke), Yayvantepe (Kartmin), Eğlence (Zinole), Erişti (Tafo), Kayalar (Keferzota).

2- Savur ilçe merkeziyle beraber buraya bağlı Kayatepe (İmnêzil), Yenilmez (İmheşniyye), Üçkavak (Rajdiyye), Başkavak (Ahmedi), Dereiçi (Kıllıt), Bengisu (Batuşe), Koşuyolu (Erbêl), Gölbaşı (Hırbit el-Hacci), İçören (Teffe), Tokluca (Cevzê) köyleri.

3- Ömerli ilçe merkezi ve buraya bağlı bazı köyler de Arapça konuşmaktadırlar. Bu köyler şunlardır: Alıçlı (Hırbit el-Gingêrês), Yaylatepe (Tavk), Anıttepe (Hırbit el-Kleç), Salihköy (Gundê), Taşgedik (Kefsannor), Kayaüstü (Eydo).

4- Batman ilinin Gercüş ilçesine bağlı Yolağzı (Dêrindip), Yenice (Nunib) ve Kayapınar (Aynkef) köyleri.

Günümüzde Midyat, Savur ve Ömerli ilçe merkezleri dil itibariyle homojen bir yapı arz etmezler. Bu merkezlerde en az üç dil konuşulmaktadır. Bununla birlikte bu çalışmanın sınırlarına dönük şunu belirtmeliyiz ki 1526 yılı Osmanlı Arşiv kayıtlarına

³ Söğütlü, Acırlı, Çavuşlu, Şenköy, Yolbaşı ve Gelinkaya köyleri civar köyler itibariyle kalabalık nüfusa sahip yerlerdir. Midyat ilçesine bağlı belde statüsünde olan bu köyler, Mardin ilinin büyük şehir olmasıyla beraber idari anlamda mahalle statüsüne alınmışlardır. Bu çalışmada belde ya da mahalle nitelemesi yerine konu akışına uygunluk sağlaması açısından “köy” vurgusu tercih edilmiştir.

göre yukarıda isimleri geçen Midyat ilçesine bağlı köylerden Müslüman olarak yer alan büyük köyler arasında Söğütlü yer almaktadır ki bu da bu köyün tercih edilebilir olduğunu göstermektedir. Arşiv kayıtlarında adı geçen diğer köyler de şunlardır: Yolbaşı (Keferallab), Çavuşlu (Şorızbah), Gelinkaya (Keferhavar), Sarıköy (Sêd), Acırlı(Deyrizbine), Şenköy(Epşi), Estel, ve (Gercüş) Kefercuz. Tarihi arka planda anlatılacağı gibi Midyat ve çevresinde bulunan bazı köyler sonradan kurulurken bazıları günümüzde mevcut değildir. Mizizah (Doğançay) köyü gibi bazı köyler ise sonradan Hristiyan nüfusu kazanmıştır. Yukarıda ismi geçen Midyat ilçesine bağlı Mercimekli (Hapsines) köyü 1526 kayıtlarında Hristiyan bir nüfusa sahip iken günümüzde bu nüfus Müslümanlaşmış durumdadır. Öyle ki köyün içinde Arapça, Süryanice, Kürtçe ve Türkçe dilleri hâla konuşulabilmektedir. Dolayısıyla çalışma alanı olarak Söğütlü köyünün seçilmiş olmasının uygun olduğunu düşünüyoruz. Çünkü burası günümüzde de hem Mahalleme hem de Müslüman olma özelliğini korumaktadır. Mercimekli gibi köyler ise ayrı bir çalışma niteliği taşımaktadır.

Din sosyolojisi bağlamında Mahallemilerle ilgili şimdiye kadar doğrudan herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması ve yukarıda bahsedildiği gibi bölgenin etno-dini unsurlar yönünden sergilediği çeşitlilik göz önünde bulundurulduğunda çalışmanın bir köy ile sınırlı tutulması daha uygun görüldü. Bu çerçevede şu söylenebilir ki bir köyün iç yapısının anlaşılması hem diğer köylerin de anlaşılmasına kapı aralayacaktır hem de sonraki çalışmalarda karşılaştırma imkanı sunacaktır.

Midyat ilçesine bağlı ve birbirine yakın olan Mahalleme köylerinin yerleşik nüfusu göz önünde bulundurulduğunda çalışma alanı olarak Söğütlü köyünün seçilmesinde her hangi bir problemin olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü diğerlerine kıyasla Söğütlü köyü hemen hemen ortalama bir nüfusa sahiptir. Nitekim 2014 TUİK⁴ nüfus kayıtlarında Söğütlü ve diğer köylerin toplam nüfusu şu şekilde belirtilmiştir:

Çavuşlu	: 3.962
Acırlı	: 3.742
Yolbaşı	: 3.453
Söğütlü	: 2.789
Şenköy	: 2.270
Gelinkaya	: 2.147

⁴ <http://www.tuik.gov.tr> (11.02.2016).

Söğütlü köyünün tercih edilmesinin önemli sebeplerinden biri de diğer köylere kıyasla buradaki iletişim bağımızın daha yoğun ve normal yaşam akışına daha uygun olmasıdır.

Daha önce de değinildiği gibi Mahallemilerin sosyo-kültürel anlam kodlarını keşfetmek ve onların değişen unsurlarla beraber değişim sürecini nasıl okuduklarını anlamak için görüşmelerde özellikle ileri yaş grubu esas alınmıştır. Bununla birlikte güncel manipölasyonlardan etkilenmeyi en aza indirebilmek için de köy yaşamını sürdürenlerin esas alındığını tekrar belirtelim.

Çalışma sürecinde diğer bazı köyler de ziyaret edilmiş ve bazı konuların değerlendirilmesinde bu köylülerden elde edilen bilgiler göz önünde bulundurulmuştur. Güncel kimikleşme sürecine dönük yetişkinlerle de görüşülmüştür. Bununla birlikte ilgili kültürel faaliyetler ve basında yer alan haberler de takip edilerek sürecin dinamikleri anlaşılmaya çalışılmıştır.

F. İlgili Literatür

Mahallemilerle ilgili literatürde özellikle filoloji ve tarih eksenli makale ve eserler ön plandadır. Makaleler itibariyle İbrahim Özcoşar'ın editörlüğünü yaptığı "Makalelerle Mardin" (2007) adlı dört ciltlik çalışma, temel başvuru kaynaklarındanır: Bu eserin birinci ciltinde "Tarih ve Ccoğrafya"; ikinci ciltinde, "Ekonomi-Nüfus ve Kentsel Yapı"; üçüncü ciltinde, "Eğitim-Kültür ve Edebiyat"; dördüncü ciltinde ise "Önemli Simalar ve Dini Topluluklar" ele alınmaktadır. Burada araştırmaya dönük yararlanılan pek çok makale yer almakla birlikte özellikle göz önünde bulundurulan makaleler şu şekilde zikredilebilir:

Makalelerle Mardin çalışmasının birinci ciltinde yer alan Adnan Çevik'in "İlk Çağlardan Ortaçağın Sonuna Kadar Midyat ve Yöresi (Tur Abdin)in Tarihi Coğrafyası" makalesi ile Mehmet Salih Erpolat'ın "Tapu Tahrir Defterine Göre XVI. Yüzyılda Midyat" adlı makalesi, Mahallemilerin tarihi arka planını anlamaya dönük temel çalışmalardır.

Makalelerle Mardin çalışmasının üçüncü ciltinde yer alan Mevlüt Kula ve Zeki Tekin'in birlikte hazırladıkları "Mahalmi Atasözleri" adlı makale de Mahallemilerin sözlü kültürüne dönük çalışmalardandır.

Makalelerle Mardin çalışmasının dördüncü ciltinde Ahmet Taşğın'ın "Yezidiler, Becirmaniler, Kareçiler" adlı makalesi de Mahallemilerin yaşadığı

coğrafyanın sosyo-kültürel yapısını anlamaya dönük önemli bir başvuru kaynağı olarak yer almaktadır. Bununla birlikte Taşğın'ın (2002) Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresinde yayımlanmış olan “Turabdin-Midyat ve Çevresi İnanç Önderleri” adlı makalesi de Mahallemilerle ilgili ilk önemli tespitlere yer veren makale olarak zikredilebilir.

Makalelerle Mardin çalışmasının dışında yine koordinatörlüğünü İbrahim Özcoşar'ın yaptığı Uluslararası Midyat Sempozyumunda sunulan bildirilerde de Mahallemilerle ilgili önemli çalışmalar yer almaktadır. Bunlardan özellikle Adnan Demircan'ın (2012) “Muhallemlerin Etnik Kökeni Etrafındaki Tartışmalar” adlı makalesi ön plandadır. Bunun dışında Abdulkaki Bozkurt'un “Midyat'ta Kadim Bir Arap Topluluğu: Mihallemiler” adlı yayımlanmamış makale çalışmasını da zikretmek gerekir.

Yine Midyat Sempozyumu'nda yer alan ve daha çok filoloji yönüyle Mahallemilere odaklanan makalelerden de bahsedilebilir. Bunlar şunlardır:

Abdulkerim el Khuli'nin “Arapça Bazı Islahatların Midyat Lehçesinde Uğradığı Değişiklikler”; Abdulmuttalip Arpa'nın “Mihellemi Lehçesi'nin Fasih (Kur'an) Dili Anlama Yeterliliği”; Abdulhadi Timurtaş'ın “Midyat ve Çevresinde Okunan “Yar Dile” Türküsü”; Ahmet Abdulhadioğlu'nun “Kadim Arap Kültürünün Midyat Halkının Gündelik Yaşamına Yansımaları” adlı makaleler, Mahallemlerin kullandığı dil yapısına dönük yapılan çalışmalardır. Yine bu sempozyumda yer alan Abdurrahman Acar'ın (2012) “Midyat Köy Adları Üzerine Bazı Düşünceler” adlı makalesi de Mahallemilerin yaşadığı köylerin isimlerine dönük değerlendirmeler içermektedir.

Mahallemilerin konuştuğu dil ile ilgili Yaşar Acat ve T. M. Al-Zyadat'ın (2014) birlikte hazırladıkları “Moral Values İn Mhallemi Proverbs” ile Bahaeddin Budak'ın (2012) “Mardin Araplarının Aslı ve Mhallemi Lehçesi Hakkında Avrupa'da Yapılan Araştırmalar” adlı makaleler de dikkat çekicidir.

Dil üzerinden Mahallemilerle ilgili doğrudan yapılan bir çalışma olarak da Jastrow'un (2005) “Glossar zu Kinderib” (Kinderip-Söğütlü köyü-Sözlüğü) adlı eseri de önemli bir yer işgal etmektedir.

Davut Orhan'ın (2015) “Midyat Yöresel Arapçası (Muhallemlî) ve Sözlü Edebiyatı” adlı yayımlanmış yüksek lisan çalışması da dil üzerinden Mahallemileri doğrudan konu eden bir çalışmadır.

Dil çalışmaları dışında Mahallemileri dolaylı yünden ele alan Hatice Kübra Uygur'un (2008) "Midyat Halk Kültürü Monografisi" adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezi de Midyat ve çevresinde yaşayan farklı etno-dini unsurların karşılaştırılmasında önemli bir yer işgal etmektedir.

Sosyoloji dalında Midyat'taki etnik unsurları genel anlamda ele alan İhsan Çetin'in (2007) yayımlanmış yüksek lisans çalışması olan "Midyat'ta Etnik Gruplar: Kürtler, Mhalimler (Araplar), Süryaniler, Yezidiler, Becirmaniler (Seyyidler)" adlı eseri de bölge ve Mahallemiler hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bunun dışında yine Mahallemileri ve diğer etnik unsurları ele alan Altan Tan'ın (2011) "Turabidin'den Berriyê'ye Aşiretler, Dinler, Diller, Kültürler" adlı çalışma da zikredilebilir.

Yukarıda bahsedilen makale ve eserler dışında Mahallemileri doğrudan ele alan Suriye'li Hasan İsmail ve Abdulkadir Osman'ın (2004) birlikte hazırladıkları, Arapça bir eser olan "El-Muhallamiyya" adlı çalışmaya da temas etmek gerekir. Mahallemiler üzerinde yapılan köken tartışmalarına önemli katkılar sunan bu çalışmanın Türkçe tercümesi 2010 yılında "Muhallamiler Kimlik, Tarih ve Dil" adıyla yapılmıştır. Bu çerçevede zikredilebilecek olan diğer bir çalışma da yine Abdulkadir Osman'ın (2009) hazırladığı Arapça bir eser olan "Arab Tur'Abdin" adlı eseridir.

Yukarıdaki literatür göz önünde bulundurulduğunda Sosyoloji ve Din Sosyolojisi bağlamında Mahallemilerin doğrudan konu edilmediğini söylemek mümkündür. Bu yönüyle Mahallemiler hakkında yapılan çalışmalar, yeterli değildir. Bu araştırmanın da ilgili literatüre katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Sosyo-Kültürel Yapı ve İlgili Yaklaşımlar

Sosyoloji, makro bakış açısından sonra mikro⁵ bakış açısını da benimseyerek kendine daha esnek bir zemin arayışı içinde yoluna devam etmektedir. Bu süreçte sosyolojik olgular da farklı kavramlar ve kuramlar ile tanımlanmaktadır. Bu duruma dönük şu söylenebilir ki hem doğa bilimlerinde hem de sosyal, siyasi ve ekonomik alanlarda söz konusu olan değişim ve olaylar, sosyoloji literatürünü doğrudan ve dolaylı olarak etkilemektedir. Sosyoloji literatüründe kullanılan “toplum” kavramı da bu gelişmelerden etkilenen temel kavramlardan biridir. Sosyoloji yaklaşımlarında belirleyici olan hususlardan biri, sosyal bilimcinin durduğu yerden toplum ve birey ikilisinin birbiriyle etkileşimlerinin nasıl algılandığı ile ilgilidir. “Sosyo-kültürel” kavramının yakın dönemdeki sosyolojik değerlendirmelerde sıklıkla “toplum” kelimesi yerine kullanılması, analitik düzeyde birey-toplum ilişkisinin farklı pencereden değerlendirilmesi ihtiyacının bir yansımasıdır. Kimliğe dönük bu çalışmada da “sosyo-kültürel” kavramı kullanılmakta ve bu kavramı kullanmayı gerektiren mikro yönelimli yaklaşımlar hesaba katılmaktadır.

Sosyoloji, sanayi devrimi ile birlikte ortaya çıkan kent temelli toplum yapısını daha iyi açıklamak ve korumak uğruna “toplum” ve “toplumsal yapı” gibi kavramları makro planda ele almıştı. Tüm sosyal birliktelikleri de bu kavramlar temelinde değerlendirmiş ve dünya tarihinde tek bir gelişim formu olduğunu öne sürmüştü. Sanayi devrimi öncesi ilkel diye nitelendirilen soysal birliktelik tarzlarının açıklanışını ise kültür olgusu üzerinden, sosyal antropologlara bırakmıştı. Bu çerçevede sosyolojinin yapmış olduğu toplum tanımlamaları, sanayileşme ve kapitalizm güdümündeki

⁵ Amerika’da kullanılan “mikro-makro” kavramları, Avrupa’da “aktör-yapı” olarak kullanılmaktadır (Ritzer ve Stepnisky, 2013:148).

modernleşme sürecinde oluşan kent ve ulus-devlet yapılanmasına ve bu yapılanmaların beslenmesine dönüktü. Küresel çaptaki ekonomik, siyasi ve sosyo-kültürel değişim sürecinde ise var olan çeşitli sosyal birliktelik tarzlarının açıklanmasında “toplum” kavramının yetersiz olması -madalyonun diğer yüzündeki- “sosyal yapı” kavramının önplana çıkmasına sebep oldu (Güzel, 2006: 86–89). Böylece kent olgusu veya modern ulus-devlet bünyesindeki farklı sosyo-kültürel yapılar, kendi içinden tekrar yorumlanmaya başlandı.

Sosyolojinin sadece “toplum” bilimi olmadığını anlaşılması, sosyal antropologlara terk edilen “kültür”el boyuta yönelişin başlamasına ve “sosyo-kültürel” kavramının sıklıkla kullanılmasına sebep olmuştur (Güzel, 2006: 85). Bununla birlikte klasik fiziğin sarsılmasına sebep olan “Kuantum mekaniği/fiziği”nin daha üst perdeden etkili olduğu fikri de göz ardı edilmemelidir. 1920’lerden itibaren “Yeni Fizik” olarak bilinen “Kuantum Mekaniği”, Birinci Aydınlanma Çağı’nın zihniyetini özetleyen “doğrusal” çizgideki “nedensel”lik yaklaşımının karşısında durarak, “bütün, her zaman parçaların toplamından daha büyüktür” yaklaşımını sorgulamıştır. Kuantum Mekaniğinin temelini oluşturan “Potinbağ” (Saçaklı/Puslu/Fuzzy) teoremi maddenin, ne kadar bölünürse bölünsün, “temel” olarak nitelendirebileceğimiz bir parçasının olmadığını ve bu yaklaşımla da hiçbir parçanın diğerlerinden daha vazgeçilmez olmadığını vurgulamaktadır (Alatlı, 2002). Başka bir ifadeyle, bu yaklaşım, “bütün”ün birbiriyle ilişkili ve birbiriyle örülü olayların devingen bir ağı⁶ olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir (Alatlı, 2001). Bu bağlamda teorem, “üstün ırk,” “üstün ulus” gibi kavramları altüst ederken buna bağlı olarak da “en zeki,” “en çalışkan” gibi yaklaşımları da yadsımaktadır. Bu gelişmeler doğrultusunda sosyal bilimlerde göz ardı edilen mikronun (parça/birey) ve çevrenin (alt-kültürel olguların) hayatiyet arz etmesi, dikkatlerin yönünü de ihmal edilmişlikler lehine değiştirmiştir.

Kuantum yaklaşımındaki “gözlemcinin, gözleneni etkilediği” ve “tamamlayıcılık”⁷ ilkeleri, konumuzla alakalı sosyo-kültürel yapıların makro-mikro

⁶ Castells’in (2013:621) küreselleşme sürecine paralel olarak modern ulus-devletlerin yeniden yapılanmasına dönük yapmış olduğu toplum tanımını “ağ toplumu” olarak değerlendirmesi, bu yaklaşıma yakın durmaktadır.

⁷ “Gözlemcinin, gözleneni etkilediği” gerçeğinden dolayı alan çalışmalarında sosyo-kültürel yaşam sürecine iştirak ederek olayları ve anlam kodlarını anlamak ve açıklamaya çalışmak, esaslı bir gayret olmakla birlikte bu çalışmalarda kesinlik de net değildir. Bununla ilgili “tamamlayıcılık” ilkelerinden şu husus zikredilebilir: “Gözlem süreciyle gözlenen arasına kesin bir çizgi çekilemez; hatta gözlem süreci gözleneni etkilemektedir. Bu yüzden 'kendinde atom'u olduğu gibi resmetmemiz mümkün değildir. Obje ile subje arasına kesin bir çizgi çizilemez, ancak analiz için belli çizgiler oluşturulabilir.

düzeyde birbirini etkilediği, etkilerken aynı zamanda etkilendiği ve buna bağlı olarak kimlik eksenli emik ve etik düzeyde yapılan tanımlamaların her ikisinin de önemli olduğu ve aslında makro-mikro arasında net bir ayırımın yapılamayacağı gibi yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede sosyal bilimlerde fenomonolojik yaklaşımların ve nitel yöntemlerin ön plana çıkması da kaçınılmazdır. Kuantum yaklaşımından hareketle din olgusunun ve dinsel tecrübenin de “kendi durduğu yerden” değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim din, ilerde de bahsedileceği gibi sosyo-kültürel yaşamda önemli ve kuşatıcı bir yer işgal etmektedir. Belirtilen hususlar çerçevesinde bu çalışma, sosyo-kültürel bir yapı olarak “çevre”de konumlanan Mahallemlerin, etnik ve dini kimlik ekseninde kendi içinden anlaşılması olarak değerlendirilebilir.

“Sosyo-kültürel” kavramıyla ön plana çıkan “makro”dan “mikro”ya yönelik, geç-modernite ve/veya küreselleşme süreciyle de ilintilidir. Süreç, beraberinde sosyal bilimlerin yeniden⁸ ele alınmasını gerektirmiş ve klasik “toplum” anlayışı, yerini alt-kültür⁹ oluşumlarına da işaret edecek biçimde yeni tanımlamalara bırakmıştır. Yeni tanımlamalar, makro ve mikro aralığını birbirine yakınlaştırmıştır ki aslında bu yakınlaşma, sosyo-kültürel değişimin bir göstergesi ve ifadesi niteliğinde değerlendirilebilir.

“Sosyal” ve “kültürel” yapı kavramları arasındaki ayırım analitik düzeyde olan yapay bir ayırımdır (Erkilet, 2013, 17). Bu iki kavram, birlikte makro ve mikro düzeydeki toplum birlikteliğine işaret emektedir. Sosyal yapı, toplumun hiyerarşik düzen içindeki kuruluşunu, kültür ise bu kuruluşun muhtevasını ve anlam dokusunu ifade eder (Aslantürk ve Amman, 2012, 229). Bu çerçevede “sosyal” ve “kültürel” alan, genel anlamda işaret edilen toplumun iki ayrı yüzü gibiyken “sosyo-kültürel” kavramı da dinamik ve diyalektik insan birlikteliğinin bütünlüğünü ifade etmektedir (Aydın, 2004, 37). Gelişmeler neticesinde ön plana çıkan sosyo-kültürel kavramı ile hem antropologlara terk edilen kültürel boyut sosyolojinin de ilgi alanına çekilmiş oldu

Bunlar yapılırken, geleneksel kavramlar kullanmaktan kaçamayız. Bizler, seyirci değil aktörüz, özgür irademizle deneyin düzeneğini oluştururuz” (Taslaman, 2008, 50).

⁸ Gulbenkian komisyonunun sosyal bilimlerin yeniden yapılanması üzerine hazırladığı “Sosyal Bilimleri Açın” adlı rapor, böyle bir gayretin ürünüdür. Uluslararası düzeyde küresel yapılanmanın, önceden kabul edilen sınırları geçişken kıldığı vurgusu, bu raporda sunulan disiplinler arası çalışmaların gerekliliği vurgusuyla ilişkili olarak değerlendirilebilir. Geniş bilgi için bkz. (Wallerstein; Juma; Keller vd., 2005:88-97).

⁹ “Alt-kültür” kavramı, aslında modernite projesinin dönüşümünün bir belirtisi olarak değerlendirilebilir. Geniş bilgi için Jenks’e (2007:173–180) bakılabilir.

(Güzel, 2006: 93) hem de modern ulus-devlet yapısı içinde bulunan kültürlere (alt-kültürlere)¹⁰ işaret eden ve bu kültürlerin açıklanabilmesinde kullanılan alternatif araçlardan birisi kazanılmış oldu.

Sosyo-kültürel kavramını gerekli kılan değişim sürecinin makro ve mikro aralığının azalmasıyla ifade bulması, bu çalışma itibarıyla Berger'in ve Giddens'in yaklaşımları üzerinden okunabilir. Daha önce de belirttiğimiz üzere sosyologların topluma farklı tanımlar getirmiş olmaları, esas olarak toplum ve birey (makro/yapı ve mikro/aktör) ikilisinin birbiriyle etkileşimlerinin nasıl algılandığı ile ilgilidir. Bir uçta yapısal işlevselciler, bireyin yapıyı veya toplumsal hayatı üreten etkisini küçümseyerek, onu sosyalleşme sürecinde yapının basit bir taşıyıcısı olarak değerlendirdiler. Diğer uçtaki sembolik etkileşimciler/etnometodolijistler ise toplumsal yapı realitesini ya bütünüyle reddettiler veya en iyi ihtimalle, toplumsal yapının birey üzerinde pasifize edici bir güce sahip olmadığını dile getirerek yapısal analizlerden kaçındılar (Giddens, 2013:148; Edgar ve Sedgwick, 2007: 27). Bahsedilen her iki yaklaşımın da tek taraflı olmalarından dolayı eksik kaldığı söylenebilir. Konunun bu ikili durumundan kurtulmak için Giddens'in "yapılaşma" teorisinden hareketle bu ikiliden hangisinin belirleyici olduğu problemine şöyle cevap verilebilir: "Her ikisi de. Seçim, kültür/toplum ya da bireysel eylemlilik değil, kültür/toplum ve bireysel eylemliliktir." (Fay, 2005:103).

"Yapılaşma" kuramının temelinde, yapı ve aktör (makro ve mikro) arasındaki ilişki vardır. Kuram, yapı ve aktör arasındaki ilişki sürecinde kalıplı biçimlerde tekrarlanan sosyal pratiklere odaklanır (Ritzer ve Stepnisky, 2013:148). Bu noktada "aktör" ve "yapı", "sosyal" ve "kültür" kavramlarının işaret ettiği gibi birbirinden ayrı düşünülemeyen bir madalyonun iki yüzü gibidir. Giddens (2013:150), bu durumu "yapının ikiliği" kavramıyla ifade eder. "Yapının ikiliği" kavramıyla toplumsal yapının aktörler (öznel) tarafından inşa edildiğini, fakat bununla birlikte toplumsal yapının, bu inşa sürecinin aracı/ortamı olduğu vurgulanır. Yapılaşma kuramı, yapının bu ikili yönünün bir ifadesidir. Bu çerçevede yapı, hem insanların davranışları gözlenerek anlaşılabilir hem de bu davranışlara kaynaklık eden bir ortam/araç olarak işlemeye devam eder. Bu yaklaşımda yapı gözden kaçmadığı gibi aktörün belirleyici etkisi de ihmal edilmemiştir.

¹⁰ "Kültür" ve "alt-kültür" ayrımının metodolojik değerinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği ile ilgili geniş bilgi için bkz. (Cuche, 2004: 68-69).

Yapılaşma kuramına göre pratikler, bilinç ve yapı, aktör tarafından eşzamanlı olarak gerçekleştirilir. Mevcut yapıda bulunan aktörlerin pratiğe girmesiyle hem bilinç hem de yapı yeniden üretilir. Başka bir ifadeyle, süreç içinde aktör, hem öz bilince sahiptir hem de onun eylemlerinin içinde gerçekleştiği ve ondan etkilendiği yapısal koşulları takip etmekle meşguldür (Ritzer ve Stepnisky, 2013:148). Bu nedenle kimlik konulu çalışmalarda yapının ikiliği ve yeniden üretimi yaklaşımının açıklayıcı bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Çünkü kimliklerin inşası, aktörlerin geçmişten gelen sosyo-kültürel anlam kodlarını mevcut yapı içinde yeniden ürettikleri bir sürece işaret etmektedir (Castells, 2013/1:14). Bu noktada bireyler ve sosyal gruplar, kimliğe dönük sosyo-kültürel anlam kodlarını içinde bulundukları koşullara bağlı olarak yeniden işlerler ve böylece bunların anlamını yeniden üretirler. Bu noktada Giddens'in yaklaşımıyla birlikte Berger'in tespitleri de bizim için açıklayıcı ipuçları sunmaktadır.

Giddens'in toplumun (yapının) üretimi ve yeniden üretimi ilkesi ile temellenen yapılaşma kuramına göre aktör ve yapı arasında diyalektik bir ilişki vardır ve biri olmadan diğerdenden bahsetmek mümkün değildir (Ritzer ve Stepnisky, 2013:151). Her ikisinin de varlığı, indirgenemez bir şekilde birbirine bağlıdır. Yapısal-etkileşimci kuramın temsilcisi Berger'e (1993: 47; Poloma, 1993:275) göre de toplum ile birey arasında diyalektik bir ilişki vardır: Bireyler, içselleştirme ve dışsallaştırma sürecinde toplumsal gerçeklikleri ile yapısal olarak sınırlanmış olmasına rağmen kendilerini şekillendiren topluma karşı etken olma kabiliyetine de sahiptirler.

Berger ve Luckmann (2008: 92; Berger, 1993: 30), gerçekliğin sosyal inşa sürecinden bahsederken yapısal işlevselciler ile sembolik etkileşimcilerin haklılıklarını, basit bir eklemlleme ile değil, daha derinlerden, aralarındaki dinamik süreci ele alarak açıklamaktadır. Bu açıklamalarda Berger, gerçekliğin sosyal inşasında birbiriyle eş zamanlı ve kesintisiz olarak dinamik bir ilişki kuran üç uğrak alana işaret etmektedir. Analitik düzeyde ele alınan bu üç uğrak alan, dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme kavramlarıyla ifade edilir. Bu yönde düşünüldüğünde, “toplum, insani bir üründür (dışsallaştırma-gündelik hayat); toplum, nesnel bir gerçekliktir (nesnelleştirme-şeyleşme); insan, sosyal bir üründür (içselleştirme-sosyalizasyon).”

Berger'in gerçekliğin “özel ve nesnel boyutlarıyla” sosyal inşasını ele aldığı modelin temel hareket noktası George Herbert Mead'ın “benlik” tipolojisi olmuştur. Gündelik hayat kuramcıları arasında yer alan ve sembolik etkileşimciliğin gelişmesinde belirleyici bir rolü olan Mead'ın (Ritzer ve Stepnisky, 2013: 49), benlik tipolojisindeki

benliğin oluşum süreci, bireysel bir “ben” ile sosyolojik bir “bana”nın birleşim süreci içinde gerçekleşir (Uluocak, 2001, 258). Bu durumu Mead, benliği iki kısma ayrıştırarak ele alır: “Ben” (I) ve “beni/bana” (me)¹¹. Bunlar benlik sürecinin parçası olan süreçler olarak değerlendirilir (Ritzer ve Stepnisky, 2013: 54). Burada benlik (ve/veya kimlik), daha geniş olan nesnel gerçekliğin içselleşmesini temsil eder (Poloma, 1993:223). Bu süreçte bireyin kendini başkalarının gözünden değerlendirmesi önemlidir. Mead, bunun için, “genelleştirilmiş öteki” kavramını kullanır. “Genelleştirilmiş öteki” kavramı bireyin mensubu olduğu tüm bir topluluğun tavrını ifade eder. Toplumda pek çok grup ve birden fazla gruba mensubiyet olduğu için birden çok “genelleştirilmiş öteki” durumu da söz konusudur (Ritzer ve Stepnisky, 2013: 53).

Mead’ın “genelleştirilmiş öteki” kavramıyla sosyalleşme (içselleşme) sürecine yapmış olduğu vurguyu Berger, iki aşamalı bir şekilde “asli” ve “tali” sosyalizasyon süreçleriyle değerlendirir. Bu süreçler, makro-mikro aralığı bağlamında kimliğe dönük olarak sosyo-kültürel değişimin açıklanmasında önemli ipuçları sunmaktadır:

“Asli sosyalizasyon”¹², bireyin çocukluk döneminde başından geçen ve bireyin ilk dünyasının inşa edildiği bir süreçtir. Birey, asli sosyalizasyonda “genelleştirilmiş öteki”yle yani bir toplumla özdeşleşmiştir. Bu süreçte “dışarıda gerçek olan şey, içeride de gerçek” olana karşılık gelir. Bu noktada özdeşleşme problemi diye bir şey de söz konusu değildir. Burada her şey tanımlandığı gibi konumlandığından kimlik problemi de söz konusu değildir: Köylü, köylüdür, bazar¹³, bazarîdir. Dolayısıyla herhangi bir kimlik problemi de söz konusu olmaz. Bu belirgin konumlanma çerçevesinde “Ben kimim?” sorusunun bilince çıkması da mümkün değildir (Berger ve Luckmann, 2008:237). Çünkü bu sorunun sosyal olarak tanımlanmış halihazırda var olan belirgin ve tutarlı bir cevabı vardır ve bu cevap, sosyal etkileşimlerde de kabul edilir. Buradaki konumlanma biçimi geleneksel toplumlarda söz konusu olan yaygın konumlanma özelliğini taşımaktadır.

¹¹ “Birinci ben”, bir ölçüde insanın kendine has özgünlüğüne imkan tanıyan, insanı diğerlerinin kontrol alanı dışında kendine has biricikliğini ifade ederken, “ikinci ben” (beni/bana) ise bireyin diğerleri üzerinden kendisi ile ilgili öğrenmiş olduğu bakış açısını ifade etmektedir. “İkinci ben” ile başkalarının birey üzerindeki etkiye alan açılırken bu noktada bireyin toplumsallaşmasının yolu da açılmış olur (Wallace ve Wolf, 2004:234). Bu “ben” olmamış olsaydı başkalarıyla etkileşime geçmek de mümkün olmazdı. Çünkü başkalarının tavır alışları “ikinci ben”i oluştururken kişi “birinci ben” olarak başkalarının tavır alışlarına karşı, uyumlu veya çatışmalı bir şekilde yanıt vererek etkileşime geçmektedir (Ritzer ve Stepnisky, 2013: 55; Giddens, 2010: 75).

¹² “Asli sosyalizasyon” sürecine dönük geniş bilgi için bkz. (Berger ve Luckmann, 2008:191–200).

¹³ Bu tabir, alan çalışmamızda rastladığımız bir kullanımdır. Bazar, şehirli ve medeni anlamında olup köylülere karşı bir üstünlük vurgusu ile kullanılan bir kavramdır.

Berger'in sosyalizasyon yaklaşımı Mahallemilerin kimlik sorunsalını anlamak açısından açıklayıcı bir öneme sahiptir. "Asli sosyalizasyon" açıklamaları çerçevesinde Mahallemilerin bu zamana kadar kendi içinde ve çevrede tanımlanmış olan konumlanma biçimleriyle sosyal etkileşimlerini sürdürdüklerini söylemek mümkündür. Son zamanlarda ise bahsedilen konumlanmaya dönük Mahallemilerde "kim" olduklarına dair sorgulama yoğunluğu kendini hissettirmektedir. Aşağıda belirtilecek olan "tali sosyalizasyon" yaklaşımından da hareketle bu sorgulamanın yeni konumlanma biçimlerine doğru seyrettiği söylenebilir. Nitekim kimlik, asli sosyalizasyonda "olan" bir şey iken, tali sosyalizasyonda bir "tercih" meselesi haline gelebilmektedir.

"Tali sosyalizasyon"¹⁴, kişiye doğrudan ve en yakın anlam bağlamı içinde zaten sosyalleşmiş olan bireyin yine kendi toplumunun nesnel dünyasındaki kurum temelli "alt-dünyalar"ı içselleştirmesi sürecidir. Bu sürecin kapsamı ve karakteri, alt-dünyalara eşlik eden sosyal "bilgi dağılımı" tarafından belirlenir. Tali sosyalizasyon, mutlak, kopuk ve müstakil bir süreç olmayıp asli sosyalizasyonun üzerine bina edildiği için bu aşamada bir tutarlılık problemi¹⁵ söz konusu olabilir. Burada asli sosyalizasyona nazaran öğrenilen şeylere, daha az "özel kaçınılmazlık" atfedilir. Başka bir ifadeyle, kimliğin bu süreçteki oluşumunda kurgusalılık oranı fazla olduğu gibi değişebilirliği de daha fazladır ve daha hızlıdır. Tali sosyalizasyonda içselleştirilmiş bilginin gerçeklik vurgusu da daha geçici ve değişkendir. Geleneksel yapılara nazaran günümüz itibariyle asli sosyalizasyon süreci kısa sürmektedir. Bu durum, bireyi geçici ve değişken nitelikteki tali sosyalizasyon süreciyle veya kaosla baş başa bırakabilmektedir. Bu noktada aile, kabile, din ve etnisite gibi aidiyetler, değişkenliği ve geçiciliği frenleyen, düzenleyen; kaosa karşı koruyan olgular olarak işlev görürler.

Berger'in diyalektik ilişkiler çerçevesinde ifade ettiği üç uğrak alanı, değişim hızının az olduğu dönemleri ve sosyo-kültürel yapının asli sosyalleşmeye tutarlı bir biçimde müsaade edebilecek yapıları tanımlamaktadır. Buna karşılık Giddens'in yapılaşma kuramı asli sosyalleşmenin kısa¹⁶ sürdüğü ve değişimin hızlı olduğu

¹⁴ Tali sosyalizasyon sürecine dönük geniş bilgi için bkz. (Berger ve Luckmann, 2008: 202–214).

¹⁵ Bu noktada Berger, başarısız sosyalizasyona işaret ederek "uyumsuz dünyalar"dan bahseder. Başarısız sosyalizasyon, karmaşık bilgi dağılımı ve sosyalleştirici unsurların çeşitliliğinin bir sonucu olabilir. Uyumsuz dünyaların tali sosyalizasyonda ortaya çıkması sonucunda birey, farklı gerçeklikleri içselleştirebilir ve bunu çıkarıcı bir biçimde kullanabilir (Berger ve Luckmann, 2008: 247–248).

¹⁶ Bu nedenle Giddens'e göre kimlik, verili bir şey değildir. Aksine o, her bir yaşamın sunduğu kaynakların devredilmesi ve düşünümsel kullanımı yoluyla kazanılır. Bu anlamda kimlik, birey tarafından oluşturulur ve seçilir (Giddens, 2010: 74–75).

dönemlere işaret etmektedir. Değişimin hızlı yaşandığı sosyo-kültürel yapılarda istikrarsızlığa, krize veya kaosa karşı kimlik inşasının önemli olduğunu ve en az bunun kadar, inşa edilen yapının, yasalarla¹⁷ veya yeni anayasalarla korunabilmesinin de zaruri olduğunu söylemek mümkündür.

Türkiye'nin içinde bulunduğu hızlı değişim sürecinde etno-dini unsurların kendini yeniden konumlandırma (yapılanma) gayretleri ve bu çerçevede bölgeyi her haliyle etkileyen “Demokratik Açılım Süreci”¹⁸ (Çözüm Süreci veya Barış Süreci) neticesinde Mahallemiler de kendi kültürel ve kimlik kodlarını sorgulamaya başlamış durumdadırlar. Öyle ki onların günlük yaşamlarında ana dillerini bilinçli bir şekilde kullanma ihtiyacını hissetmeleri bu sorgulamanın en açık göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu zamana kadar Mahallemiler, çocuklarının Türkçeyi düzgün ve tam bir şekilde öğrenmelerini bir başarı olarak görürlerken günümüzde aynı kanıyı taşımakla beraber, ana dillerinde oluşan boşluğu bir eksiklik olarak değerlendirmeye başladılar. Örneğini verdiğimiz bu sorgulama (ya da yeniden yapılanma) sürecinde etnik ve dini kimlik bakımından hangi unsurların ne gibi anlam kodlarıyla ön plana çıktığı hususu, çalışmanın temel problemleri açısından önemlidir. Şüphesiz bu problemler, sosyo-kültürel değişim dinamiklerinin anlaşılmasıyla açıklanabilecek unsurlardır.

1.2. Değişimin Belirleyici Unsuru Olarak Kimlik

Kimlik sorgulamaları değişim hızıyla ilişkilidir. Öyle ki Berger'in üç uğrak alanı ile ilgili yaklaşımlarının genel geçerliliğini kaybettiği yönünde yapılan eleştirilerin temelinde de hızlı değişimin bir ifadesi niteliğinde olan geç-modernitenin kurumsal parçalanmayı ve geçiciliği beraberinde getirdiği düşüncesi yatmaktadır (Guest, 2012: 98). Başka bir ifadeyle, Berger'in diyalektik ilişki olarak değerlendirdiği üç duraktan nesnel boyutun içselleşme sürecinin artık zayıfladığı ve buna karşılık dışsallaştırma durumunun yeni yapı oluşturmaya dönük olarak ön plana çıktığı dikkati çekmektedir. Geç-modernite, var olan üst-yapıların çöküşünü ya da kriz, kaos ve parçalanmayı yeniden üretim (yeniden inşa) söz konusu olana kadar tetiklemektedir. Bundan hareketle şu söylenebilir ki Giddens'in yapılaşma yaklaşımı, aslında, Berger'in diyalektik üç

¹⁷ Burada “yasa” kavramı, “toplumsal olarak nesnelleşen bilgi” anlamında Berger'den hareketle kullanılmıştır. Geniş bilgi için bkz. (Berger, 1993: 61–65).

¹⁸ Bu sürecin ilk sinyalleri 2005 yılında vermeye başlanmış ve 2012'de açıklığa kavuşarak uygulanmaya devam edilmiştir. 2015 yılında ise süreç, terör örgütü PKK'nın saldırılarıyla baltalanmış ve bu nedenle de sona erdirilmiştir.

uğrak alanıyla ilgili yaklaşımının sıkışmış zaman diliminde geçerli olduğunun ya da bu diyalektik etkileşimin hızlı bir şekilde söz konusu olduğunun başka bir ifadesidir. Geç-modernitenin beraberinde getirdiği hızlı değişim¹⁹ sürecinde nesnel yapı(lar) kısa ömürlü bir hal alırken, yeniden üretim (dışsallaştırma/yapılanma/inşa) ise süreçsel ve sürekli olarak ön plana çıkmaktadır.

Etkileri itibariyle geç-modernite, küresel çapta gündelik yaşamı, gruplar arası etkileşim biçimlerini, kurumsal yapıları ve modern ulus-devlet yapılarını yeniden dönüştürmekte ve buna bağlı olarak kimlik söylemlerini de ön plana çıkarmaktadır. Bu noktada kültürel ya da etno-dini kimlikler, sosyo-kültürel değişimin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (Karakaş, 2011, 256).

Kimlik ve küreselleşme sürecindeki dönüşümler, yerel ve küresel diyalektiğin iki kutbu gibidir (Giddens, 210: 50). Bu diyalektik ilişkiden dolayı kimlik, taşıdığı kurgusal özelliği itibariyle değişme potansiyeline sahip olurken, aynı zamanda bunu (kimlik inşası) kaos karşısında “istikrar” ve “anlam” (Berger, 1993: 50) elde etmek için de gerçekleştirebilmektedir. Bu süreç, kimlik üzerinden yapının yeniden ve yeniden üretildiği değişim sürecidir. Bu doğrultuda kimlik ve daha doğrusu kimliklenme, aslında, değişime ayak uydurmanın bir çeşit yolu olarak değerlendirilebilir. İstikrar ve değişim dinamiğini kendi içinde barındıran kimliğin bu özelliği, süreç içinde kaostan bir an önce kurtulma amacıyla var olan etnik, kültürel ve dini konumlanmaların yeniden üretilerek ortaya çıkmasını ve bu şekilde değişime ayak uydurmayı beraberinde getirmektedir. Geç-modernite etkisiyle yapıların geçiciliği ve buna bağlı olarak değişimin hızlı olduğu göz önünde bulundurulduğunda kaos karşısında istikrar talep etmek, kimliğin bir başka ifadesi ya da yapının yeniden üretilmesi olarak değerlendirilebilir.

Geç-modernitenin tetiklediği kimliklerin en yumuşak biçimi “savunmacı kimlikler”dir (Castells, 2013/2:86): Bu tarz kimlikler, kaosun veya bilinmeyenin sebep olduğu öngörülemezliğin etkisiyle elde olan üzerinden inşa edilen bir sığınak (kimlik), görevi yaparlar. Mesela; farklı etnik unsurların birlikte yaşadığı bir coğrafyada etno-dini kimlik söylemleri sahiplerine bir değer atfederken tanımsız kalanların, “Her kimsek

¹⁹ Değişim, hızlı değişim ve yavaş değişim olarak ayrımlanabildiği gibi radikal değişimler ve yumuşak değişimler; iradî (planlı) ve gayr-i iradî (plansız) değişimler olarak da ayrımlanabilir. Kuramsal olarak da değişim olgusu genellikle büyük, orta ve küçük boy kuramlar şeklinde tiplendirilmektedir. Geniş bilgi için bkz. (Okumuş, 2013, s.137-144; Tezcan, 1984, 49-76).

kim. Ne olursak olalım. Yeter ki ne olduğumuz ortaya çıksın.”²⁰ kaygısıyla mevcut sosyo-kültürel anlam kodlarından hareketle belirsizliğin giderilmeye çalışılması ve eski konumlanmanın sorgulanmaya başlanması bu duruma örnek olarak verilebilir. Geleneksel yapılarla bütünleşmiş durumdaki birey ve gruplar, bugünkü anlamda kimlik kaygısını ve sorununu yaşamıyordu. Geç-modernite süreci ile bu yönde bir boşluk ve çözülme kendini göstermeye başladı.

Çözülme karşısında bireylerin davranışları uygun bir şekilde gelişebileceği gibi tamamen ona karşı bir tavır ya da direniş içinde de gelişme gösterebilir (Sözen, 1991, 104). Başka bir ifadeyle, insanlar oluşan güven ve anlam boşluğunu doldurmak için çareyi geçmiş, eski yapıyı ya da içinde konumlandıkları yapıyı yeniden üretmekte arayabilmektedirler (Bilgin, 2007, 51). Bu durum da etnik veya dinsel nitelikli kolektif aidiyetlerin ön plana çıkması sonucunu beraberinde getirmektedir. Bilgin, değişim sürecindeki kimliğin bu serüvenini, iki ayrı döneme göre ele alarak değerlendirir:

Birincisi ilk modernlik dönemidir. Bu dönemde geleneksel yapı merkezi bir konumdadır ve belirleyici özelliğini hâla korumaktadır. Burada kimlikler, daima üstten ve kurumlardan gelmektedir. Birey, geleneksel topluluğa entegre olmuştur. Asli sosyalizasyon süreci daha uzun ve tutarlı bir durumda, fakat kırılanlaşmaya başlamış ve bireyselleşme yavaş yavaş yaygınlaşmaktadır. Bu noktada bireyselleşme, geleneksel yapıdan tam olarak kopmuş değildir (Bilgin, 2007, 48–49).

Diğer dönem ise Giddens’in geç-modernlik olarak tanımladığı, ikinci modernlik dönemidir. Bauman (2013: 50–51), birinci dönem için “katı”, bu dönem için “sıvı modernlik” kavramını kullanarak insanlar arası bağların zayıflığı ve dış baskılar karşısında biçimlerini koruyamamaları olgusuna işaret eder. Bu dönemde geleneksel aidiyet biçimleri, sosyal roller ve pratikler yeniden yorumlanmaktadır. Burada sosyal bağ, miras alınan ve tartışılmaz bir bağ olmaktan ziyade seçilebilen, yeniden gözden geçirilebilen ve sorgulanabilen bir bağdır. Birey, bir önceki dönemde olduğu gibi artık kurumlar ve gelenek tarafından taşınmamaktadır. Bireyler daha bağımsız ve daha sorumludur. Bu sorumluluğun yükü yorucu olduğu için bir taraftan da aidiyet ihtiyacı da yeniden ortaya çıkmaktadır (Bilgin, 2007, 50–53). Bu durumda kolektif düzeyde etno-dini ve kültürel kimlikler cazip hale gelmektedir ki siyasi çapta kendini gösteren makro projelerle birlikte bu süreç, meşru bir zemin kazanmaktadır.

²⁰ Bu ifade, saha çalışmamızda yer yer karşımıza çıkan vurgulardan biridir.

Küreselleşme ve/veya geç-modernite sürecinde, modern ulus-devlet yapıları yeniden sorgulanmaya başlanmıştır. Kimliğin sorunsal hale gelmesinde bu gelişmelerin doğrudan etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Mahallemilerde olduğu gibi sosyo-kültürel yapıların yeniden yorumlanması da kaçınılmaz bir hal almıştır.

Küreselleşme ölçeğindeki makro gelişmeler sosyal bilimler literatüründe yeni kavramların ortaya çıkmasına sebep olmuştur ki Castells'in "ağ toplumu" kavramı bunlardan biridir:

Castells (2013/2:3), ağ toplumunun gerekçesi olarak enformasyon çağına işaret etmektedir: *"Enformasyon teknolojisi devrimi ve kapitalizmin yeniden yapılanması, yeni bir toplum biçimini, ağ toplumunu ortaya çıkardı. Ağ toplumu stratejik olarak belirleyici etkinliklerin küreselleşmesinin damgasını vurduğu bir toplumdur."* Ağ toplumunda baskın olmanın ve değişimin unsurları, her ağın diğerleri karşısındaki dinamikleri tarafından belirlendiği (Castells, 2013/1:621) için bu noktada "küresel ağ devleti" bünyesinde, ulus-devletlere de yeni roller düşmektedir. Castells, bu yeni roller için şunları ifade eder:

"Uluslararası piyasaların ve başka ekonomik süreçlerin yönetim biçimleri, büyük ulusal hükümetleri de işin içine katıyor; ama onlara yeni bir rol biçiyor: Devletlerin "egemen" oluşumlar olarak işlevleri gerilerken, daha çok uluslararası bir "siyasi oluşum"un bileşenleri işlevini görüyorlar. Ulus-devletin merkezi işlevi de, ulusüstü ve ulusaltı yönetim mekanizmalarının meşruiyetini sağlamak ve hesap sorulabilirliğini teminat altına almak olacaktır." (Castells, 2013/2:451).

Küresel ağ devletine girmiş olan bir ulus-devlet, modern ulus-devlet zamanlarına kıyasla, tek hegemonyalı egemenliğini azaltarak ulus-üstü yapılarla ulus-altı yapılar arasında bağlantı kurma rolünü üstlenmektedir. Bu durum modern ulus-devlet içinde konumlanan tüm farklı sosyo-kültürel unsurların yeniden yorumlanmasını²¹ da beraberinde getirmektedir ki bu noktada etnik, dini ve kültürel kimlikler ön plana çıkmaktadır. Konuyla ilgili olarak şu söylenebilir ki Mahallemiler, üst-çatı ya da üst kimlik karşısında kendilerini yeniden yorumlayarak tanımlayan etnik

²¹ "Ağ devleti" ve "ağ toplumu" yaklaşımında sosyo-kültürel unsurların kavramsal düzeyde yeniden yorumlanmasına bir örnek olarak şu örnek verilebilir: "Kültür, bireyler ve birey grupları arasında etkileşimden doğuyorsa, alt-kültürü, varlığı önce olan genel kültürden türemiş bir varyant olarak görmek hata olur. Ancak kültürel yapılaşmada önce olan grup kültürü, yerel kültür, bireyleri birbirine canlı etkileşimle bağlayan kültürdür, en geniş topluluğun genel kültürü değil. "Bütünün kültürü" dediğimiz şey ise birbirlerine temas durumunda olan sosyal grupların bağlantısından kaynaklanan olgudur. Bu açıdan bütünün kültürü (genel kültür) aynı sosyal kültürün bu sözde "alt-kültürlerinin" birbiriyle kesişme noktasında konumlanır ve her biri bütünün kültürleri gibi işler. Her grup bu sistemlerde çevrelendiği sosyal mekânda kimlik bulur, kendini tanır ve davranışta bulunur" (Cuche, 2004: 69).

ve dini unsurların (Kürtler ve Süryaniler) arasında şimdiye kadar üst-kimlik endeksli olarak kendilerini tanımlamış ve yaşamlarını idame ettirmişlerdir. Fakat yukarıda ifade edilen makro değişim sürecinde yükselişe geçen kimlik politikaları karşısında kimlik krizi ile karşı karşıya kalmışlar ve mevcut dini ve kültürel anlam kodlarını yeniden yorumlamaya başlamışlardır.

Küresel ağ devleti ekseninde modern ulus-devlet yapısının yeniden sorgulanması çok kültürlü denilen çok etnikli ya da çok kimlikli yeni yapılanmaları da beraberinde getirmektedir. Bu anlamdaki çok kültürlülük sürecinin bizzat kendisi, geleneksel gerçeklik tanımlarının altını kazıdığından dolayı değişimi hızlandırıcı etkiye sahiptir (Berger ve Luckmann, 2008:181). Bu noktada kimlik politikaları, sosyo-kültürel değişimin kaçınılmaz bir yönüdür veya değişimin bir ifadesidir.

Castells (2013/1:14), küresel ağ devlet yapılanmasını ve bu bünyedeki modern ulus-devlet konumlanmasını göz önünde bulundurarak üç çeşit kimlikten bahseder:

1) Meşrulaştırıcı kimlik: Bu kimlik, modern ulus-devlet örneğinde olduğu gibi toplumun egemen kurumları tarafından egemenliği genişletmek ve akılcılaştırmak için inşa edilir.

2) Direniş kimliği: Direniş kimliği, merkezdeki egemen tarafından değersiz olarak damgalanan (veya çoğunluğun azınlığı ötekileştirdiği) ortamlardaki aktörlerin geliştirdiği kimliktir. Etnik ve dini temellere dayalı kimlikler buna örnek verilebilir.

3) Proje kimliği: Toplumsal aktörlerin, kendilerine sunulan kültürel malzemeye toplumsal yapıyı yeniden değiştirmek için konumlarını yeniden tanımlayıp inşa ettikleri yeni bir kimliktir.

Castells'in yaklaşımına göre meşrulaştırıcı kimlik, yapısal egemenliğin kaynaklarını meşrulaştıran kurum ve örgütlenmeler ile bir sivil toplum oluşturabilir. Direniş kimliği de cemaatleri yani etnik ve dini kimlikler etrafındaki grupları oluşturur. Proje kimliği ise özneler üretir (Castells, 2013/1: 15–16). Castells, farklı kimliklerin farklı sonuçlar doğuracağını söylemekle birlikte bunların proje kimliğine nasıl kanalize olduğunu da vurgulamayı ihmal etmez: Meşrulaştırıcı kimlikler modern ulus-devletlerin yeniden yapılanmasıyla temel bir krize girerken bu süreçte direniş biçimleri etrafında örgütlenen kültürel gruplar ya da mikro milliyetçi etnik hareketler de ortaya çıkmaktadır. Bunlardan öznelerin ortaya çıkmasıyla yeni kimliklerin proje kimliği etrafında dönüştürülerek yeniden inşa edilmesi mümkündür (Castells, 2013/2:93). Bu anlamda proje kimliği direniş kimliğinden doğduğu için kimlik politikalarının, küresel

ağ devleti merkezinde, yeniden yapılanmaya dönük toplumsal değişimin kaynağını oluşturduğu söylenebilir (Castells, 2013/2:19). Bu süreçte direniş kimlikleri, toplumsal değişmeyi hedefleyerek bir proje kimliğine ve sonrasında da doğal tarihi akış içinde meşrulaştırıcı kimliklere dönüşebilirler. Dolayısıyla çağımızdaki en önemli kimliğin direniş kimliği olduğu da söylenebilir (Castells, 2013/1:15).

Sığınak nitelikli “savunmacı kimlikler”i de direniş kimliği içinde değerlendiren Castells’in bahsedilen tespit ve değerlendirmeleri, kimlik nitelikli sosyo-kültürel hareketlerin sosyo-politik konumlanmasını anlama konusunda önemli ipuçları vermektedir. Bu çerçevede şu ifade edilebilir ki üst-yapıda meydana gelen değişimler ya da yeniden yapılanmalar, sosyo-kültürel unsurları, Mahallemiler örneğinde de olduğu gibi savunmacı veya direniş kimliği sürecine dahil etmektedir.

Kimlik, istikrarı, güveni ve aidiyeti önceleyen ve bu uğurda karşılaştığı durumlara göre konumunu değiştirebilen bir niteliğe sahiptir. Kimlik, aynı zamanda, kurgusal boyuttaki niteliğinden dolayı değişim potansiyelini de kendi içinde taşıyan bir yapı sergilemektedir. Dolayısıyla, yukarıda bahsedilen makro ve mikro süreçler birlikte değerlendirildiğinde, kimliğin günümüzde değişimin hem göstergesi hem de kanalı olduğunu söylemek mümkündür. Mahallemilerin kimliklerine dönük sorgulamalara başlamış olması ister istemez değişim sürecinin içinde konumlanmaya başladıklarını da göstermektedir ki kuşkusuz bu durum, var olan önceki anlam kodlarının ve sosyal etkileşimlerin kimlik üzerinden değişime uğramasını da beraberinde getirmektedir. Biz burada Mahallemiler örneğinde, bu sürecin hangi anlam kodlarıyla nasıl yaşandığını, bu yöndeki değişimin ve kimlik inşasının temellendiği unsurların neler olduğunu anlamaya çalışacağız. Kimlik konusunun daha yakın bir mesafeden ele alınması, bu konuda bizlere, daha ayrıntılı ipuçları verecektir.

1.3. Kimlik: Aidiyetin Bilince Yükselmesi

*“Ene”(ben) den Allah’a sığınırım”²².
 “İnsan, sadece kendini yaşamaz, kendini açıklar da.” (Berger, 2000:239).
 “Bütün kimliklerin inşa edildiği olgusu üzerinde anlaşmak kolay; asıl mesele kimliklerin nasıl, nereden hareketle, kim tarafından, ne için üretildiğidir.” (Castells, 2013/2:14).*

²² Bu ifade, saha araştırmasında sık sık karşılaştığımız kullanımlardan biridir. Burada “Ben”, “ego”ya ya da “nefis”e işaret edilerek kullanılmaktadır.

Değişimin belirleyici bir unsuru ve değişimin kanalize olduğu alanlardan biri olan kimlik, çok boyutlu özelliğinden dolayı günümüz itibarıyla en karmaşık ve tartışmalı kavramlardan biri haline gelmiştir. Bu kavramın II. Dünya Savaşı ile birlikte bilim literatürüne “kimlik krizi” olarak girmesi (Anık, 2012, 32), kimlik sorunsalının, makro ve mikro derecede, değişimle ilgisini doğrudan gösteren bir durumdur.

Kimlik, 1940’lı yıllara kadar kavram olarak kullanılmamıştı. Tanınma, tanıma, tanımlama ya da özdeşleşme ve aidiyeti ifade etme bakımından kimliğin vurguladığı alan, insanlık serüveniyle beraber söz konusu olsa da kavram olarak 1940’lardan sonra ilkin psikoloji ve sonrasında sosyal psikoloji alanında ele alınmıştır. Bu kavramın kullanımı, 60’lı yıllarda anti-modernist hareketler ile canlılık kazanmış ve 70’lere gelindiğinde de iyice popüler bir hale gelmeye başlamıştır (Kağıtçıbaşı, 2000; Somersan, 2004; Özyurt, 2011). Günümüzde ise kimlik, geç-modernite ve/veya küreselleşmenin beraberinde getirdiği değişim eşliğinde toplum-birey ikilisinin diyalektik ilişkisi üzerinden yeniden ön plana çıkarak sosyoloji, sosyal antropoloji ve siyaset bilimine konu olmaya başlamıştır. Bu çerçevede kimlik, sosyo-kültürel yeniden yapılanmalar ve uluslararası politik konumlanmalar için anahtar bir kavram halini almıştır.

Özel gerçeğin kilit unsurlarından biri olarak kimlik, genel anlamda toplumla diyalektik bir ilişki içinde sosyal süreçlerce oluşur. Bu süreçte kimlik, bir kez somutlaşarak tanımlanabilir olduktan sonra da artık sosyal ilişkiler bu tanım üzerinden sürdürülür, değiştirilir ve yeniden biçimlendirilir (Berger ve Luckmann, 2008:250).

Kimliğin özel gerçeğin anahtar konumunda olmasından ve “sosyoloji, aynı zamanda sosyal psikolojidir” (Frayer, 1964: 11) ilkesinden hareketle kimlik ile birlikte “benlik” kavramının da hesaba katılması zorunludur. Sosyo-kültürel yapının Berger ve Giddens örneğinde ifade edildiği gibi diyalektik bir süreci kendi içinde barındırıyor olması bu zorunluluğun diğer bir gereğesidir. Bu çalışmada kullanılan fenomenolojik yaklaşım da bunun bir gereğidir.

Benlik (*self*) ve kimlik²³ (*identity*), analitik düzeyde birbiri yerine sıkça kullanılan iki kavram olmuştur. Sosyal psikoloji, (bireysel) benlik ile (sosyal) kimlik

²³ Sosyal psikoloji araştırmacılarında daha toplumcu olanlar, “kimlik” kelimesini kullanırlarken daha bireyci olanlar ise “benlik” kavramını kullanmışlardır. Bununla birlikte “benlik”, ABD’li araştırmacılar tarafından sıkça kullanılırken “kimlik” ise daha çok Avrupalı araştırmacılar tarafından vurgulanmaktadır (Hortaçsu, 2007, 16).

ilişkinini açıklamaya çalışırken bazı yaklaşımlar benliğin önceliğini, diğerleri böyle bir önceliğin olmadığını ve bunun duruma göre değiştiğini vurgulamıştır (Hortaçsu, 2007,16).

Latincenin “*idem*” (aynı) kökünden türemiş olan kimlik (*İdentité-Identity*) (Kılıçbay, 2003, 161) kavramını analitik bir kavram olarak ele alan en önemli isim , “benlik” gelişimi ve psiko-sosyal gelişme üzerine çalışmalar yürüten psikanalist Erik Erikson’dur (Anık, 2012, 29). Freud’dan farklı olarak sosyo-kültürel yapının kişilik gelişimindeki önemine dikkati çeken Erikson’u kimlik konusunda öne çıkaran “kimlik krizi” kavramı olmuştur. Erikson, bu kavramı II. Dünya Savaşı sırasında “kişisel aynılık ve tarihsel süreklilik duygusunu kaybetmiş” hastaların durumlarını tanımlamaya çalışırken geliştirmiştir (Hortaçsu, 2007, 18; Anık, 2012, 32). Erikson’un²⁴ kavramsallaştırmasında kimlik, derin, içsel ve sürekli dir. Bu anlamda içsellik ve süreklilik, kimliğin zorunlu ve vazgeçilmez parçasıdır (Özdemir, 2010, 13).

Benlik, “bir kişinin kendi hakkındaki temsillerinin bir bütünü” ya da “ bir kişinin, onu diğerleriyle benzer veya diğerlerinden farklı kılan bireysel özelliklerinin bütünü” (Bilgin, 2013, 159) olarak değerlendirildiğinde kimlik krizi, aynı zamanda benlik duygusundaki kriz olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, psikolojik gerçeklik ile sosyal yapı arasındaki diyalektikten doğan bir problem söz konusu olduğunda değişimi gerektirebilen bir kimlik probleminin ortaya çıktığı söylenebilir (Berger ve Luckmann, 2008: 258).

Olgusal olarak kimlik sorunsalının krizle birlikte ortaya çıkması, öznel ve nesnel gerçekliğin diyalektik ilişkisi hesaba katıldığında, mevcut yapının değiştiği veya sarsıldığı durumlarda söz konusu olmaktadır. Kriz zamanlarında kimliğin yeniden kurgulanmasıyla değişime ayak uydurulur. Kriz, kaos ve belirsizlik karşısındaki bu yeniden üretim, bireysel ve kolektif kimlikler için de geçerlidir. Bu durum, diyalektik olarak öznel ve nesnel gerçekliğin yeniden üretilmesi sürecinde gerçekleşir. Bu çerçevede konuyla ilgili şu söylenebilir ki Mahallemiler için söz konusu olan kriz, şimdiye kadar süregelen mevcut konumlanmanın artık bir karşılığının olmaması ve sarsılmaya başlaması durumudur. Başka bir ifadeyle, süregelen mevcut konumlanmanın ve etno-kültürel anlam kodlarının süreç içinde anlamsız/karşılıksız hale gelmesi neticesinde Mahallemiler, etnik ve dini yönden kendilerini sorgulamaya başlamış ve bu

²⁴ Erikson’un kimlik kavramı sonradan Marcia tarafından geliştirilmiş ve Phinney tarafından da etnik kimlik oluşumuna uygulanmıştır (Hortaçsu, 2007, 20).

durum, onları yeni/yeniden anlam arayışlarına sürüklemiştir. Kimlik sahibi olmanın karşıladığı temel ihtiyaçlar açısından bu arayış, birey ve kolektif düzeyde vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Kimliğin karşıladığı temel ihtiyaçları Hortaçsu (2007, 16–17), şöyle belirtmektedir: Kendine değer verme, başkalarından farklı olarak özel bir konumda olma, süreklilik, ait olma, kendini başkalarına yakın hissederek onlardan kabul görme ve bu sayede güvenli bir ortamda bulunma, yeterlilik duygusu, yaşamın amacı ve anlamıdır. Bunlardan “anlam”, “süreklilik” ve “belirlilik/farklılık” (her insan/her kültür, özeldir vurgusuyla farklılık) kimliğin en güçlü belirleyicileri iken “değer verme”, “ait olma” ve “yeterlilik” ise kimliğin kendi içinde kabul görülmüş olmanın verdiği istikrarın en önemli unsurlarıdır.

Geleniğin modernite ile yeniden dönüştürülmediği zamanlarda benliğin (öznel gerçeklik) nesnel gerçeklikle simetrik derecesinin yüksek olduğu ve asli sosyalizasyon sürecinin de daha uzun olduğu hesaba katıldığında “benliğin” aslında kendini kuşatan sosyo-kültürel yapı ile “aynılık” (identity-kimlik-özdeşleşme) ifade ettiği söylenebilir. “Bu anlamda başarılı bir şekilde sosyalleşmiş ferdin psikolojisi, toplumunun objektif şekilde realite olarak tarif ettiğini subjektif olarak tasdik etmektedir” (Berger, 2000:243–244). Daha önce de bahsedildiği gibi, burada özdeşleşme sorunu olmadığı için kimlik problemi de söz konusu değildir. Yine aynı sebepten dolayı ilk zamanlarda kimlik, benlik ve “aynılık” üzerinden tanım kazanmıştır. Tam bu noktada Mead’ın benlik tipolojisi, Berger’in üç uğrak alanı ve Giddens’in yapılaşma kuramı hesaba katıldığında benlik²⁵ ve kimlik ilişkisinin, makro ve mikro düzeyde diyalektik bir ilişki kurduğunun tekrar hatırlatılması gerekir.

Benzer şekilde sembolik etkileşimcilerin benimsediği yaklaşıma da değinmek gerekir: Nasıl ki birey ve toplum, ayrılmaz, indirgenmez ve birbirlerini inşa eden bütünlükler ise benlik de diğerleriyle etkileşimsel olarak belirlenmektedir (Bilgin, 2013, 161). Başka bir ifadeyle, kimlik ve/vaya benlik etkileşimseldir. Fay da (2005: 60–61),

²⁵ Benlik konusunun merkezi kavramlarından biri olan “ben” kavramı Mauss’a (2011:429) göre, insanlık tarihinin her döneminde, her dilde ve her kabiledede, temsil edilen bir şeyi ifade etmek için varlık bulmuştur. Mauss (2011:427), aynı zamanda ben’in insan zihninin kategorilerinden biri olduğunu ve tarih boyunca bunun birçok değişim geçirdiğini belirtmektedir. Bu değişim itibarıyla günümüzde benlik (self) ve kimlik (identity), geleneksel dönemin simetrik denklemini ve ahengini taşımaktan uzaklaşmıştır. Başka bir ifadeyle, mutlak aynılık, tam aynılık anlamındaki “identity”(kimlik) artık, İngilizcede kullanılan kendilik/benlik (self) sözcüğünün işaret ettiğiinden ayrı bir bütünlüğe (entity) işaret etmektedir. Bu çerçevede Türkçe karşılığı itibarıyla “identity”, Türkçedeki “özdeşlik” sözcüğünün zihinde uyandırdığı kavrama daha yakındır (Türkdoğan, 1999, 74).

benlikten bahsederken kuantum mekaniği analogisini kullanarak benliğin tözsel²⁶ bir varlık olmadığını, aksine etkileşimsel olarak birlik²⁷ halini alan bir şey/durum(lar) olduğunu vurgulamaktadır:

“Atom altı parçacıklar bağımsız olarak var olan katı maddeler değildir. Ancak öteki varlıklarla etkileşim sürecinde maddleşirler. Benlik de tıpkı atom altı parçacıklar gibi en iyi biçimde olası tepkiler yelpazesini sınırlandıran ve fakat sadece çevresi tarafından zorlandığı zaman somut duygu ve eylem haline “çökelen” bir olasılık alanı olarak tasavvur edilebilir. Bu bağlamda bizim farklı düzeneklerde farklı olmamız beklenmelidir” (Fay, 2005: 59).

Bu yaklaşıma göre bir kimliğe (benliğe) sahip olmak ancak diğerleriyle kurulan etkileşimlerle mümkündür. Bu çerçevede kimlik sahibi olmak için sadece kendimize değil diğerlerine de ihtiyacımız vardır ve bu, etkileşimi zorunlu kılmaktadır. Farklı bağlamlardaki etkileşimler beraberinde yeni konumlanma biçimlerini de getirmektedir.

Sembolik etkileşimci kuramcılara göre kimliğin içeriği kadar, onun nasıl inşa edildiği de önemlidir. Bunlara göre kişiler, sosyal etkileşimlerinde birden çok grup içinde yer alırlar. Bundan dolayı da bireyler, birden fazla kimliğe sahip olabilirler ve bu kimliklerin her birine farklı durumlarda, farklı derecelerde bağlıdırlar (Hortaçsu, 2007, 21–24).

Berger de Mead tarafından formüle edilen benlik (self) ve toplum diyalektik ilişkisinin, fertlerin kendilerini ve birbirlerini “idrak etmeye” devam etmeleri ve toplumu referans göstermeleri halinde mümkün olacağını belirtir (Berger ve Luckmann, 2008:193–194). Giddens’e (2010: 74–75) göre de bireysel kimlik, verili bir şey değil, aktör tarafından refleksif²⁸ olarak yorumlanan bir sürekliliktir. Benliğin refleksivitesi hem kapsayıcı hem de sürekli. Bireyden, düzenli aralıklarla, kendini olup bitenler

²⁶ Benliğin tözsel olmayışı beraberinde benliğin (ve kimlik çeşitlerinin) hayali olduğu yaklaşımını da getirmektedir. İlintisel olarak belirlenen kimlik, benliğin tahayyülü olarak değerlendirilmektedir. “Bizler kendimizi kesinlikle açık ya da parçalanmış değil, bütün olarak, tamam olarak kamil bir kimlik sahibi olarak tahayyül ederiz.” diyen Lain, bu duruma “hayali kapanma” adını vermektedir. Bu kurgusal bütün (ben), hayatı yaşanılır kılan bir kurgu olarak bizleri bilinçdışının süreksizliğinden, şizofreniden ve benliğin dağılmasından koruyup kollayan bir kurgudur (Chambers, 2005: 41 - 42). Bu noktada tarihi tecrübenin, coğrafya vb. gerçekliklerin kimliğin tamamen hayali olmadığına sebep teşkil ettiği söylenebilir. Bununla birlikte postmodern etkileri hesaba kattığımızda tarih, coğrafya vb. olgular her geçen gün anlamını kaybettiğinden dolayı “hayali kapanma” kavramının bu dönemin tanımlayıcı kavramı olduğu da bir gerçektir. Özellikle Baudrillard’ın (2013) bahsettiği “simulasyon çağı”nın yapısı, hayali kapanma ve kurguyla doğru orantılıdır.

²⁷ Kuantum tartışmalarında atomculara göre değişim denilen olay, atomların birleşmesi ve ayrılmasıdır (Taslaman, 2008, 26).

²⁸ Giddens’in (2013: 16–17) kuramında refleksivite kavramının eylem kavramı kadar merkezi bir rolü vardır. Bireyin kendi davranışı üzerine düşünebilmesi olarak refleksivite becerisiyle birey, kendisi ile yapının kuralları arasına mesafe koyarak stratejik düşünme pratiği ile davranışını tayin edebilmektedir. Bununla birlikte refleksivite, işleyiş kurallarının sorgulanmasının kurumsallaşmasını da ifade eder.

temelinde sorgulaması istenir. Bireysel ve kolektif düzeyde bu sorgulamalar, daha önce de ifade edildiği gibi kriz/kaos dönemlerinde daha yoğun ve daha hızlıdır.

Kimlik sahibi olmanın esas özelliği, kimliğin hızlı ve tekrar tekrar değişmesinden ziyade kimliğin sürekliliği ve bu sürekliliğin korunmasıdır (Hortaçsu, 2007, 21–24). Kimlikteki süreklilik gereksinimi değişim, anlam krizi ve kaos gibi süreçlerde kimlik inşası sorunsalını beraberinde getiren bir durumdur. Çünkü değişim hızlıysa yeniden yapılanma sorunu da beraberinde gelmektedir. Tersine bir ifadeyle, yeniden yapılanma gereksinimi hızlı bir değişimi de beraberinde getirebilir.

Kimlikle ilgili yukarıda ifade edilen hususlar, Berque'nin kimliğin boyutları üzerindeki tasnifinden hareketle şöyle özetlenebilir (Bilgin 1995, 60–61):

a) Kimlik, hem güvenlik sebebidir, hem de harekete geçiricidir: Kimlik krizleri aynı zamanda güvenlik krizidir. Bu anlamda aidiyetin sağladığı güvenliği tekrar elde etmeye dönük kimliğin yeniden üretilmesi için harekete geçmek kaçınılmaz bir durumdur. Güvenlik unsurunun Mahallemilerde bir kaygı olarak kendini hissettirdiğini söylemek mümkündür. Demokratik açılım süreciyle birlikte bölgede yükselen etno-dini kimlikler karşısında özellikle sosyo-politik konumlanma itibarıyla belirsiz kalmak Mahallemileri kimlik üzerinden harekete geçirmiş ve yeniden konumlanma sorgulamalarını da beraberinde getirmiştir.

b) Kimlik, devamlılıktır, fakat aynı zamanda dönüşüm içerir; dönüşüm olmadan kimlik yoktur ve dönüşümün olması bir şeylerin “biz” olarak dönüşmesini gerektirir: Bu noktada kimlik, hem bireysel hem de kolektif düzeyde değişimin bir göstergesi ve değişimin kanallarından biridir. Kimliğin bu özelliği özellikle değişimin hızlı olduğu geç-modernite sürecinde kolektif kimliklerin oluşumunu da beraberinde getirmektedir.

c) Kimlik, objektif ve subjektif özellikleri birleştirir: Kimlik kendi içinde dinamik ve diyalektik bir özelliğe sahiptir. Kimliğin bu özelliği de konumlanma gücüne bağlı olarak, üst konumlanma biçimlerinin bireysel çapta da ifade bulmasına yol açmaktadır. Makro değişimler böylece mikro değişimleri de beraberinde getirmektedir.

d) Kimlik, bir bütünselliktir ve ayrıştırılabilir.

e) Kimliğin çeşitli yanları, aktörleri ve kategorileri birbiriyle değiştirilebilir: Kimlik, değişim sürecine veya değişen koşullara bağlı olarak farklı unsurları farklı şekillerde ön plana çıkartarak konumlanabilir.

Sosyal psikoloji alanında kimlik, kişisel kimlik (self identity) ve sosyal kimlik (social identity) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır (Sözen, 1991, 97). Kişisel kimlik duygusu, zamansal bir boyut içerdiğinden bireyi geçmişi ile ilişkilendirir. Bu noktada kişisel kimlik, ulus, etnik, dini, kültürel, bölgesel gibi çok sayıda kimliği bütünleştirerek bireylerin sahip olduğu kimlikler arasında ahenkli birlikteliği sağlar (Bilgin, 1996, 199–200).

Sosyal kimlik, bireyin benlik algısının, bir sosyal gruba ya da gruplara aidiyetine ilişkin bilgisinden, bu aidiyete verdiği değer ve anlamdan kaynaklanan parçasıdır. Sosyal kimlik kuramı, grup içi ve gruplar arası etkileşimleri ele alan bir kuramdır. Bu kuram, grup üyeliğinin bilişsel boyutlarına odaklanarak üyeliğe yüklediği anlamı “aidiyet” duyguları temeline oturtmuştur. Bu anlamda sosyal kimliği belirleyen aidiyet, bireyin ait görüldüğü değil, “kendisini ait hissettiği (özdeşleştiği)” gruba ilişkindir (Demirtaş, 2003, 128–130).

Bireysel, sosyal ve kültürel kimliğin “bilince yükselme” yoluyla oluştuğunu ve geliştiğini söyleyen Assmann, ben-biz kimliklerinin ikili karşıtlığının olmadığını vurgulayarak, Mead’ın tipolojisine benzer bir biçimde, “ben”in içinde “bireysel” ve “sosyal” kategorilerini oluşturur. Bunlarla birlikte, etno-dini kimliklerin bir ifadesi niteliğinde değerlendirilebilecek olan, “biz” kimliğini de (ortak kimlik/kolektif kimlik) ilave etmek gerektiğini ifade eder (Assmann, 2001:131–132).

Kimliğin bireyleşme ve sosyalizasyon süreçlerini bir bilinç sorunu olarak değerlendiren Assmann²⁹, bireysel ve sosyal kimlik sürecinin her ikisinin de kültürel olarak belirlenmiş yörüngede gittiklerini vurgular. Başka bir ifadeyle, kimliğin bu iki yönü de belli bir kültür ve dönemin dili, anlam kodları, değerleri ve normları tarafından özel olarak belirlenen ve onlardan etkilenen bir bilinç sorunudur. Bu çerçevede kimlik, ben kimliği de dâhil, hep bir toplumsal yapıdır ve bu haliyle hep kültürel kimliktir. Başkalarıyla ilişkilerimiz aynı zamanda kendimizle de olan ilişkimizdir ve bu anlamda sosyal kimlik, ancak etkileşim ve eylemlilik içinde ortaya çıkar, kurulur ve üretilir. Bu etkileşim ve eylemlilik aracılığı ile dolaşan şey ortak dil, ortak bilgi ve ortak anılarda dile getirilen ve kodlanan ortak değerler, deneyimler, beklentiler ve anlamlar bütünüdür oluşturduğu kültürel anlamdır.

Assmann’a (2001: 138) göre biz/kolektif kimliğinin işaret ettiği alan, bir grubun oluşturduğu ve üyelerinin özdeşleştiği imgedir. Kolektif kimlik söz konusu

²⁹ Geniş bilgi için bkz. (Assmann, 2001: 131-138).

bireylerin özdeşleşmeleriyle ilgili bir konudur. Bu kimlik, kendini bu kimlikle tanımlayan bireylerin bilincindeki canlılığı, onların eylemini etkilediği ölçüde var olur, güçlü ya da zayıf olur. Assmann'a göre kolektif kimliğin³⁰ diğerlerinden yani bireysel ve sosyal kimliklerden farkı, ortak kimliğin doğal, elle tutulabilir olmasından ziyade sembolik bir biçimlendirmeye dayanmasıdır. Bu anlamda ortaklığı belli eden her şey sembolik olabilir. Simgelerle gösterilen bu ortaklığın tamamına da "kültür/kültürel sistem" denilebilir. Bu anlamda kültürel sistem, kolektif kimliğin dayanağıdır.

Assmann'ın kimliği bilinç sorunu ve bilince çıkma (farkındalık) durumu olarak değerlendirmesi tüm kimlikler (bireysel, sosyal, kolektif, etnik, dini ve kültürel kimlikler) için geçerlidir. Kimliğin bilince yükselerek oluşması, kaçınılmaz olarak, kimliğin daha geniş bir gerçeklik yorumunun içinde gömülü olmasından kaynaklanmaktadır (Berger ve Luckmann, 2008:251).

Bireyin aidiyeti, doğal durumda yani dokunulmamış durumda bir bilinçlilik ve aidiyet/kimlik³¹ oluşturmaz. Bireyin aidiyeti, sosyalleşme sürecinde bilince çıkarılarak yani farkına varılarak (ki farklı sosyo-kültürel yapılar ve yaşam biçimleri ile karşılaşmak veya kültür içindeki ritüeller de farkındalık oluşturmaktadır) "bir biz bilincine, biz kimliğine doğru güçlenebilir." Bu anlamda ortak kimlik, ortak aidiyetin bilince çıkarılmasıdır. Buna göre kültürel kimlik de bir kültüre katılımın bilince çıkarılarak o kültüre ait olduğunun ilan edilmesidir. Diğerleriyle olan karşılıklı etkileşimlerde bir kimliğin oluşturulabilmesi için öncelikle diğerleriyle ortak anlam (simgesel) dünyasında yaşanması gerekir. Anlam ortaklığı, kendisinin farkına varılmadığı durumlarda da ilişkileri belirleme gücüne sahiptir ki böyle bir durumda bir ortak kimlikten bahsedilemez. Ortak kimlikten bahsedilebilmesi için anlam ortaklığının farkına varılması ve bilince çıkarılması gerekir. Bununla birlikte bu anlam ortaklığı, bireyler tarafından içselleştirilip anlamlar etrafında ortaklaştıklarında kolektif kimlik haline gelir (Castells, 2013/2:13).

³⁰ Kolektif kimliğin özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: a) Kolektif kimlik, grup üyeleri tarafından subjektif olarak algılanır ve yaşanır. b) Kolektif kimlik, diğerlerine karşıtlık içinde ve diğerlerinden farklı olarak tanımlanır. c) Gruba aidiyet bilincinden kaynaklanır. d) Çeşitli temsillerin bir sistemi olarak kavranır. Bu temsiller içinde bir takım negatif ve pozitif nitelikler de bulunur (Bilgin, 1995, 60-61).

³¹ Maalouf'un (2000: 27) haklı değerlendirmesiyle, kimliklerin "ölümcül" olup olmamasının dokunma durumuna bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Kimlik pek çok aidiyetlerden oluşur fakat bir bütün olarak yaşanır. Kimliği, tek bir aidiyete indirgemek ölümcüldür. Bu anlamda kimliğin, dokunulan tarafa indirgenme ihtimali de yüksektir.

Farkına varılmayan ve buna rağmen sosyo-kültürel etkileşimleri yönlendirebilme gücüne sahip olan anlam ortaklığı, kaos ve kriz zamanında dokunulur hale gelmeye başlar. Kendi anlam dinamikleri çerçevesinde kaos ve kriz sürecindeyken dokunulan alanlar, bilince yükselir ve bu durum var olanın ayıklanarak yeniden yorumlanmasına sebep olur. Bu yeniden yorumlama gayreti, kaostan istikrara yönelik olduğu için aynı zamanda geleceğe dönük bir hamle olarak da değerlendirilebilir. Toplanan kültürel malzemelerle oluşturulan kolektif kimlik sayesinde gelecek, yeniden inşa edilir. Bu süreçte kaosun anlam dinamiklerinin kimliğin oluşumunda belirleyici bir etkisi olduğunu ve bu sürecin öncesinde var olan anlam ortaklığını değişime uğrattığını söylemek mümkündür. Demokratik açılım süreciyle birlikte kimlik sorunuyla karşılaşan Mahallemilerin kimlik arayışına girmiş olmaları söz konusu edilen bu değişimi de beraberinde getirecektir. Kimlik sorgulamaları sürecinde krizin yönünü belirleyen sosyo-politik yapılanmalar ve çevre etno-dini unsurlarca kullanılan retorik, sorgulanan kimliğin oluşumunu belirlemede ve önceki konumlanma biçimini değiştirmede etkili olacaktır.

Kolektif kimlik ya da kolektif bilinç, gücünü kolektif bellekten almaktadır. Bu anlamda dilin, kültürün, dinin, tarihin, coğrafyanın ve toplumsal hafızanın, simgelerin ve anıların kolektif kimliği inşa eden belirleyici unsurlar olduğu söylenebilir (Bilgin, 2013, 41). Bir durumdan ziyade bir süreci yansıtan kolektif kimlik, kültürel veya farklı etnik karşılaşmalarda diğer gruplardan farklılığı belirtmek ve vurgulamak ihtiyacına da cevap verir. Bununla birlikte şu da söylenmelidir ki kimlik sadece bireylerin ihtiyaçları, çabası ve tercihleri değildir; bir otorite tarafından da şekillendirilebilir. Bu noktada kimliğin kimler tarafından, hangi vasıtalar ve otorite merkezleri tarafından inşa edildiği de önem kazanmaktadır. Bu otorite sosyo-politik (dikey) veya sosyo-kültürel (yatay) etkileşimlerden ya da her ikisinden de kaynaklanabilir. Bu etkileşimlere göre kültürel, etnik, dini, tarihi ve coğrafi unsurların kolektif bilince çıkması ve kolektif hafızanın canlanması kuşkusuz Mahallemiler için de geçerlidir.

Kimliğin yeniden üretilme sürecinde en çok referansta bulunan kavramlardan biri de “kültür”dür. Öyle ki kimlik kavramının arka planı ve kimliklerin inşa süreçleri, her şeyden önce kültür üzerinden ifade edilmektedir. Bu nedenle kültür kavramının, kültüre ilişkin anlayışların ve kültürün kimlikle ilişkisinin irdelenmesi önem taşımaktadır.

1.3.1. Kimlik Malzemesi Olarak Kültür

“Kültür, diğer insanlardır.” (Eagleton, 2011: 37)

Kimlik, diyalektik bir ilişki ve etkileşim süreciyle oluşarak birey ve toplumun kesiştiği alana işaret etmektedir. Bu yönde kimlik, yaşamı anlamlandırma ve bu anlamın, güvenlik (kaostan kurtuluş) gerekçesiyle sürekliliğini koruma özelliğiyle ön plandadır. Kimlik, korunan bu anlam üzerinden özgüllük kazanır ve diğerleriyle ilişkilerini dinamik ve diyalektik bir biçimde sürdürür. Böylece kimlik, anlam üzerinden sahibine değer, aidiyet ve yeterlilik duygusu da verir. Anlam kaynağı ve anlamı örgütleyen özelliğinden dolayı kimliğin anlamla ilişkisinin merkezi bir öneme sahip olduğu söylenebilir.

Anlam, bağlayıcı olarak nesnel bir konumda durur. Anlamın, yapısal ve bağlayıcı bir şekilde zaten mevcut olması (içinde doğulan alan) etkileşim sürecini etkileyen bir durumdur. Etkileşim ve iletişim, kuşatıcı olan bu anlam havzası içinde gerçekleşir. Fakat bu anlam, diğerlerine iletilirken olduğu gibi taşınmaz. Anlam, bu noktada, yorumlanarak ve tekrar tekrar (yeniden üretim) yorumlanarak (dönüştürülerek) taşınır.

Yorumlama, etkileşim sürecinde yeni bir anlam yapısını inşa etmeyi de beraberinde getirir. Kimlik böyle bir yorumlama sürecinde oluşur. Bu yeniden yorumlama durumu, “bilince yükselme” durumuna işaret etmektedir. Bu çerçevede yorumlama hızının değişim hızıyla doğru orantılı olduğunu da söylemek mümkündür. Yeni etkileşim biçimleri, soyo-kültürel, siyasi ve ekonomik yapıdaki değişimler Mahallemiler örneğinde olduğu gibi yorumlama faaliyetini de beraberinde getirmektedir. Yorumun ve anlamın kimlikle olan bu vazgeçilmez ilişkisi ister istemez kültür yaklaşımlarını da önemli kılmaktadır. Çünkü bu noktada kültür³², hem kuşatıcılığı itibariyle hem de taşıdığı anlam yoğunluğu ve bağlayıcılığı itibariyle vazgeçilmez bir yer işgal etmektedir.

Anlamın bilince yükselmesiyle oluşan kimliğe kıyasla kültür, daha çok bilinç dışı süreçler alanına girer. Başka bir ifadeyle, kültür, kimlik bilincine yükselmeden önce

³² “Doğa kültür üretir, kültür de doğayı değiştirir.” diyen Eagleton, “kültür” kelimesinin tarımdaki gelişimden ikamet etmeye, tapmaktan korumaya kadar birçok anlama gelen Latince “colere” kökünden geldiğini ifade etmektedir. Eagleton’a göre modern çağdaki kültür düşüncesi, tanrısallığın ve aşkınlığın boşalan yerini yine kutsal bir hakikat olarak doldurma refleksi gösterdiğini ve bu paralelde colere kelimesinin cultus’tan sonra cult (kült) kelimesine dönüştüğünü söyler. Kültür kavramının tarihi gelişimi için bkz. (Eagleton, 2011: 10–11; Cuche, 2004: 15–16).

de doğal hali, canlılığı ve kuşatıcılığıyla ilerleyebilmektedir. Buna rağmen kimlik, bir takım stratejilerle kültürü kullanabilir, biz bilincini oluşturabilir, kültürden beslenebilir ve hatta onu kullanarak kültürün doğal akışını veya doğallığını bozabilir, değişime uğratabilir (Cuche, 2004:114). Bu süreç içinde kimlik de zamanla gelişir ve bir şeylere karşılık gelmeye (ulus, etnisite, din vb.) başlar (Assmann, 2001: 44). Oluşmaya başladıktan sonraki etkileşimler de bunun üzerine kurulur, korunur, değiştirilir ve yeniden üretilir (Berger ve Luckmann, 2008:250). Bu çerçevede yeniden üretilen kimliğin değişimi tetiklediği ve kurgusal boyutuyla kendi beslendiği kuşatıcı yapıyı değiştirdiği söylenebilir.

Kimliğin anlam üzerinden kültürle olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda etkileşim, anlam ve yorum temelli olan niteliksel çalışmamız açısından kültür³³ için en uygun tanımın, Geertz tarafından yapıldığını söyleyebiliriz: “İnsan, kendi ördüğü anlamlılık ağında yaşamını idame ettirir ki kültür de bu anlam ağının kendisidir”. Bu ifadelerle kültürü anlam ağlarının kendisi olarak değerlendiren Geertz, yine bu tanımlamadan hareketle kültür çözümlemelerinin yasa arayan deneysel bir bilim faaliyeti olarak değil de anlam arayan yorumsal bir bilim olarak yapılması gerektiğini ifade eder (Geertz, 2010: 19). Bu yönde Geertz, kültürün anlam ağı olarak algılanmasının önünde duran iki engelden bahseder: Bunlardan birincisi kültürün bağımsızlaştırılıp maddileştirilerek, yani nesnel boyutun bağımsız bir şekilde sadece şeyleştirilerek kendine özgü güçlere ve amaçlara sahip bir gerçeklik olarak algılanmasıdır. Diğer engel ise kültürün sadece bizlerin davranışsal yapılardan oluştuğunu ileri süren yaklaşımlardır (Geertz, 2010: 25).

Kültürün maddileştirilmesi “nesnelcilere” (özcü veya kültüralist) gönderme yaparken; davranışlara indirgenmesi “öznelcilere” gönderme yapan bir durumdur. Nesnelcilere (kültüralist-özcü) göre kültür, sosyalizasyon yoluyla verili bir şekilde miras olarak alınan, ikinci bir doğadır (Cuche, 2004:116). Bu yaklaşıma göre belli bir kültürün üyesi olmak demek, kültürün ana metninin okunması, öğrenilmesi ve içselleştirilmesi yoluyla gerçekleşen bir kültürlenme süreci demektir (Fay, 2005: 83). Bu anlamda kültür, kültürel kopyalarla bir toplumun bütün katmanlarına tek tip biçimde dağılan ve homojen yapısıyla ön plana çıkan kalıplandırılmış bir davranış olarak değerlendirilmektedir (Baumann, 2006: 86; Fay, 2005: 91). Bundan dolayı bu görüş,

³³ Kültür kavramına yönelik yapılan tanımlamalar için bkz. (Oğuz, 2011, 137; Haviland; Prins; Walrath vd, 2008:103; Bilgin, 2007, 38–42).

kültürlerin neden değiştiğini açıklayamaz (Baumann, 2006: 89). Öznelci yaklaşımlar ise nesnelci yaklaşımları sıkı bir eleştiriye tabi tutarak bireyin kültür karşısında daha aktif bir pozisyonda olduğunu vurgulamışlardır. Onlara göre kültürel kimlik, zihinsel tasarım anlamında hayali bir topluluğa özdeş olmaktan başka bir şey değildir (Cuche, 2004:118).

Bu tartışmalardan kurtulmamız gerektiğine değinen Geertz (2010: 63), nesnelcilerin ve öznelcilerin kesişen alanlarına işaret ederek, kültürün belirleyici yönüne karşılık insan eyleminin de kültürü yönlendirmede etkili olduğunu belirtir (Billington; Starawbridge; Greensides vd., 2013:36). Ona göre kültür, toplumsal olayların, davranışların, kurumların ve süreçlerin kendisinden hareketle anlaşılabilen bir bağlamdır (Geertz, 2010: 29). Kimliğin kendisinde konumlandığı bir bağlam olarak kültür, onun yaklaşımında göstergebilimsel (semiyotik/simgebilim) bir kavramdır ve burada “Anlamların ne olduğu?” sorusu ön plandadır:

“İnsan davranışı simgesel eylem biçiminde görülmeye başlandığında kültürün kalıplandırılmış davranış mı yoksa bir durum mu olduğu ya da bu ikisinin bir karışımı mı olduğu sorusu anlamını yitirmekte... Sorulacak olan şey bunların varlıkbilimsel statüsünün ne olduğu değil... sorulması gereken şey, anlamların ne olduğu: oluşumlarında ve temsilcileri yoluyla söylenmekte olan şey nedir; meydan okuma mı, alaylama mı?” (Geertz, 2010: 25).

Antropolojik yönden Geertz’in dikkat çektiği yorumsal bilim yaklaşımı, aslında, Berger ve Giddens’in yaklaşımları çerçevesinde de değerlendirilmeye müsaittir. Bu yönde kısaca şu söylenebilir ki kültür, insan aktivitesi tarafından inşa edilen anlam ağları olarak tarih akışı içinde bir varlık kazanır (dışsallaştırılarak nesnelleşmesi). Fakat bu durumda bile insan aktivitesinin içinde gerçekleştiği (içselleşme) bir alan olmaya devam eder ve değişim hızına bağlı olarak yeniden yorumlanır (yapılaşma kuramı). Her haliyle ve özellikle değişimden bahsediliyorsa sosyo-kültürel anlam kodlarının fenomenolojik bir yaklaşımla anlaşılması ve açıklanması gerekmektedir. Bu çalışma, kültürel yapıyı nesnel (verili) bir varlık olarak ve fakat içinde aktörlerin daima refleksif olarak yorumladıkları bir eylemliliği ve etkileşimi göz önünde bulundurmaktadır. Başka bir ifadeyle, bu çalışmada etkileşim (sosyal), anlam (kültürel) ve yorum (bilinç-kimlik) diyalektiği üzerinden Mahallemilerin soyo-kültürel yapıları ve etno-dini kimlik unsurları anlaşılmalı ve açıklanmaya çalışılmıştır. Tüm bunlarla beraber şu da ifade edilmelidir ki dışsallaştırma durumu yeniden yorumlamanın bir başka ifadesidir. Bu noktada tüm kültürler, aslında, oluşum aşamasındadır (Bauman, 2006: 96). Bundan hareketle Mahallemilerin hem iç-dış gruplarla olan etkileşim sürecinin hem de günlük

yaşamda kendini hissettiren rutin hallerinin ve etkileşimlerde taşınan anlam kodlarının bir bütün halinde anlaşılması önemlidir.

Kültürün oluşma sürecine (dışsallaştırma ya da yapılaşma) dikkat etmeyi öneren “etkileşimsel yaklaşım”, “yapılaşma” kuramında olduğu gibi kültürün gerçek yerinin bireylerarası etkileşimler olduğunu vurgular. Buna göre kültürel yapılaşmada önce olan, grup kültürüdür. Bu noktada bireyleri birbirine canlı etkileşimle bağlayan yerel kültür (grup kültürü ya da etnik grup), en geniş topluluğun (ulusal gibi) genel kültürü değildir³⁴. Genel kültür denilebilecek “bütünün kültürü” denilen şey, birbirlerine temas durumunda olan sosyal grupların kesişme noktasında konumlanmaktadır. Bu yaklaşıma göre kültür, “bir insan grubunda bireylerin etkileşimler içinden birbirlerine ilettiği anlamlar bütünüdür.” Bu çerçevede etkileşimleri anlamak ve açıklamak etkileşim bağlamına da dikkat edilmesi gerekliliğini zorunlu kılmaktadır. Çünkü her ayrı bağlam, kendi anlam ve disiplinini de beraberinde getirir (Cuche, 2004: 68–69; Tok, 2003, 122).

Kültürü kimliğin bağlamı olarak değerlendirdiğimizde, kimlik bağlam(lar)ının, belli bir grubun tarihi ve kültürü tarafından oluşturulmuş, mensuplarının da içinde özel bir anlamla konumlandığı ortak kimliği ifade ettiği söylenebilir. Bundan dolayı Mahallemlerin ortak kimliği de ancak mensuplarının kendi kültürel anlam kodları içinden değerlendirilerek ve içinde konumlandıkları daha geniş yapıdaki diğer sosyo-kültürel unsurlarla olan etkileşimlerini ve konum alma biçimleri göz önünde bulundurularak anlaşılabilir. Bu çalışmamızda işlenen “ebruli kültür” kavramı da bu etkileşimlerin içinde gerçekleştiği bir alanı işaret etmektedir.

Etkileşimsel yaklaşımı yakından değerlendiren Bauman (2006: 91–119), çokkültürlülük perspektifinden kültürü ve kimliği değerlendirirken, kültürü “süreçsel” kuram (diyalojik ve söylemsel temellere dayalı kuramın) yaklaşımıyla ele almanın sosyal bilimlerde yararlı olabilecek tek çare olduğunu savunur. Kimliklerin diyalojik doğasından dolayı da kimlik yerine “kimliklenme” kavramını tercih eden Bauman, kimliğin nasıl süreçsel bir hal ile üretildiğine ve aslında kültürün, zaten, her zaman böyle bir doğası olduğuna değinir. Özcü (nesnelciler) ve öznel yaklaşımların her

³⁴ 1774’te Gottfried Herder tarafından kültür kelimesinin “kültürler” şeklinde çoğul olarak gündeme gelmesiyle farklı dönemlerin ve ulusların ya da ulus-altı farklı grupların kendine özgü ve değişken kültürlerinden söz edilmeye başlanmıştır (Oğuz, 2011, 126). Herder, Aydınlanma’nın tek düzey evrenselciliğine karşı rölativist bir “kültür” kavramının öncüsü olur (Cuche, 2004: 21). Bu yaklaşımın hakim olduğu süreçte sosyologlar ve antropologlar, ilkel ve batılı olmayan “kabile” teriminin yerine, ötekilerle ilişkileri bakımından öznel olarak tanımlanmış “etnisite” kavramını kullanmaya başlarlar (Yanık, 2013, 27–28).

ikisinin de kısmi gerçeklikler taşıdığını ve kimliklenme sürecinde bu iki yaklaşımın nasıl konumlandığını belirtir. Bu çerçevede meselenin sadece bir tercihten ibaret olmadığını da iki nedenle şöyle açıklar (Bauman, 2006: 92):

“Bunlardan biri, kaynak kişiler asla hatalı değildir. Düşündüklerini düşünmek için gerekçeleri vardır. Çalıştığımız insanları “yanlış bilinç” diye silip atamayız. Sosyal bilimcinin işi, insanların amaçlarını elde etmek için neden ve hangi koşullar altında özcü bir kuram kullandıklarını anlamaktır. Özcü kuram, anlamamız gereken gerçeklikleri kısmen biçimlendirir. İkincisi ise bu gerçeklikleri anlamaya çalışırken şaşırtıcı bir şeyle karşılaşırız. Özcü kültür kuramını izleyen bu insanlar çoğu eylemlerinde süreçselci kültür kuramını kullanmaktadırlar. Geçmişte bu birlik mirası bir tür uykudaydı, denilecektir. Her zaman vardı; ama fark edilmiyordu, denilecektir. Bu büyük tarihsel uyanışın gerçekliği hakkında izleyenleri ikna etmek için lider, özcü bir kültür kuramından bahsetmelidir: Grubumuz bu düşünce ve kimlik üzerinde birleşecek ve böyle hareket edecektir. Bu, aslında, hep böyle olagelmıştır. Lider, deneysel anlamda geçmişte hiç var olmamış bir birliği yaymaktadır. Retorik özcüdür ancak eylem süreçseldir.”

“Retorik özcüdür, ancak eylem süreçseldir” vurgusu tüm unsurlarıyla kültürden toplanan malzemeye beslenen kimlik inşasına işaret etmektedirler. Süreçte söz konusu olan şey, özcü verilerin retorik yoluyla koşullara uyarlanmasıdır (Bauman, 2006: 93). Kültürü biçimlendirmeye çalışan aktörlerin söylemi özcü iken, pratik konumlanma biçimleri süreçseldir. Süreçsel durum, daha önce ifade edilen “kültürler her zaman oluşum aşamasındadır” esasına işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle, kültür, kendi içinde sürekli özcü retorik süreciyle yeniden yapılanmaktadır ki böyle olmasaydı kültürel değişimler de söz konusu olmayacaktı.

Bergerin diyalektik üç uğrak sürecinden ve Giddens’in yapılaşma kuramından hareketle şu söylenebilir ki insanlar, kültürlerini kendilerine uyarlıyorlar ve bu süreç içinde de kültürlerini değiştiriyorlar. Eskiye, eskinin verilerinden de faydalanarak yeni anlam yüklüyorlar ve onu yeniden üretebiliyorlar (Fay, 2005: 332). Konuyla ilgili olarak Mahallemilerin hem kültürel unsurlarının neler olduğu ve bunların taşıdığı anlam hem de bunların iç-dış gruplar arasındaki sosyal etkileşimlerde nasıl yorumlandığı hususu önem kazanmaktadır. Bu noktada konuyu anlamak ve açıklamak retorik süreci de anlamayı gerektiren bir durumdur. Özellikle, kimliğin inşası bakımından “retorik süreç” bu çalışmanın dikkat ettiği hususlardan birini oluşturmaktadır. Kimliğin diyalojik

yapısı hesaba katıldığında kültürel, etnik ve dini kimliklerin durumsal, diyalektik ve söylemsel bir süreç olarak göz önünde bulundurulması kaçınılmaz olmaktadır.

Kimliğin süreçsel özelliğinden dolayı “diyalojik somutlaştırılmış kimlik” ile günlük yaşam arasında kendini gösteren bir uçurumdan bahsedilebilir. İnsanlar, koşullara ve hatta mekana bağlı olarak kiminle diyalojik somutlaştırılmış kültür üzerinden kimlik söylemini kullanacaklarını seçerler. Bu tercih sürecinde “diyalojik somutlaştırılmış kimlik” ile günlük etkileşimler arasında bir uçurum ve açıklık ortaya çıkar. Bu açıklık, somutlaşmış kimlikler talep ederek politikada konumlanan insanlarla, günlük yaşamlarını normal bir şekilde sürdüren insanlar arasındadır (Bauman, 2006: 138). Özellikle farklı etno-dini unsurların bu bölgede, uzun tarihi geçmişe dayalı ve akrabalığa varan ilişkileri hesaba katıldığında etnik politikaların canlandığı bir dönemde bu uçurum, artmaktadır. Çünkü kullanılan retorik yoğunluğuna rağmen üst perdeden diyalojik olarak kurgulanan ve sınırları oluşturulan kültürel ve etnik kimliğin gündelik yaşamda karşılığı bulunmamaktadır. Bu retorik yoğunluğunun ve bunun üzerine inşa edilen sosyo-politik ve etnisite oluşumlarının devam etmesi durumunda ise “ebruli kültürel yapı”nın mozaik yapıya doğru seyredeceğini ya da yeniden üretilen anlam kodlarıyla hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağını söylemek mümkündür.

1.3.2. “Biz”in Keskinleşen Alanı: Etnisite

“Uzaktan kolaylıkla tanınabilen etnik topluluklar bile yakından baktığımız ve derinlemesine araştırmayı denediğimiz zaman gözümüzün önünden kaybolur.” (Smith, 2002: 23).

“Ethnie ve uluslar, ‘hep orada olan, değişmez ve ‘sabit’ mevcudiyetler değildir. Fakat her gücün keyfine uyan ve dış etkenlere göre biçimlenen süreçler ve tutumlar da değildir.” (Smith, 2002: 268).

Sosyoloji ve sosyal antropoloji, modernleşmenin etnik farklılıkları kaldıracağını veya dengeleyeceğini iddia etmişti. Temelde ortaya konan iddia şu yöndeydi: Modern ulus-devletlerin izleyeceği modernleşme politikaları neticesinde, kültürel farklılıklar, yok olacaktır (Eriksen, 2004: 56–57). Fakat beklentilerin aksine, kültürel unsurlar günümüze kadar taşındı. Bu unsurlar, geç-modernlik ve/veya küreselleşme politikaları³⁵ ile birlikte eskinin³⁶ yeniden üretilmesiyle yeni oluşumlara

³⁵ Joseph Rothschild, 1960’lardan itibaren şekillenmeye başlayan bu süreci tanımlarken “etnopolitika” terimini kullanmıştır. “Etnopolitika” kavramını etnikler arasında yapılandırılmış eşitsizlik sistemlerini

konu oldu. Bu çerçevede etnik ve dini kimlikler, yeni oluşumlara örnek olarak verilebilir. Etnik kimliklerin yeniden üretimi konusunda Wellerstein, halkların çeşitleri olarak ifade edilen “ırk”³⁷, “ulus” ve “etnik grup”tan bahsederken “etnik grup”un en yeni ve gerçekte önceden yaygın bir şekilde kullanılan “azınlık” teriminin yerini aldığını ifade etmektedir (Balibar ve Wallerstein, 2007: 96).

Sosyoloji literatüründe etnisite³⁸, duruma göre farklı anlamlar ifade eden bir kavram olmuştur. Genellikle bu kavram, özel topluluklara, bireylerin belli bir gruba özdeşleşmelerine, özel bir etnik gruba ait olmanın biçimlerine ya da bazı grupların kültürel ağırlıklı etnik argümanlar adına siyasal çapta örgütlenmelerine işaret etmek için kullanılmıştır (Schnapper, 2005:307). Bu tanımlar çoğaltılabilir, fakat çalışmamız itibariyle en yalın haliyle etnisite kavramı, kendi kültürel farklılığından yana sahip olunan bir bilincin (Edgar ve Sedgwick, 2007:127) kolektif düzeyde yansıması ve ilişkilerin bunun üzerine sürdürülmesi olarak tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle, etnisite, grubun kendini diğer gruplardan farklı olarak algılamasıyla ilişkili olarak, kültürel kimlikle özdeş ve diğerleri karşısında da soy ve dil gibi unsurlarla ayrı bir grup ve ayrı bir kültürel varlık olma bilincidir. Smith (2002: 57–58), etnisiteyi diğer insan topluluklarından ayıran özelliklerinden hareketle, şöyle bir tanımlama yapar: “Ortak soy miti, tarih ve kültürleri ile birlikte bir toprak parçasıyla özdeşleşen ve dayanışma duygusuna sahip insan nüfusu.” Ona göre böyle toplumlar tarih boyunca mevcut olmuş ve hâla dünyanın birçok bölgesini karakterize etmeye devam etmektedirler. Öyle ki bu toplumlar, endüstrileşmiş dünyanın modern ülkelerinde bile yer almaktadırlar.

Etnisite, önemini kültür, soy ve dilden alan bir grup kimliğidir (Fenton, 2001: 34). Etnik kimlik de böyle bir gruba ait olma hissi ve bilinci olarak tanımlanabilir. Bu

değiştirme ya da güçlendirme amacıyla etnisiteyi kültürel ya da toplumsal veri olmaktan çıkarıp siyasi bir manevra gücü haline getirme süreci olarak tanımlamıştır. Bu süreçte etnopolitika, tetiklediği etnik grupların ayırt edici kültürel miraslarını vurgular, ideoloji haline getirir, somutlaştırır, değiştirir ve bazen de sanal olarak yeniden üretir (Bauman,2006:62).

³⁶ “Eskinin yeniden üretilmesi aynı eski değildir.” Hall (1998:64), bunu vurgularken İngiliz siyaseti ve İngiliz kültürel siyasetine işaret etmektedir.

³⁷ XIX. yüzyılın ortalarında etnik terimi, ırk terimi ile eş anlamlı kullanılmıştır. 1935 yılında Lulian Huxley ve A. C. Haddon “ırk, kültür ve ulus” kavramları arasındaki karmaşıklığı çözmek için ırk terimi yerine “etnik grup veya halk” kelimelerini kullanacaklarını belirtmektedirler (Eriksen, 2004; Sağır ve Akıllı, 2004; Poyraz, 2007).

³⁸ Bir grup kimliği olan etnisite terimi Yunanca’da “ethnos” (ulus) kavramından gelmektedir. Ethnos kelimesi, siyasi bir varlıktan çok ortak kökene işaret eden bir kavramdır. Sözcüğün sıfat hali Latince’ye “yabancılar”, “bizden olmayanlar”, “ötekiler”, “dinsizler”, “ilkeller” “bizimle aynı dini paylaşmayanlar” anlamında “ethnics” olarak geçer (Somersan, 2004, 22). Roma İmparatorluğu’nda Hristiyanlığın resmi inanç olarak kabul edilmesiyle birlikte bu terim, hakim inançları paylaşmayanları, yani kafirleri ve paganları işaret etmek için kullanılmış ve bu anlamını XIV. yüzyıldan XIX. yüzyılın ortalarına kadar korumuştur (Eriksen, 2004:15) .

çerçevede etnik kimlik, dışardakilere engel olan farklardan çok, grubun üyelerini birleştiren, ortak unsurlara bağlılık ve aidiyetten ortaya çıkmaktadır. Bu durumu Smith (2002: 78), “etnomerkezcilik” kavramıyla tanımlar ve modern öncesi grup duygusunun genel doğasını tanımlamak için de bu kavramı kullanır.

Smith’e (2002: 78) göre diğerleriyle (ötekiyle) ilişkilerimizdeki sınırlar ya da onların anlaşılabilir oluşu zaten var olan “biz-lik” anlayışından ve bu “biz-lik” anlayışının işaret ettiği aile mirasının daha geniş, mensuplarının algısını şekillendiren ve sınırlayan grup aidiyetinden alır. “Bizim topluluğumuz” imgesini ve dilini sağlayan da daha geniş olan bu aile mirası ve gelenek tarzıdır. Başka bir ifadeyle, etnik grup üyeleri, kolektif düzeyde, “biz” olmanın gereği olarak dil, kültür ve din gibi paylaşılan ortak ve ayırıcı değerlere sahip olduğu kadar öznel olarak buna dönük bir aidiyet duygusu da taşımaktadırlar (Eriksen, 2004: 53). Bu anlamda bazıları “neredeyse bizim gibi”, diğerleri “bizden tamamen farklı” olarak da algılanabilir (Eriksen, 2004:104). Aynı zamanda grup üyeleri davranışsal olarak diğer etnik grup üyeleriyle etkileşimlerinde farklılıklarını vurgulayarak, buna dönük bir “ötekilik” duygusu da taşıyabilirler (Kurubaş, 2008, 14). Bu noktada ötekilik duygusu daha çok diğerlerinin (ötekinin) farklılığıyla karşılaşma neticesinde ait olduğumuz şeyin “keskinleşerek” bilince yüksel(til)mesinden kaynaklanmaktadır.

Aidiyetlerin keskinleşmesi etnomerkezcilikten farklı olarak, “biz” ve “onlar” arasında söz konusu olan sistematik bir ayrımı gerektirmektedir ki bu durum, aynı zamanda etnisitenin ilk eylemidir (Eriksen, 2004: 35). Smith (2002: 76), etnisitenin bu ilk eylemini, “etnisizm” kavramıyla tanımlar. Etnomerkezcilik, kişinin kendi grubunu olumlu ve iyi, diğerlerini kendi grubuna nispetle daha olumsuz, kötü veya aşağı olarak algılaması ve değerlendirmesi bakımından her insanda az-çok mevcut olmasına rağmen etnisizm, etnomerkezcilikten çok daha fazlasını içererek daha çok kendi grubunu merkeze alan “kolektif bir harekettir”. Bu kolektif hareket, dış tehditlere ve içteki çürümeye direnmeyi amaç edinebileceği gibi topluluğun kültürünü kendi hedefleri doğrultusunda yenilemeyi, dolaylı ve doğrudan baskılarla hedef kitlesini kendine yeniden eklemlenmeyi, organize etmeyi ve örgütlemeyi amaç edinebilmektedir (Smith, 2002: 79).

Etnik gruba aidiyetle tanımlanan etnik kimlik, örgütlenme açısından değerlendirildiğinde, sosyal bir tasarım³⁹ (Barth, 2001: 16) olarak algılanabilir, fakat bu tasarımların kısa zamanda değişen tasarımlar olmadıkları da bir gerçektir (Eidheim, 2001: 61). Bu noktada Barth⁴⁰ (2001: 37–38), etnik kimliklerin günümüzdeki oluşum koşullarını, kısaca, iki aşamada değerlendirmektedir: Birinci aşama “seçkinlerin/aktörlerin” kimlik tercihidir. Bu aşamada kimlik, etnik kimlikleri üreten seçkinlerin geleneksel yapının kendilerine sunduğu pek çok kimlik malzemesinden (kabile, dil grubu, bölge veya devlet gibi etnik kimliğin referans unsurlarından) bir tanesi üzerinde yoğunlaşarak tercihte bulunmaları neticesinde oluşur. İkinci aşama ise kurumsal yapılanmadır. Bu aşama etnik grupların örgütlenme tarzındaki farklılıklarda ortaya çıkmaktadır ki bu noktada etnik gruplar, kendilerini diğer gruplardan ayıran kültürel farklılıkları daha da derinleştirerek kurumlaşmış etnik gruplar oluşturmayı amaç edinirler. Bu noktada konuyla ilgili tekrar şu hatırlatılmalıdır ki gruplar arası etkileşim süreçlerinde karşılıklı bağımlılıkların da olduğu göz ardı edilmeden etnik kimliğin oluşum aşamasında Mahallemilerde öne çıkan veya seçkinlerce/aktörlerce fark (inşa-sınır) oluşturmak için öne çıkarılan unsurları anlamak ve açıklamaya çalışmak önemlidir.

Don Handelman, örgütlenme değişkenliğini hesaba katarak en dağınık ve en zayıf etnomerkezcilikten en sıkı ve sınırları en keskin kolektif bağları olan etnisizme doğru grup birlikteliklerinin tipolojisini şu şekilde ortaya çıkarmıştır (Eriksen, 2004: 69–73):

1- Etnik kategori: Etnik ortaklığın veya kolektif aidiyetin en az bütünleşmiş türü olarak etnik kategori, bireylerine en az derecede somut değerler tahsis eden bir durumdur. Etnik kategori, sistematik bir konumlanmadan ziyade bireye diğerlerine karşı uygun ve dengeli bir şekilde davranmayı öğretirken kökenleri hakkında da bilgi verir. Etnik kategori derecesindeki bireyler, kültürel açıdan kendilerini farklı olarak tanımlarlar ve başkalarının da bu şekilde kabul edilirler. Etnik kategoride etnik

³⁹ İnşacı (Constructionist) yaklaşımlarda etnisite verili olmaktan ziyade imal edilmiş hayal etme eylemi olarak değerlendirilir (Young, 1993: 24). Bu bağlamda etnik kimlik de bireye toplum tarafından sunulan tarihsel, coğrafi ve biyolojik malzemelerle desteklenen fakat kurgusal ve değişken olan bir referans noktasıdır. Burada kurgusalılığı ile ön plana çıkan etnik kimlik, sosyo-kültürel, siyasi ve ekonomik etkileşim sürecinde bilişsel olarak sürekli yeniden inşa edilir (Akıllı ve Sağır, 2004, 18–19).

⁴⁰ “Etkileşimsel (Transactional) Yaklaşım”ın öncüsü olan Barth, etnik gruba aidiyeti belirleyen hususun farklı gruplar arasındaki etkileşim sürecinde oluşan farklılıklar olduğunu vurgular. Bu yaklaşıma göre etnik grubun kolektif kültür oluşturmalarının temel sebebi, grubun farklı gruplarla karşılaşması ve farklı gruplarla etkileşim sürecine girmesidir (Barth, 2001: 13–16). Bu etkileşim sürecinde kültürel davranış kalıpları gelişir ve dokunulan alanın bilince yükselmesiyle aidiyetler ön plana çıkar.

gruplaşmalar söz konusu değildir, fakat etnik kategorizasyonun (biz-onlar veya biz ve diğerleri) kullanıldığı ilişkiler sistemini de kendi bünyesinde barındırabilir.

Bu çalışmada Mahallemilerin içinde yaşadığı farklı kültürel unsurların yer aldığı bu coğrafyanın özelliğine işaret etmek için yer yer belirtilen “ebruli kültür” olgusu, Handelman’ın tasniflerinden biri olan etnik kategori içinde değerlendirilebilir. Ebruli kültür kavramının işaret ettiği alanda herkesin, kendi içinde ve kendi dışına dönük etkileşimlerinde, etnisizme dayanmayan; ama diğerlerince de kabul gördüğü bir konumu vardır⁴¹. Uyumu ve dengeli olmayı beraberinde getiren bu konumlanma biçiminde ötekileştirmeden ziyade diğerleriyle (ötekiyle) birlikte diyakritik⁴² yoruma dayanan bir ilişki süreci söz konusudur. Burada başkalarına verilen sözlerin tutulması ve gündelik yaşamda sürdürülebilir etkileşimlerin devamı için asgari düzeyde kendine ve diğerlerine gösterilen öz-saygı kaçınılmazdır (Kearney, 2012: 103). Bu anlamda farklı olan kültürel gruplar arasındaki dinamik etkileşim sürecinde diğerlerine (ötekiye) hak ettiği kadar değer vermek, ilişkilerin temel esasını oluşturan bir ilkedir (Kearney, 2012: 278). Söz konusu diyakritik yorum çerçevesinde şu söylenebilir ki ebruli kültürdeki mevcut ilişkiler, karşılıklı teması; temas ve etkileşim sürecinde değer kazanmayı ya da değer kaybetmeyi; birbirine değerek değişmeyi gerektirmektedir. Özellikle Mahallemilerin içinde bulunduğu “Çok Dinli ve Çok Dilli” coğrafya göz önünde bulundurulduğunda “ebruli kültür”ün varlığının kaçınılmaz olduğunu söylemek mümkündür.

Mahallemilerin, diğer etno-dini gruplarda olduğu gibi dış gruplar arası etkileşim sonucunda farklı kültürel unsurları kendi içinde barındırıyor olmaları “ebruli kültür” olgusunun bir neticesi olarak görülebilir. Bununla birlikte ebruli kültürün etnisizme giden dinamikleri de kendi içinde taşıdığını söylemek gerekir. Bu çerçevede

⁴¹ Daha önce ifade edildiği gibi Smith, bu noktada, etnomerkezcilik kavramını kullanmaktadır.

⁴² Diyakritik yorumda sistematik olarak kurulu ve kurgulu bir ayırım yoktur. Etnisizm konumlanmalarında ise böyle bir ayırım her zaman söz konusudur. Kearney (2012:105-106), “diyakritik yorumbilgisi” yaklaşımını öne sürerek asıl meselenin yabancının fazla yabancı, aşinanın fazla aşına olmasına müsaade etmemek olduğunu vurgular. Böylece “ötekinin aynılığa düşmemesini” veya “kendini nüfuz edilemez bir başkalığa sürgün etmemesini” sağlayan yorumbilgisi üzerinden öteki ile etkileşimi ön plana çıkarır. Bu değerlendirmeler “ötekine karşı eleştirel sorumluluk” ilkesine dayanmaktadır. Bu ilkeye göre, farklı olanı dinleme ve duyma, bizleri hem anlama hem de eleştirel çözümleme olasılığına doğru götürecektir. Bu yaklaşım, engelleme, sessizleştirme, denetleme, asimile etme politikaları yerine dinleme, duyma, anlama ve yorumlama olanağını sunmaktadır. Eleştirel yorumbilgisine göre ben-öteki ilişkisi, birbirine hayranlık gösterenlerin iki kişilik egoizm felsefesine karşı çıkar. Bunun yerine etik vicdana ilişkin bir pratiği ön planda tutar. Bu yönüyle bir çeşit misafirperverlik söz konusudur.

Handelman'ın tasnifinde yer alan etnik kategorinin bir sonraki aşaması, söz konusu olan dinamikler açısından etnisizme giden ilk adım olarak değerlendirilebilir.

2- Etnik ağ: Bu kavram, mensuplarının bir etnik aidiyet çatısı altında sürekli birbiriyle temas içinde olduklarını ifade eder. Etnik ağ, etnik kategorizasyona dayanır, fakat farklı olarak da üyeleri arasında sağlam kişisel bağlar oluşturur. Etnik çizgiler içinde büyük bir iletişim kanalı oluşturur. Etnik kategorizasyondan diğer bir farkı, ağların mensupları arasında kaynak dağıtabilme durumunda olmasıdır. Bununla birlikte siyasi örgütlenmeleri olmadığı için görülür bir grup olarak da hareket etmezler, fakat güçlü bir dayanışmaları vardır.

3- Etnik kurumlaşma: Etnik kategorinin bireyleri, ortak menfaat kazancı etrafında ağlar geliştirdiklerinde durum etnik kurumlaşmaya doğru seyrediyor demektir. Bu durumda grubun üyeleri, etnik kategorileri de içerecek biçimde, örgütlenmeye önem verirler. Bu noktada mensuplarına siyasi bir baskı grubu olarak da işlev görebilir ve etnik kategorinin varsayılan ortak çıkarlarını hedefler. Örgüt biçimleri siyasi partiler olabileceği gibi dini kurumlar, gençlik kulüpleri ve Mahallemilerde hissedilmeye başlandığı gibi dernek faaliyetleri de olabilirler.

4- Etnik cemaat/topluluk: Etnik cemaat, etnik mensubiyetin en üst seviyesidir. Bu tür bir birliğin, etnik ağlar ve ortak siyasi örgütlenmelerin yanı sıra, az çok kalıcı fiziki sınırları da vardır. Bu anlamda ulus devletlerin siyasi idaresindeki etnik gruplar, etnik cemaatlerin en yaygın biçimine örnek olarak verilebilir (Eriksen, 2004: 71).

Handelman'ın tipolojisi, etnik grupların oluşumunun incelenmesinde faydalıdır. Bununla beraber her etnik kategorinin bu değişim süreçlerinden aynı derecede geçmediğini ve daha önce de bahsedildiği gibi etnik tasarımların kolayca değişen tasarımlar olmadığını akılda tutmamız gerekmektedir.

Handelman'ın "organizasyon" derecesine bağlı olarak sunduğu yaklaşımı dışında bir grubu etnik olarak tanımlayabilmemiz için konunun emik ve etik açıdan da ele alınması gerekir. Birincisi, grubun bizzat kendini öz algı ile toplumun genelinden farklı bir şekilde tanımlayıp tanımlamadığıyla ilişkili bir durumdur⁴³: Grubun kendini kim ve ne olarak gördüğüne dair kendini tanımlama biçimidir. İkincisi ise grubun

⁴³ Barth (2001:18), etnik gruba aidiyeti belirleyen unsurların toplumsal süreçte oluşan farklılıklar olduğunu ısrarla vurgulayarak insanların sergiledikleri davranışlar açısından ne kadar farklı olurlarsa olsunlar eğer kendilerini akraba bir topluluk olan "B" grubundan hissediyorlarsa bu tanımlamanın engellenemeyeceğine işaret eder. Burada etnik kimliğin esas göstergesi, "Sen kendi kabulüne göre kimsin? Kendini ne olarak görüyorsun? Duyumsadığın kimlik ne?" gibi soruların cevabına bağlıdır (Somersan, 2004, 32).

dışarıdakiler/dış-gruplar tarafından tanımlanmasıyla ilişkilidir. Genelde dışarıdan bakan biri, grubun fiziki ölçülerini temel alabilirken, içeridekiler gelenek ve tarih gibi ortak paydaları esas alabilmektedirler. Bundan hareketle kimlik çalışmalarında emik tanımlamanın⁴⁴ vazgeçilmez bir olgu olduğu söylenebilir (Somersan 2004: 23). Bu çalışmada Mahallemilerin etno-dini kimliği etik unsurlar ihmal edilmemekle birlikte emik tanımlamalar esas alınarak değerlendirilmektedir. Emik tanımlama verileri ve aidiyet halkası itibarıyla Smith (2002: 47–57), bir grubu “etnik cemaat” kategorisine koymadan önce altı bileşen üzerinden değerlendirme yapılması gerektiğini belirtir. Bunlar aynı zamanda etnisiteyi diğer gruplardan ayıran temel özelliklerdir:

1. Grubun kendine verdiği kolektif bir ismi olmalıdır.
2. Grup, ortak ataları olduğuna ve ortak bir soy mitine inanmalıdır. Bu anlamda ortak ata inancı, genetik bağlardan daha önemlidir.
3. Grubun paylaştığı, bireyleri aidiyet konumuyla “ethnie”ye bağlayan tarihsel, kolektif bir belleği olmalıdır. Sözlü kültür bağlamındaki masallar, değişimler, efsaneler, kulaktan kulağa bir kuşaktan öbürüne miras geçen söylenceler bu yöndedir.
4. Grubun paylaştığı bir kültür olmalıdır. Ortak bir dil, din, yasa, örf ve adetler, kurumlar, giyim-kuşam, müzik, mimari tarz ve yeme-içme alışkanlıkları bu yönde ifade edilebilir.
5. Orada yaşıyor olsun ya da olmasın, grup belli bir toprak parçasına aidiyet hissetmelidir.
6. Dayanışma duygusu olmalıdır. Başka bir ifadeyle, bireyler, kendilerini o grubun bir parçası yani tek bir “ethnie” olarak görmelidir. Dayanışma duygusu, ekonomik birlik (işbirliği) ve ortak bir yönetim etrafında şekillenebilir. Bu anlamda etnik topluluklar, kültürel olduğu kadar ekonomik çıkarlar peşinde veya meşru siyasi aktörler olarak konumlanabilmektedirler.

Etnisitenin bu altı bileşeni, çalışmamızın ana taslağını teşkil etmektedir. Bu altı unsurun tamamının etnik gruplarda bir arada olması şart değildir. Bununla birlikte şu da söylenmelidir ki etnik gruplar, genelde bu unsurlardan en az ikisi üzerinden içinde yaşadıkları toplumdan farklı olduklarını iddia ederler. Bu farklılıkların bilimsel veri anlamında geçerli ve gerçek olması da önemli değildir; varsayımsal da olsalar asıl önemli olan, grubun bunları gerçekmiş gibi algılaması ve bunların üzerinden aidiyetini

⁴⁴ Etnik kimlikler, bir grubun kendine içerden bakışı (emik), bir gruba dışarıdakilerin bakışı (etik) ve bu iki bakış arasında kurulan etkili dengeden oluşan üç temel durumla oluşur (Andrews, 1989:12).

kurgulamasıdır (Smith, 2002:267). Etnik grubun güncel olan kültürel kimliğini oluşturan öğeler, ilgili grubun geçmişteki kültürünün doğal uzantısı da olmayabilir ve bu anlamda etnik grup olmak sadece örgütsel yapıya sahip olmakla eşdeğer kalabilir (Barth, 2001: 40). Konunun bu yönü, “Retorik özcüdür, ancak eylem süreçseldir” vurgusunda yer alan kimliklenme alanına işaret etmektedir. Bu çerçevede Mahallemlerin kendi kimliklerini tanımlarken içinde bulundukları bağlamı ve süreci anlamak önemlidir.

1.4. Din-Kimlik İlişkisi

Sosyal bilimciler, günümüz itibariyle geleneksel bağların ve dinin kaybolacağı yönündeki fikirlerini tekrar sorgulamak zorunda kalmışlardır. Bu sorgulamaların sebeplerinden biri kültürel unsurların, dinsel inanç ve itikatların modern zamanlarda ve modern toplum içinde yeniden canlanarak yaygınlık kazanmasıdır. Dinsel unsurlara dönük canlanma sadece bilinen dinsel pratikler bağlamında değil en genel haliyle yeni dini hareketlere de kaynaklık eden çeşitli manevi ilgiler bağlamında da geçerlidir (Giddens, 2010: 258–259). Öyle ki sosyal bilimciler, söz konusu olan bu canlanmayı çeşitli yaklaşımlarla itiraf etmişlerdir: Mesela; kültür üzerinde antropolojik araştırmalar yapan Geertz, kültürel grubun ve enisite ilişkilerinin, bu ilişkilere yüklenen anlamın beklenilenden daha dayanıklı olmasından dolayı modern toplumlarda kaybolmadığını vurgulamaktadır. Geertz’e göre siyasi modernleşme geleneksel nitelikteki kültürel duyguları susturmaktan ziyade onları hızlandırmıştır (Doğruel, 2013: 47–48). Sekülerleşme üzerine yaptığı değerlendirmelerle dikkati çeken Berger de “dinin krizinden, sekülerliğin krizine doğru bir geçişin yaşandığı”ndan ve bu yönde “gerileyen sekülerlik”ten bahsetmektedir. Bununla birlikte Berger, “güncel olaylara ilişkin analizlerinde dini göz ardı edenlerin, büyük bir tehlikede oldukları” sonucuna da ulaşmaktadır (Smith ve Woodberry, 2006: 215).

Bahsedilen itiraflarla dile getirilen yeniden canlanma, kuşkusuz eskinin eski biçimiyle günümüzde konumlanması anlamına gelmemektedir. Aksine Giddens’in yaklaşımında olduğu gibi din, kültür, soy/köken gibi olgular, yeniden üretilmektedir. Şüphesiz bu yeniden üretim tek bir olguyla değil tüm sosyo-kültürel olguların diyalektik etkileşimi sürecinde gerçekleşmektedir. Bundan dolayı din ve kimlik ilişkisi değerlendirilirken dinin kültür ve etnisite ile olan ilişkisi de göz ardı edilmemelidir.

Din (vahiy kaynaklı dinler), hem ortaya çıkışında hem de gelişiminde etkileşim içinde bulunduğu sosyo-kültürel yapıdan bağımsız değildir. Bu etkileşim sürecinde din, sosyo-kültürel yapıyı dönüştürdüğü gibi en azından yorumlanma biçimi itibariyle de dönüşüme açıktır: Her şeyden önce dini yorumlayacak olan bireylerin veya grupların kendi yetiştikleri sosyo-kültürel yapının yorum biçimini üzerlerinde taşıyor olmaları söz konusu karşılıklı etkinin en açık göstergesidir. Başka bir ifadeyle, hem kültürel gruplar hem de bireysel farklılıklar dinin anlaşılma ve yorumlanma biçimini etkilemektedir. Bauman'ın (2006: 30) tespitiyle, din ve sosyo-kültürel yapı arasındaki sınırlar, net olmaktan ziyade, aslında, bulanıktır. Özellikle kültürün anlam ağı olarak kimliğe bağlam oluşturmaya din-kültür ilişkisini ve din-etnisite ilişkisini açıklamayı da önemli kılmaktadır.

Kültür ve etnisite ile ilişkili olan dinin, bireysel, sosyal ve kolektif kimlik kategorileri ile ilişkilidir. Dinin kültürle içkin olması bu durumun en temel sebeplerinden biridir. Diğer bir sebep dinin kendi mensuplarına dünya görüşü kazandırarak dünyayı yorumlama imkanı sunması ve bununla birlikte günlük yaşamdan siyasete ve ekonomiye kadar sosyo-kültürel hayatın hemen hemen bütün alanlarına sinmiş olmasıdır. Dinin toplumsal ahlakın en temel yapı taşı olduğu da hesaba katıldığında içkin bir unsur olarak dinin bütün kimlik kategorileriyle ilişkili olduğu açıktır.

Sosyo-kültürel yapı ve kimlik ile olan ilişkisi çerçevesinde dinin yapısal, kültürel, anlam verme ve kimlik kazandırma gibi temel işlevlerinden bahsedilebilir. Bu çerçevede yapısal ve kültürel anlamda dinin bütünleşme, toplumsal istikrar ve sosyal kurumların meşrulaştırılması gibi olumlu işlevleri vardır: Din, değer yargılarını kutsallaştırarak hem toplumsal hem de bireysel yaşamın istikrarına önemli katkılar sağlamaktadır (Coşkun, 2003, 15–16). Öyle ki din sayesinde bireysel ve sosyal anlamda kaosa karşı direnme durumu kozmos algısına kadar uzanabilir.

Dinlerin kendi mensupları için bütünleştirici, diğerleri için çatışma aracı olarak işlev icra ettiğini söylemek mümkündür (Aydınalp, 2010, 196). Bu noktada şuda belirtilmelidir ki din, çatışmanın bizzat sebebi değildir. Din ve etnik kimlikler arasındaki kavgalar genelde sosyal ve siyasi dinamiklerin etkisi altında şekillenirken bu

arada din⁴⁵, çatışan tarafları birbirinden ayırabilmekte, çatışmanın meşruiyet kurgusunu tanımlamakta ve tamamlayabilmektedir (Aydıralp, 2010, 200). Başka bir ifadeyle, ekonomik ve siyasi yöndeki menfaat çatışmaları zaten söz konusu iken çatışmanın taraflarca önemli algılanma derecesine bağlı olarak din, kendi mensuplarını motive edici ve zaferi elde etmek için de çatışmayı meşrulaştırıcı bir malzeme olarak sahnede konum alabilir. Bunun tersi de geçerlidir. Bireysel ve sosyal yaşamda istikrarın esas olduğunu ve çatışmanın kaosa sebebiyet vereceği hesaba katıldığında din, “sabrettirici/yapıyı koruyucu” bir potansiyel olarak da işlev görebilir. Mesela; bazıları çatışmadan yana olmadıklarının gerekçesi olarak dini referansları dile getirirken diğer bazıları kendi içinde “bizi bu zamana kadar direnmekten alıkoyan ve sömürülmemize sebep olan temel etken dindir” anlayışını işleyebilmektedir. Bu anlamda din üzerindeki konumlanma biçimleri çeşitlilik arz etmektedir. Dolayısıyla konuyla ilgili olarak biz bu çalışmamızda Mahallemlerin dini algılama biçimleri ve bundan kaynaklı dinamikleri üzerinde de duracağız.

Anlam verme işlevine gelince bu noktada din, mensuplarına varoluşsal problemlere dönük cevaplar vererek bir anlam dünyası sunar (Coşkun, 2003, 15). Mensuplarına yaşamın gayesi; hak-hukuk, adalet-adaletsizlik; hastalık, direnme, sabırlı olma; aidiyet ve sosyal bağlara karşı sorumluluk; ölüm ve ötesi gibi temel olgulara yönelik bir dünya görüşü ve bir kozmos sunmaktadır. Dinin insan yaşamında ölüme ve sonrasına uzanan kuşatıcı anlamlandırma özelliğinden dolayı bir dünya görüşü ve yaşam felsefesi sunduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada dinler, en azından, dış dünyayı yorumlama, günlük hayat için bir rehber olma ve kimliğin tanımını yaparak kişiyi konumlandırma olmak üzere üç temel işlev icra etmektedirler (Yapıcı ve Yıldırım, 2003, 125).

Din, kimlik oluşumunda aidiyet duygusunu ve dayanışma dinamiklerini de güçlendirir (Taştan, 1996, 14). Değişimin hızlı yaşandığı günümüzde anlamlı bir yaşamın ve aidiyet duygusunun temel bir ihtiyaç olduğu hesaba katıldığında dinin kimlik serüveninde önemli bir rolü bulunmaktadır. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi kimlik nasıl ki kültür, etnik unsurlar ve sosyal konumlanma biçimleriyle ilgiliyse din de tüm bu unsurlarla etkileşim halinde ve hatta içkin olarak konumlanmaktadır. Bu anlamda dinin kimlikle olan ilişkisi hem dolaylı hem de doğrudan karşımıza

⁴⁵ Dinlerin kendi gelişimsel süreci hesaba katıldığında ise şu söylenebilir: “Dinler, ilk ortaya çıktıklarında dışlayıcı, gelişme evrelerinde kapsayıcı, bir kültüre ve medeniyete mal olduklarında ise daha çoğulcu olma eğilimine sahiptirler” (Aydıralp, 2010, 240).

çıkmaktadır. Özellikle dinin duygulara sirayet eden, dokunduğu unsurlara kuşatıcılık ve aşkınlık özelliği katan kutsallaştırıcı⁴⁶ özelliği hesaba katıldığında dinin kimlik ile olan ilişkisini anlamak ve değerlendirmek kaçınılmaz bir hal almaktadır.

Buraya kadar dinin sosyo-kültürel hayatın hemen hemen bütün alanlarına sirayet etmiş olduğu hususuna dikkat çekildi. Bununla birlikte dinin anlam verme, aidiyet duygusunu pekiştirme ve kutsallaştırma işlevlerinden dolayı bireysel, kültürel ve etnik kimlik olmak üzere bütün kimlik kategorileriyle ilişkili olduğu da ifade edildi. Buna dönük genel çerçevesini belirttiğimiz “din-kültür” ve “din-etnisite” ilişkisi ile “dini kimlik” konuları bir sonraki adımda daha yakın bir mesafeden değerlendirilecektir.

1.4.1. Anlamın Aşkınlık Kazanması: Kültür ve Din

Sosyal bilimlerde din, kaynağı itibarıyla iki perspektiften ele alınarak değerlendirilmektedir. Birincisi vahiy kaynaklı olarak bilinen dinler, diğeri antropolojik yaklaşımlarla ele alınan ve bir kültür sistemi olarak değerlendirilen kültür kaynaklı dinlerdir.

Kültür kaynaklı dinler, genellikle antropolojik yaklaşımlarla ele alınmıştır. Antropolojik yaklaşımlarda din, değerler, semboller, inanç ve davranışlardan oluşan, yaşanılan ve öğrenilen kültürel bir kompleks (Taştan, 1996, 12) ya da kültürel bir sistem olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede Geertz (2007:176), dinsel analizlerinde dinin kültürel boyutundan bahseder. Kültürü, sembollerle somutlaşan ve tarihsel olarak taşınan bir kavramlar sistemi, anlamlar örüntüsü ya da anlam ağları olarak değerlendiren Geertz, bu anlamın, kutsal semboller (din) aracılığıyla kültürel grupların birlikteliğini, değerlerini, adetlerini sentezleme işlevi gördüğünü belirtir. Kutsal semboller aracılığıyla kültürel anlamın organize edilmesi ve kültürel anlamın sembollerde yoğunlaşması, sembollerin kültürü devam ettirme işlevini de beraberinde getirmektedir. Burada din, kültür içinde konumlanarak ve neredeyse kültürle eş değer biçimde tanımlanmaktadır. Bu çerçevede Geertz’in (2010:112) tanımı ön plana çıkmaktadır:

⁴⁶ Mol, din-kimlik ilişkisi bağlamında, dini, kimliği kutsallaştıran bir faktör olarak ele alır. Mol’e göre kimlik, bütünleşme(kimlik)/farklılaşma(değişim) arasındaki diyalektik ilişkide, bütünleşme ile ilgili bir kavram olup, “kutsallaştırma” ile gerçeklik kazanmaktadır. Bu noktada kutsallaştırma, kutsalla din dışı arasındaki çatışmacı ilişkiyi aşarak tamamlayıcı bir fonksiyon gören dinamik bir kavram olarak kullanılmıştır (Taştan, 1996, 14).

Din, “1- bir simgeler sistemidir ki bu sistem; 2-insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süre devam eden ruh halleri ve güdülenmeleri tesis etmek üzere işler, 3- (bunu) genel bir var oluş düzeninin kavramlarını formüle ederek ve, 4) bu kavramları bir olgusalılık havasında 5) ruh halleri ve güdülenmelerin kendilerine özgü bir biçimde gerçekçi göründükleri (bir havada yapar)”. Geertz’in dini tanımında⁴⁷ öne çıkan iki unsurdan biri, dinin kendisinden kaynaklanan ve sembollerle somutlaşan anlam sistemi; diğeri bu sistemin toplumsal, yapısal ve psikolojik süreçlerle olan ilişkisidir (Şentürk, 2004, 77). Burada dinin bir simgeler sistemi olarak tanımlanması, kültürel anlam bütünlüğü içinde ve kültüre paralel ve hatta kültüre güdümlü bir konumda ele alınarak değerlendirilmektedir. Başka bir ifadeyle, organize edici kutsallıklar (aşkınlık) ve bu kutsallıklar arasında anlam kazanan günlük yaşam akışı, kültür içinde gerçekleşir; kültür bunların hepsini kapsar ve kuşatır. Bununla birlikte kültür, din sayesinde de varlığını devam ettirir.

Benzer yönde Berger (1993) de dini sistemin, toplum gibi insan aktivitesi tarafından üretildiği noktasına işaret eder. Onun yaklaşımında din, beşeri olarak inşa edilen sosyal gerçeklikteki anlamın kozmosa yansıtılma biçimidir. Bu yansıtma, kaynağını insanın kendi objektif ve subjektif gerçekliğini tekrar tekrar üretmesinden almaktadır. Bu noktada kutsallık, kültürün nesneleşmelerine atfedildiği gibi insanlar, ölümler, hayvanlar, dağlar, taşlar, ağaçlar gibi doğal varlıklara da atfedilebilir. İnsanlar tarafından diyalektik süreçte inşa edilen anlamın kozmosa doğru uzanmasının başka bir ifadesi, anlamın kendi nesnesini aşmasıdır. Bu çerçevede dinin, aşkınlılaştırma (kutsallaştırma) özelliğine sahip olduğunu veya aşkın konumlanmanın dinsel olduğunu söylemek mümkündür:

“Özü itibarıyla din, insan organizmasının mana alemi vasıtasıyla aşkınlılaştırma yeteneğinde odaklandığı görülür. Netice itibarıyla din, Durkheim’de olduğu gibi sadece toplumsal bir fenomen olarak kalmaz, aynı zamanda gerçekte antropolojik bir fenomen de olur. Böylece asıl itibarıyla beşeri olan her şey dini de olmuş olur. Beşeri düzlemde dini olmayan fenomen, yalnızca insanın hayvani tabiatında diğer hayvanlarla ortak olduğu biyolojik yapılarında yer alanlardan ibaret olur.” (Berger, 1993: 92)

Bu yaklaşımda din, antropolojik bir fenomen olarak değerlendirildiği gibi aynı zamanda insani boyutuyla da ön plana çıkmaktadır. İnsan, kendi biyolojik yapısını

⁴⁷ Geertz’in antropolojik din tanımlaması çeşitli tepkilere sebep olmuştur ki bunlardan en dikkati çeken eleştiriler Asad tarafından ortaya konmuştur. Asad, antropolojik yönden bir din tanımına ulaşma fikrini, modern dünyayı kuran belirli bir bilgi ve iktidar tarihine atfeder ve bu tanımlama uğraşının kendisini sorgular. Geniş bilgi için bkz. (Asad, 2015: 70–71).

anlam üzerinden aştığı için dini olmayan tek şeyin hayvanlarla ortak olunan biyolojik alan olduğu söylenebilir. Bu yönde insan, anlam ve din, birbiriyle ilintili olan olgulardır. Bu noktada anlamın nasıl oluştuğu önemlidir.

Luckmann (2003: 42-44), iki organizmanın karşılaşması sonucunda “ben” ve “anlamın” oluştuğunu vurgular. Bu ilk karşılaşmadan sonra artık karşılaşacak olanlar, biyolojik organizma değil kendisine hemcinslerinin gözüyle bakmaya başlayan “anlamlı” “ben”lerdir. Bu anlamlı benler, geçmiş, şimdi ve geleceğe dönük yaşamsal süreçlerinde kendilerini de “aşan” bir anlam dünyasını hesaba katarak yaşamlarını idame ettirirler. Benliğin bu süreçte kendi biyolojik doğasını aşması da dini olarak değerlendirilebilir. Luckmann ard arda gelen nesillerin “aşkın anlam-evreni” inşa edici faaliyetlerinin bir sonucu olarak oluşan anlam yapısını belirtmek için de dini bir işlev gören “dünya görüşü” kavramını kullanır.

Dini bir işlev gören “dünya görüşü”, insan organizmalarının biyolojik doğalarını aşarak kimlikler oluşturabileceği tarihsel bir bağlam sağlar. Bu çerçevede dünya görüşü, birey için hem içkin bir gerçekliktir hem de nesnel ve aşkın olarak tarihseldir. Dolayısıyla insan organizmalarının nesnel ve aşkın olan anlam evrenini içselleştirmek suretiyle toplumsallaşmaları da aslında, dini bir durumdur (Luckmann, 2003).

Luckmann’a (2003) göre “dünya görüşü”, toplumda farklı şekillerde ve derecelerde nesnelleştirilir ve farklı biçimlerde tezahür eder. Sosyo-kültürel yaşamda toplumsal olarak onaylanan anlamlı yönelim biçimleri, nesilden nesle aktarılan davranış şekilleri, jest-mimik vb. kalıplaşmış şekiller, dinin tezahür biçimlerine örnek olarak verilebilir. Anlamlı ahlaki-manevi değerler ve düşünceler de böyledir ve farklı sembollerle temsil edilirler. Bu durumun en aşağı düzeyinde gündelik hayat akışı içinde yer alan somut nesneler ve olayların tipleştirilmeleri yer alır. Mesela; ağaçlar, kayalar, dağlar, su, yeme-içme gibi rutin olarak gündelik tecrübeler sırasında uygulanan tipleştirmeler buna örnektir. Ceviz ağacının altında uyunmaz, gece tırnak kesilmez, ayakkabıyı ters çevirirsen misafir erken gider, erken uyumak insanı sağlıklı ve zengin kılar gibi tipleştirmeler, ahlaki bir takım değerlendirmeleri de içinde barındıran ve günlük yaşam akışı içinde bolca referans gösterilen tipleştirmelerdir. “Tüm bunlar, sosyal ve tarihsel bütünlere gönderme yapan yorumun daha üstün bir hale getirilmiş düzeyiyle ilişkilidir.”. Bundan hareketle şu söylenebilir ki gündelik hayatın rutinleri de ancak onu aşan anlam katmanlarına tabi olarak anlaşılabilirler. Dolayısıyla bir toplumun

anlam katmanlarını anlamadan o toplumun etnik ya da dini kimliğini anlamak da mümkün görünmemektedir.

İnsanların anlam sistemleri oluşturarak biyolojik doğalarını aşmaları neticesinde insanla ilgili neredeyse her şeyin (biyolojik doğayı aşan her şeyin) dini olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki insanla ilgili olan her şeyin dini olması, dini olan ile olmayan⁴⁸ arasında net bir ayırımın yapılamayacağı anlamına da gelmektedir (Inger ve Repstad, 2011:117). Bu çerçevede Luckmann'ın aşkınlık sürecine ilişkin din konusundaki değerlendirmeleri, beşeri dinin nasıl üretildiğine ve nesnel bir boyut kazandırıldığına iyi bir açıklama niteliğindedir. Başka bir ifadeyle, beşeri olan her şey aynı zamanda dinidir; kültür de dinden ayrı değildir.

Din konusundaki bu yaklaşımın evrensel dinler karşısındaki ifadesi, “Görünmeyen Din⁴⁹” olarak kavramsallaştırılmıştır. “Görünmeyen Din” kavramıyla ifade edilen bu yaklaşımın aşkınlık sürecine vurgusu, vahiy kaynaklı dinlerin kültürün içinde nasıl yoğrulduklarına ve yeniden üretildiklerine (ya da vahyin dejenerasyonuna) dair bir açıklama da getirir. Vahiy kaynaklı dinler, zaten aşkın olarak gelmektedir ve kendi aşkın anlamlarıyla birlikte öncesinde var olan aşkın süreç içinde anlamlandırılmaktadır. Bu konuya ilişkin bundan sonraki açıklamalarda “kültür” kavramını “görünmeyen din⁵⁰” kavramına eş değer olarak kullanmak üzere şu söylenebilir ki; “kültür insan üretimidir, “evrensel” (ilahî) din ise vahiyle başlar” (Sezen, 2004, 164). Her ikisinin ortak yönü sahip oldukları aşkınlık özelliğidir. İkisi arasındaki ilişkiyi Frithjof Schuon, şu şekilde açıklar: “Bir din doğuşunda, ilk andan itibaren insanları Allah'a bağlar, fakat ona (o aşamada) gelenek (kültür) adı verilemez. Dinin ilk tabilerinin üzerinden iki-üç nesil geçince din bir gelenek (kültür) halini alır.” Böylece diyalektik bir biçimde dinler, kültürleri, kültürler de dinleri etkileyerek birbiriyle içkin bir konum alırlar. Daha önce de ifade edildiği gibi vahiy ve kültürel kaynaklı din olgusunun her iki biçiminde de aşkınlık söz konusudur. Yer yer bu iki aşkınlık süreci birbirinin rengine veya cilasına bürünerek aşkınlığını devam ettirir.

⁴⁸ Mol'un din-kimlik ilişkisi üzerinden yaptığı değerlendirmelerde kullandığı kutsallaştırma kavramı da bu durumun başka bir ifadesidir. Geniş bilgi için bkz. (Taştan, 1996, 14).

⁴⁹ Hristiyanlığın görünen kurumlarla (kilise vb.) temsil edildiği hesaba kattıldığında “Görünmeyen Din” kavramının, kendi zihniyeti içinde, yerinde bir kavram olduğu söylenebilir.

⁵⁰ Görünmeyen din içinde bireyler, kendi kişisel kimliklerini ve kendi anlam sistemlerini oluştururlar. Bu yoruma dayalı olarak din, milli bayram kutlamaları, doğadaki deneyimler veya örneğin bir futbol maçı şeklindeki birliktelik deneyimleri gibi pek çok farklı alana da işaret edebilir (Inger ve Repstad, 2011: 117).

Dinlerin birbirinin rengine bürünmesi, birinin diğeriyle cıllanması sürecine antropolojide “kültürleşme” denilirken, bunun dinsel karşılığı “senkretizm⁵¹”dır. Senkretizm, farklı geleneklerin birbirini etkilemesi sonucu oluşan yeni kültürel yapıları, gelenekleri veya düşünce ekollerini ifade eden bir kavramdır (Gündüz 1998, 40). Bu anlamda senkretik unsurların anlaşılması etno-dini kimliğin anlaşılmasında hayati bir önem taşımaktadır. Özellikle Mahallemilerin de içinde yaşadığı bu coğrafyanın (özelde Güneydoğu, genelde Mezopotamya/Ortadoğu) “Çok Dinli ve Çok Dilli” olduğu hesaba katıldığında bu husus daha da önem kazanmaktadır. Nitekim bu coğrafyada kültürler ve/veya vahiy kaynaklı dinler, karşılıklı etkileşim sürecinde bir şekilde birbirinden etkilenmişlerdir.

Mezopotamya ve Ortadoğu’da “görünmeyen din”in üç ortak unsurundan bahsedilebilir: Vahiy kaynaklı üç dinin (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinin) ortak tarihsel evreni; bu üç dinin ortaya çıktığı coğrafyanın İslam öncesi Mezopotamya ve Pers dinleri; bu coğrafyada yer almış olan batini inanış ve pratikler (Su, 2009, 196). Çalışmamızın ilgili alanı olan bölgede İslam anlayışı veya Müslümanlar, genel anlamda Hristiyanlık biçimleriyle (Su, 2009, 202) özel anlamda Süryani Kadim Ortodoks Hristiyanlık biçimiyle çok uzun süre birlikte yaşama deneyimi geçirmiştir. Nitekim Mahallemiler örneğinde olduğu gibi Müslümanlık sürekli olarak Hristiyanlar ile iç içe olmuştur. Bu durum da Müslümanlığa ve özelde de Mahallemilerin dini yaşamına senkretizimden oluşan özel bir renk vermiştir.

Antropolojik olarak senkretizm, kültürler arası teması gerektirir. Bu temas ya sınırlarda doğal bir etkileşim süreciyle veya göç ve fetihler neticesinde ya da birden çok din arasında bir sentez oluşturmaya dönük irade sergileyen bir iktidar (iskan politikaları vb.) neticesinde vuku bulabilir (Su, 2009, 56). Bu anlamda senkretizmin oluşumunu, analitik olarak, üç grupta değerlendirmek mümkündür: 1- Sosyal, kültürel ve ekonomik düzeylerde farklı kültürel gruplar arası oluşan doğal etkileşimler. 2- Hakim kültürün zayıf kültürleri asimile etmesi sonucu oluşan “dejenerasyonlar”. 3- İhtida (din

⁵¹ Dinsel etkileşim süreçleriyle ilgili bir kavram olan senkretizm, “Türkçede bağdaştırmacılık olarak karşılanmakta ve farklı yaklaşımlara göre değişen anlamlar kazanmaktadır.” Genel olarak farklı kültürlerle ait bir takım sembol, söylem veya kültürün yeni bir kültür potasında eritilip yeni bir alması oluşturması anlamına gelmektedir. Antropolojik bakış açısından senkretizmin, kültürel tanımlamalardaki “kültürleşme” kavramının dinsel alandaki karşılığı olduğu söylenebilir. “Kültürleşme, iki ya da daha çok sayıdaki kültür grubunun aşağı yukarı sürekli etkileşimi ve ilişkisi sonucunda gruplardan birinin ötekine ait kültürel öğeleri kabul etmesi ve ortaya yeni bir kültür bileşiminin çıkması süreci olarak tanımlanabilir” (Su, 2009, 50; Güvenç, 1994, 126).

değiştirme) sonucu eski ve yeni inançlara ait birbirine benzer unsurların birbirinin rengine bürünerek gerçekleşen kaynaşmalar (Gündüz, 1998, 40–41).

Senkretik süreç, vazgeçilmez olarak kültürlerin kaynaşmasını gerektirdiği gibi araçsallık ve dayanışma yaklaşımı üzerinden değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılabilir ve açıklanabilecek bir durumdur. Birinci durumda (araçsallık) din, şifa, mutluluk, refah gibi pragmatik amaçların gerçekleştirilmesi için kullanılan manevi kaynaklar kümesidir. Bu noktada inanç sınırları belirsizdir ve farklı din ve inançlardan karşılıklı birbirlerinin yerine geçen uygulamalar söz konusudur. Bir zamanlar Mahallelerinde yaygın biçimde kutlanan ve sonrasında “Hristiyanlık geleneğidir” diye terk edilen Cım’ıt el-Meryem, Basımbar gibi mevsimsel bayramlar veya bir Yezidinin Müslüman bir Şeyhin yanına gelerek şifa reçetesi talep etmesi buna örnek olarak verilebilir. İkinci durum olan dayanışma, farklı etno-dini grupların türbeler, ziyaretler ve mevsimsel bayramlar gibi ortak kültürlerin merkezinde oluşan dini pratikler etrafında bir araya gelmesi yoluyla oluşur. Bu etkileşim süreci açısından şu belirtilmelidir ki; istikrar dönemlerinde kültürler arası sınırlar gevşerken sosyo-kültürel etkileşimler de artmaktadır. Bundan hareketle senkretik unsurların istikrar ve huzur dönemlerine bağlı olarak geliştiği de söylenebilir⁵² (Su, 2009, 197). Ebruli kültürdeki ilişkilerin etnisizmi barındırmaması da istikrarlı dengenin bir ifadesidir.

Senkretizm, kültürel mozaikten farklı bir durumdur. Herkowitz (Su, 2009, 56), senkretizmi “kültürleşmeci süreklilik” olarak değerlendirerek, Fay’ın (2005: 59) “benlik” üzerindeki atom parçacıkları merkezinde yaptığı değerlendirmeleri anımsatacak biçimde, elementlerin kimyasal tepkimeleri gibi bir değişim süreci olduğuna işaret eder. Bu anlamda senkretizm karşılıklı adaptasyon sürecidir. Kültürel mozaik ise farklı unsurların belli bir uyum dahilindeki yan-yanalılık durumudur. Burada bir kaynaşmadan ziyade bir parçalanma potansiyeli söz konusudur.

Bu coğrafyadaki uzun tarihi birliktelik neticesinde oluşan sosyo-kültürel ve dini senkretik yapı, ebruli kültür alanında, varlığını son zamanlara kadar devam ettirmiştir. Günümüzde kültürel ve etnik unsurların yeniden üretilerek kimlik politikalarına malzeme olması, ebruli kültürü mozaikliğe doğru sürükleyen bir değişimi de beraberinde getirebilir. Ebruli kültür içindeki konumlanma, kendi içinde etnisizmi

⁵² Anadolu, Ortadoğu ve Mezopotamya toplumları dinsel ve etnik bakımdan, heterojen bir yapı sergilemektedirler. Bu coğrafyalarda kurulan İslam devletleri herhangi bir etnik kimlikten ziyade hanedan kimliğiyle temsil edilmiştir. Bu anlamda Abbasiler’den Osmanlı’ya kadar devlet iktidarının çokkültürlülüğü koruduğu söylenebilir. Geniş bir değerlendirme için bkz. (Su, 2009, 199-200).

veya ötekileştirmeyi barındırmayan, ama buna karşılık etkileşimin doğal seyri içinde oluşan etnomerkezcilik tanımlamaları da ihata eden ve kabul görmüş bu tanımlamalarla ilişkileri “istikrarlı/sürdürülebilir” bir biçimde sürdüren bir konumlanma biçimi olarak tanımlanabilir. Kimlik politikaları sürecinde Mahallemilerin etik ve dini açıdan hangi yönde konumlandıklarını anlamak ve açıklamaya çalışmak önemlidir. Bu yönde senkretik unsurların anlaşılması da vazgeçilmezdir.

1.4.2. Kimlik Aracı Olarak Din: Din ve Etnisite

Din, mensuplarına bir dünya görüşü kazandırarak onlara yaşamı ve kozmosu yorumlama imkanı sunmakta ve kültürle diyalektik bir ilişki kurmaktadır. Bundan dolayı dinin bütün kimlik çeşitleriyle içkin ve ilgili olduğu vurgulandı. Din, en genel haliyle, bir pusula gibi mensupları için yön belirlemede kibleyi gösteren bir nitelik taşımakla birlikte aynı zamanda bir “sektant”⁵³ işlevi de görmektedir (Bauman, 2006: 80). Bu anlamda dinin mensupları konum değiştirdikçe ön plana çıkan dinsel inanç ve eylemler, bunların yorumlanma biçimleri ve şiddeti de bağlamlara uygun bir şekilde değişecektir. Dinin işaret ettiği durumlar mensuplarının göreceli zaman ve mekanına göre anlam kazanacaktır. Din ve etnisite ilişkisi de bu görecelik durumuna bağlı olarak değişmekte ve şekillenmektedir.

Kimlik açısından hem din hem de etnisite aidiyet kategorilerine atfedilen kavramlardır (Taştan, 1996, 21). İkisi de mensuplarına bir dünya görüşü ve aidiyet duygusu sunarlar. Din, inançlar ve değerlerle etnik grupların oluşumuna bir “aşkınlık” katarak birleştirici ve dayanıklı bir işlev görür. Başka bir ifadeyle, dinin etnik kimliğin temelinde yer alan duygusal bağlarla “aşkın akrabalık” hissini pekiştirdiğini söylemek mümkündür (Taştan, 1992, 229). Aile, boy veya kabile gibi soy bağı özellikleriyle birbirine bağlanmış aynı “ethnie” mensuplarının dinsel birlikteliği özellikle geleneksel toplumlarda söz konusu olan bir grup özelliğidir. Sosyoloji literatüründe “doğal dini” gruplar diye tanımlanan bu yapılarda, topluluğun varlığı, din ile anlam kazanmaktadır. Burada din⁵⁴, “ethnie”yi düzenler ve korur (Subaşı, 2014, 113; Akyüz ve Çapcıoğlu, 2012, 513). Dini ve etnik sınırların birbiriyle örtüştüğü veya birbirine yakın olduğu

⁵³ Sekstant, yerküre üzerinde bulunulan yerin enlemini belirlemek amacıyla, bir gök cismiyle ufuk düzlemi arasındaki açısal mesafeyi ölçmekte kullanılan optik seyir cihazıdır.

⁵⁴ Konu bütünlüğünü korumak açısından bu noktada kültür kaynaklı din ile vahiy kaynaklı din ayırımı yapılmamıştır. Özellikle kültür kaynaklı yapılardaki dinsellik (aşkınlık) vurgusuna bir önceki konuda yer verildiği için burada tekrar edilmemiştir.

durumlarda din, etnik kimliğin sürekliliği ve mobilizasyonunda önemli bir unsurdur (Fawcett, 2000, 9–10). Bu noktada “ethnie”de korunmaya çalışılan mevcut birliktelik, din üzerinden pekiştirilir ve desteklenir.

“Ethnie” ile birlikte dinin mobilize ve pekiştirme özelliğinin ortaya çıkmasında dinin üç tezahür biçiminden bahsedilebilir (Smith, 2002: 61–63):

1- “Ethnie”nin doğuş mitleri ile yaratılış hakkındaki dinsel inançları ve varoluştaki yerleri arasındaki yakın ilişki biçiminin ortaya çıkması. “Biz” yeryüzünün ilk topluluklarını kuranlar” vurgusunun dinsel inançlarla pekiştirilmesi bu duruma örnek verilebilir.

2- Dinsel mezheplerin (veya dinsel grupların) yükselişiyle etno-dinsel topluluk için verimli bir alanın oluşması ve bu yönde etno-dinsel topluluğun sürekliliğini ve gücünü artırması. Bu durumda din, dini meşrulaştırmalar sayesinde geleneksel davranışı koruyarak davranış güvenliği için destek olur.

3- Dinin kurumsallaşmasıyla beraber etnik mitlerin ve sembollerin yayılma imkanı bulması. Mesela; İslam fetihlerinden önce, bu bölgede Hristiyanlığın hakim olması mevcut diğer etnik grupların arasında Hristiyanlığa ait sembollerin de yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Mahallemilerde olduğu gibi bu sembolik unsurlar, İslam fetihlerinden sonra da kendini korumuştur. Bu süreç, “ebruli” etkileşimlerin bir sonucu olarak senkretik olgular ve/veya kültürleşme diye açıklanan durumla da ilişkilidir. Bununla birlikte şu da ifade edilmelidir ki aynı dine, “ethnie”ye veya kültüre mensubiyet sayesinde farklı kültürlerle karşılaşma neticesinde din, bir kimlik fonksiyonu olarak toplumsal sınır ve tanımlamaları da netleştirir (Kehrer, 2007: 32). Kimliğe dönük sınırların oluşması ve sınırların belirtilmesi, din üzerinden olabileceği gibi etnik bir isim üzerinden de söz konusu olabilir. Başka bir ifadeyle, ihtida (İslam dinine) hareketlenmeleri yeni mensubiyetin etnik isim üzerinden ifadesine sebep olabilir. Örneğin, bu coğrafyada, Süryani ve Mahallemiler hesaba katıldığında, Mahallemi olmak, aslında, Müslüman olmaya eş değerdir.

1.4.3. Kimlik Olarak Din: Dini Gruplar

Din, sosyo-kültürel yapıyı korumakla birlikte aynı zamanda dini sınırlar arasındaki çatışmalarda da kitleleri hareketlendiren kuvvetli bir meşrulaştırma aracıdır. Bu yönde birbirlerine yakın coğrafyalarda yaşayan farklı din mensupları arasında zaten var olan siyasi ve ekonomik gibi farklı sebeplerle söz konusu olan çatışmalar, dinin

hareket ettirici işlevi ile yeniden ortaya çıkabilir. Bahsedilen konumlanma biçimleri aynı dine mensup olan “salt dini” gruplar için de söz konusudur. Bu gruplar, ortak dini temalar, aidiyet, söylem ve hedefler ile ön plana çıkarlar (Subaşı, 2014, 114). Bu yönüyle dini gruplar arasındaki etkileşim, grup içi ve grup dışı etkileşimlere ve konumlanmalara dönük anlatılan hususlarla aynıdır. Başka bir ifadeyle, dini gruplar da diğerlerinden farklılaşan kendilerine özgü kimlikleriyle ortaya çıkarlar ve bununla birlikte mensuplarına hem eylem planında hem de manevi tatmin yönünde bir kimlik algısı sunarak kurduklarını korumak isterler.

Dinin kendi kaynaklarının veya işaret ettiği referansların bilince yükselmesiyle oluşan dini kimliğin taşıyıcısı olan dini gruplar (salt dini gruplar), çeşitli sebeplerle modern ve geç-modern toplumlarda daha yaygın olarak görülmektedirler. Bunun sebeplerinden biri, sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasi yapının hızlı bir şekilde değişmesidir. Diğer bir sebep de dini tecrübenin fert veya grup çapında çeşitlenmesidir (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2012, 515). Küreselleşme sürecinde üst dini kimliklerin zayıflaması⁵⁵ da diğer bir etken olarak zikredilebilir. Bu noktada üst dini kimliklerin zayıflaması alt-dini kimliklerin oluşmasını ve güçlenmesini de beraberinde getirmektedir (Yapıcı ve Yıldırım, 2003, 134). Bu çerçevede alt-dini kimlikler, aynı din çatısı altında, fakat kendini ayırtıran dini organizmalar şeklinde ortaya çıkmaktadır (Subaşı, 2014, 113).

Salt dini gruplar, farklı siyasi, itikadi ve ibadet anlayışlarından dolayı mezhep ve fırka gibi büyük akımlar şeklinde de ortaya çıkabilirler. Bununla birlikte büyük akımların yaygın olduğu coğrafya ve toplumlarda, dini yaşanırılık (dindarlık) ve birliktelik kalitesini arttırmaya dönük cemaatler veya organizasyonlar şeklinde de ortaya çıkabilirler. Tarihi süreç göz önünde bulundurulduğunda Mahallemiler, tepkisel ve kabileci nitelikteki Haricilikten gelenekçi muhafazakar olan dört mezhebe⁵⁶ varıncaya kadar farklı dini yapılanmalara ve günümüz itibarıyla de kendi içinde farklı dini gruplara konu olmuşlardır.

⁵⁵ Leger, çağdaş toplumlarda dinin dönüşümünün esası olarak gördüğü “kültürel hafıza kaybı” olgusunu inceler. Bu çerçevede Leger, geleneksel kurumların parçalanmasının, geniş aile ve bölgesel dini cemaat yaşamının ilgili ritüellerinin bozulmasının neticesi olarak kolektif hafızanın da zarar gördüğünü vurgular (Guest, 2012: 98).

⁵⁶ Temsil ettikleri din anlayışları bakımından, dini gruplar üzerinde yapılan diğer bir tasnif de şöyledir: “Tepkisel-kabileci” (Hariciler ve kısmen Vehhabiler), “akılcı-hadari” (Mürce, Rey taraftarları, Mutezile, Maturidiler), “gelenekçi-muhafazakar” (hadis taraftarları, Selefiler, Şafilik, Malikilik, Hanbelilik), “politik-karizmatik liderci” (oniki İmam Şiası, Zeydilik, Dürzilik, Nusayrilik, Kadıyanilik, Bahailik) ve “inzivacı-keşifçi” (Zahidler, Sufiler, Tarikatlar, Alevilik-Bektaşilik, Nakşibendilik vd.) (Çelik, 2013, 284).

Dini grupların dini daha iyi anlamak ve yaşamak için sergiledikleri fikri tartışmalar neticesinde onların ana damardan farklılaşarak oluşmalarını Çelik'in (2013, 282–284) tasnifi hesaba katılarak, şu başlıklar altında değerlendirilebilir:

1- İnanç-teori ile ilgili tartışmalar: Dini grupların ana damardan farklılaşarak ortaya çıkmasının temel sebeplerinden biri inanç esasları etrafında oluşan tartışma ve görüş ayrılıklarıdır. Bu noktada yaratıcının sıfat ve özellikleri, kader, irade, ahiret, berzah, ölüm, peygamberlik, ceza, melekler, kitaplar vb. konular etrafındaki fikir ayrılıkları belirleyici olmaktadır (Çelik, 2013, 282). Bu yönde yapılan itirazlar, genel kabul gören dini yaklaşımların temel kaynaklara uygunluğunun tartışılması yönünde söz konusu olmaktadır (Akyüz ve Çapçioğlu, 2012, 519). Bu itirazlar, dine sonradan yapılan ilaveleri temizlemek amacıyla onu ilk haline getirmeyi amaçlamaktadır (Fraye, 1964: 60). Mahallemilerde ve genel olarak Türkiye'de bu gibi tartışmaların yoğunluğu rahatlıkla farkedilebilecek derecededir. Özellikle son zamanlarda yaratanın özellikleri ve sıfatları konusunda Mahallemilerin arasında kendini gösteren tartışmaların hissedilir derecede olduğunu söylemek mümkündür. Mahallemiler özelinde işaret edilen bu durum, ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde değerlendirilecektir.

2- Dini pratikler ve ibadetlerle ilgili tartışmalar: Dini grupların ortaya çıkmasında etkili olan sebeplerden biri de dini pratikler ve ibadetler üzerinde yapılan tartışmalar neticesinde ortaya çıkan görüş ve uygulama farklılıklarıdır. Farklı kültürlerle karşılaşma ve etkileşim neticesinde temel kaynaklar üzerindeki yorum farklılıklarının bunda etkili olduğu söylenebilir (Çelik, 2013, 283). Bu yöndeki oluşumlar, din kurucusunun (peygamberin) yaşadığı dönemdeki orijinalliğinin bir talebi niteliğinde ortaya çıkmaktadır (Fraye, 1964: 60).

3- Dini kurum ve organizasyonla ilgili ortaya çıkan tartışmalar: Dini grupların oluşumundaki etkenlerden biri de dini kurum ve organizasyonlar üzerine yapılan tartışmalardır. Öyle ki Wach, dinlerin içindeki en şiddetli mücadelelerin ve din içindeki grup farklılıklarının, organizasyon konusundaki ihtilaflardan kaynaklandığını belirtmektedir. Bu anlamda ortaya çıkan dinsel kurum ve organizasyon biçimlerinin din dışı olarak telakki edilmesi eğilimi de ön plana çıkabilmektedir (Akyüz ve Çapçioğlu, 2012, 519).

4- Kültürel karşılaşma ve ahlaki yaşantılar ile ilgili tartışmalar: Farklı kültürler ve bu kültürlerin sosyal norm ve ahlaki yorumlarıyla karşılaşma ve etkileşim neticesinde geleneksel dini uygulamalarda bir takım ihmaller veya beklenmedik

değişimler söz konusu olabilmektedir. Bu durum din mensuplarınca taviz veya yozlaşma olarak algılanabilmekte, çeşitli itiraz ve tartışmalara sebep olmaktadır (Çelik, 2013, 284). Bu yöndeki itiraz ve tartışmalar genelde dini prensiplerin yok olma kaygısından kaynaklanmaktadır (Fruyer, 1964: 60). Bundan dolayı da süreç içinde dini prensiplere daha sıkı bir şekilde tutunma amacı ön plana çıkmaktadır. Konuyla ilgili olarak Mahallemlerin önceki zamanlara dayanan kültürleşme nedeniyle oluşan senkretik unsurların sonradan gelişen dini bilinç üzerinden “hurafe” olarak yorumlanması ve neticede geleneksel bir takım uygulamalara mesafe konması buna örnek olarak verilebilir.

Dini grupların sosyo-kültürel yaşamdaki konumlanma biçimlerinin hem dini kimlik olarak hem de dinin diğer kimlik çeşitleriyle ilişkisi itibariyle son derecede önemli ve etkilidir. Nihayetinde dini grupların sosyo-kültürel yaşamın her aşamasında kayda değer bir yer işgal etmeleri bunun en büyük göstergelerinden biridir. Bu çerçevede dinin ve dini grupların konumlanma biçiminin anlaşılması, sosyo-kültürel yaşamın anlaşılmasına katkı sunacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

KÖKEN TARTIŞMALARI VE TARİHİ ARKA PLAN

2.1. Mahallemilerle İlgili Yapılan Bazı Tartışmalar

Mahallemiler, son zamanlardaki sosyo-politik gelişmeler neticesinde tartışma konusu olmuşlardır. Çeşitli veriler üzerinden yapılan bu tartışmalar hem çevre etno-dini unsurlar tarafından hem de kendi içlerinde devam etmektedir. Mahallemiler hakkında yapılan tartışmalar, Mahallemilerin de içinde yaşadığı coğrafyanın siyasi ve sosyo-kültürel hareketliliği ile doğrudan ilişkilidir. Nihayetinde el-Cezire diye bilinen bu coğrafya, beyliklerden, devletlerden ve milattan önceye kadar uzanan imparatorluklardan izler taşımaktadır. Yine bu bölge, uzun tarihi geçmişe sahip olan farklı etno-dini ve kültürel unsurlara da sahne olmuştur. Bu unsurlardan ağırlıklı olarak Asuri-Arami, Arap, Kürt ve Türk etnik unsurları ön plana çıkmaktadır ki Mahallemiler üzerinde yapılan etno-dini tartışmaların da bu unsurlardan hareketle yürütüldüğü rahatlıkla görülmektedir. Genel anlamda Mahallemiler hakkında yapılan tartışmaların hem Mahallemilerin kadim ve hareketli tarihi sürece sahip bir coğrafyada yaşıyor olmalarından hem de güncel bir takım sosyo-politik kaygılardan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Tartışmalarda ön plana çıkan hususlardan biri bütünü hesaba katmak yerine indirgemeci yaklaşımların sergilenmesidir. Sadece isim benzerliğinden hareketle Mahallemiler için köken iddiasında bulunmak ya da tarihin hareketli ve kompleks dinamikleri sürecinde Mahallemilerin de içinde bulunduğu aşiret konfederasyonundan hareketle tanımlamalar yapmak bu indirgemeciliğe örnek olarak verilebilir ki bu tarz yaklaşımlar, bir takım sapmaları da beraberinde getirmektedir. Buna rağmen parçacı ve indirgemeci yaklaşımların da neye karşılık geldiğini de göz önünde bulundurmamız gerekir ki ilgili riskler ve yanılgılar en aza düşürülebilsin.

Mahallemilerle ilgili yapılan tartışmalar genel olarak onların ismi, dili, etnik kökeni ve dini üzerinden yapılmaktadır. Dört başlık altında toplanan bu kategorik başlıkların aslında kesin çizgilerle birbirinden ayrı olmadığı, her birinin diğerleriyle ilişkili olduğu söylenmelidir. Dört başlık altında göz önünde bulundurularak değerlendirilecek olan tartışmalar şöyledir:

2.1.1. İsim Üzerinden Yapılan Tartışmalar

Etnik bir unsur niteliğindeki bir topluluğun kendini nasıl tanımladığı ve isimlendirdiği birinci dereceden önemli olduğu gibi çevre tarafından da nasıl tanımlandığı hususu göz ardı edilmemelidir. Mahallemiler, kendi isimlerini kullanırlarken “Imhellemiyye” -“M(u)hellemiyye” (المحلمية) - telaffuzunu kullanmaktadırlar. Bununla birlikte yaşadıkları köylerin bulunduğu bölge için “Bekhit⁵⁷ lı-Mhellemiyye” tabirini kullanırlarken yaşadıkları köy topluluklarına işaret etmek için de “İzyağ’ıl-Mhellemiyye” (Mahallemi köyleri) demektedirler. “Mhellemiyye” isminin çevrede yaşayan Kürtler tarafından telaffuz biçimi ise “M(a)halmi” şeklindedir ki bu telaffuz, ağız yapıları gereği Kürtler arasında yaygınlık kazanmıştır. Süryaniler ise “Mhalmoye” (Mhalmiler) telaffuzunu kullanırlar (Çetin, 2007, 65). Mahallemiler hakkında ülkemizde yapılan ilk araştırmalarda genellikle “Mahalmi” telaffuzuna yer verilirken sonraları bu isim Mahallemi, Muhallemi, Mihallemi/Mihellemi, vb. şekillerde çeşitlilik göstermiştir. Bu çalışmada ise kendi isimlerini zikrederken isme yükledikleri anlama uzak durmaması, Türkçe telaffuz ve kullanımına da uygun olması sebebiyle “Mahallemi(ler)” ismi tercih edilmiştir. Bulgular kısmında da açıklayıcı bir şekilde yer vereceğimiz gibi Mahallemiler, kendi isimlerini kullanırlarken genellikle kendi içlerindeki çokluk veya çeşitliliği vurgulayarak “yüz mahalle/yer/çadır/kişi/ordugah” ya da “yüz kişinin/ailenin/çadırın yeri/mahallesi” anlamında telaffuz etmektedirler. Her ne kadar bu anlam tartışmalı olsa da normal yaşam akışı içinde Mahallemilerin isme yükledikleri anlam hâla bu doğrultuda olduğu için bu çalışmada da “Mahallemiler” kullanımı tercih edilmiştir.

Mahallemilerin isimlerinden hareketle ortaya atılan etnik kökene ilişkin tartışmaların başında Beni Hilal kabilesinin buraya gelip yerleştikten sonra çevredeki Süryani, Keldani, Yezidi ve Kürtler tarafından “yüz kişinin mahalli/yeri” anlamında

⁵⁷ “Bekhe” kelimesi, büyük bir alan içinde ayırte edilen daha küçük bir alan için kullanılır. Burda da bölge anlamında kullanılmaktadır.

Süryanice “Mhalmoye”, Arapçada ise “Muhallemiyye” olarak isimlendirildiklerini ifade eden görüştür (Çetin, 2007, 63). Bu arada “oye” ifadesinin Süryanicede çoğul takısı olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda “Mhalmoye”nin “Mhalmiler” anlamına geldiğini belirtelim.⁵⁸

İsimden hareketle yapılan değerlendirmelerden biri de kelime benzerliği üzerinden çok zayıf bir iddia olarak A. Tan’ın (2011, 251) çalışmasında ileri sürülen görüştür. Bu iddiaya göre Mahallemi ismi, İslam fetihlerinden önce Bizans ve Fars İmparatorlukları arasında kurulan Arap Lahmi devletinin isminden gelmektedir. Bu yaklaşım, Mahallemi isminin “Mahal Lahmiyye” (Lahmilerin mahalli/yeri) terkiibinden geldiğini iddia eder ki kelime benzerliği üzerinden ortaya konulan bu görüşün kayda değer dayanaklara sahip olduğu söylenemez. Nitekim Lahm (الخميون) kelimesiyle “Mhellemiyye” (المحلمية) kelimesinin türetildiği kök, zaten birbirinden farklıdır (Kapar, 2003; Demircan, 2012).

İsim üzerinden yapılan değerlendirmelerden biri Abdulkadir Osman’ın ve Hasan İsmail’in (2010:132–133) ileri sürdüğü iddiadır. Bu iddiaya göre Mahallemi/Mhellemiyye ismi, aslında, büyük bir Arap kabilesi olan ve bölgenin tarihi sürecinde sıkça ismi geçen Bekir b. Vail’in Şeyban koluna mensup olan Muhallam b. Zühl’den gelmektedir. Dolayısıyla “Mahallemi” ismi üzerinden ileri sürülen “yüz yer/mahalle” olgusu, tarihi süreçte yaşanan köken bilincinin kaybolmasından kaynaklanmaktadır. Bunlara göre bu ismin doğru kullanımı esasında Muhallam’e nispetle “Muhallemiye” şeklindedir. Bu noktada Mahallemiler, “Mhellemiyye” şeklindeki telaffuz biçimini günümüzde anlam olarak farklı içerikle vurgulamaktadırlar. Osman ve İsmail’e göre Muhallam⁵⁹ kelimesinin tekil kullanımı “Muhallemi” iken; bir grubun, Muhallam’e nispeti “Muhallemiyye” ya da bazı tarih kaynaklarında geçtiği gibi “Benu Muhallam (Muhallam oğulları) veya “Alu Muhallam” şeklindedir. Kendilerinin de Arap olduklarını söyleyen Mahallemiler, son zamanlarda Osman ve İsmail’in bu yöndeki görüşlerini kabul etmeye yönelik eğilim göstermektedirler. Bu iddiaya yapılan

⁵⁸ Konuyla ilgili Asuri-Arami merkezli iddialar, ileride ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmektedir.

⁵⁹ Muhallam (Muhallim) kelimesi hakkında çeşitli fikirler ortaya konmuştur. Bunlardan en yaygın olanları şunlardır: 1-Yemame ve Bahreyn’de olan pınar/nehir ismidir. 2-İki kabile ismidir: Benu Muhallim ve Benu Hilme 3-Beni Şeybanilerin Muhallam adlı pınarlarıdır. Bu pınarın suyu sürekli taşar ve birçok köyü sulardı. Kendi kaynağında sıcak olup, soğuduğunda tatlılaşan bir özelliğe sahipti. Bundan dolayı da bu pınar ismi, birçok Arap şiirine de konu olduğu gibi Araplar da çocuklarına bu yönde pınarın ismini verirlerdi. Etimolojik yönden geniş bir tetkik için bkz. (Orhan, 2015, 48–52). Hâmevî’ye göre bu kelime “h-l-m” sözcüğünden türemiş olup başkasına hoşgörü ya da “hilm”i öğreten kişi anlamındadır (Hâmevî, 1977, IV/179).

itirazların başında “Mhellemiyye” isminin Muhalllem b. Zühl’den çoğalan homojen bir soy/aile birliğini temsil etmediği ve tek bir kabileden ziyade birden fazla kabile unsurunun söz konusu olduğu yönündedir.

Mahallemiler hakkında isim üzerinden yapılan tartışmalar bunlarla sınırlı değildir. Bu yöndeki diğer iddialar, etnik köken hakkında ileri sürülen görüşlerle birlikte değerlendirilmektedir.

2.1.2. Dil Üzerinden Yapılan Tartışmalar

Mahallemilerle ilgili yapılan tartışmaların bir kısmı onların konuştuğu dil üzerinden yapılmaktadır. Dil üzerinden Mahallemilerin etnik kökeni hakkında bir takım iddialar da ileri sürülmektedir. Şüphesiz Mahallemilerin Arapça konuştukları hususu itiraz konusu olmadığı gibi Mahallemiler de bu durumu ısrarla ifade etmekte ve kendilerinin Arap olduklarını vurgulamaktadırlar. Mahallemiler, yaşadıkları coğrafya itibariyle yüzyıllardan beri farklı etnik ve dil unsurlarıyla bir arada yaşamaktadırlar. Bundan dolayı da kullandıkları dilin içinde Kürtçe, Süryanice ve Türkçe gibi unsurlar da yer almaktadır ki Mezopotamya’da yaşayan Arapların bu anlamda duruluklarını kaybettikleri araştırmacılarca da ifade edilmektedir. Fakat bu durum, onların Arapça konuşmadıkları ve onların Arap kökenli olmadıkları anlamını taşımamaktadır. Aksine yapılan araştırmalara göre Tur Abdin bölgesinde konuşulan Arapça, Musul bölgesinde konuşulan Arapçaya çok yakındır ve aynı zamanda fasih Arapçaya en yakın lehçelerden biridir (Streck, 1988:101; İsmail ve Osman, 2004 308; Abdülhadioğlu, 2012, 791).

Mahallemilerin konuştuğu dil hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Konuşulan dilin fasih Arapçaya yakınlığı İsviçreli Albert Socin (1844–1899), Alman G. Bergstrasser (1886–1933) ve Hans J. Sasse ile Romanyalı George Grigore gibi birçok şarkiyatçının ilgisini çekmiştir (Abdülhadioğlu, 2012, 791). 1882 yılında Albert Socin, “Der Arabische Dialekt von Mossul und Mardin” (Musul ve Mardin Arap Lehçesi) adı altında bir makale yayınlar. Bunun dışında İngiliz Sir Mark Sykes (1879–1919), bölge ile ilgili izlenimlerini aktarırken burada konuşulan Arapça lehçesi ile ilgili “Buradaki Muhalllemiler garip bir Arapça konuşuyorlar.” diyerek konuşulan lehçenin diğer ülkelerde konuşulan lehçeden farklı olduğuna işaret etmektedir (Osman, 2009,128; Abdülhadioğlu, 2012, 792). 1964 yılında Haim Blanc (1964), Arap lehçeleri üzerinde yaptığı araştırmada, Qaf harfini telaffuz eden ve telaffuz etmeyenler ayırımından

hareketle Mardin yöre lehçesini Qaf harfini telaffuz edenler (yani Qultu/Kıltu lehçesi) grubunda değerlendirir (Budak, 2012, 381). Jastrow (2005) da Aramiceyi araştırma kaygısı ile Blanc'ın araştırmasını devam ettirir ve Anadolu Arapçası alt-başlığıyla “Glossar zu Kinderib” (Kinderip-Söğütlü köyü-Sözlüğü) adlı bir çalışma ortaya koyar. Budak'ın da (2012, 381) vurguladığı gibi Jastrow, aslında, Mahallemilerin konuştuğu dilin Süryanice veya Aramice olma ihtimalini araştırmış, fakat aradaki farkların fazlalığı bu düşüncesini olgunlaştırmasına mani olmuştur.

Dil üzerinden Mahallemiler hakkında ortaya atılan iddiaların başında da Jastrow'un kaygısına paralel olarak Mahallemilerin Asuri-Arami yönünde Süryani kökenli olduklarına dair ileri sürülen iddialardır. Bu çerçevede Mahallemilerin aslında Arami kökenli oldukları, daha önceden Süryanice konuştukları ve Müslüman olduktan sonra da Süryaniceyi hızlı bir şekilde terk edip din dili olan Arapçayı öğrenmeye başladıkları ileri sürülmektedir (Osman ve İsmail, 2010: 175–176). Bu iddiaya yapılan çeşitli eleştiriler bulunmaktadır. Yukarıda ifade edilen çalışmalarda bu iddiayı destekleyecek bir kanıtın olmaması dışında Osman'ın (2010) da dikkat çektiği gibi durum böyle olsa bile “Neden Müslüman olan Türkler ve Kürtler aynı nedenle kendi dillerini bırakıp Arapça dilini kullanmadılar? İslam dini, dili değil dini yaymış ve Mahallemiler de iddia edildiği gibi din dili olduğu için değil esas dilleri Arapça olduğu için Arapça konuşmaya devam etmişlerdir”.

Mahallemilerin konuştukları dilin genel Arapça lehçelerinden farklı olması benzer iddialara (Mahallemilerin Kürt kökenli veya Türk kökenli oldukları iddialarına) sebebiyet vermiştir. Mahallemilerin konuştukları dilin tarihi süreç içinde beraber yaşadıkları farklı etnik unsurların dillerinden etkilenmesi ve kendi bünyesinde Süryanice, Kürtçe ve Türkçe kaynaklı kelimeleri barındırması olağan bir durumdur. Başka bir ifadeyle, dilin şekillenmesinde coğrafya, iklim ve fiziki şartlar belirleyici olabildiği gibi siyasi unsurlar⁶⁰, göç ve savaş gibi toplumsal olaylar da belirleyici olabilmektedir. Nitekim lehçeler üzerinde araştırmalar yapan Kampffmeyer (1978:520), Mezopotamya'daki Arapça lehçelerinden bahsederken yabancı tesirler olarak Süryaniceyi, Farsçayı ve Kürtçeyi zikretmektedir. İbn Haldûn (2004:816) da benzer bir bozulmanın Mudar ve Rabia kabilesi için de söz konusu olduğunu ve bu bozulmanın

⁶⁰ Bu noktada Arpa (2012, 344), şu değerlendirmelere yer vermektedir: “Merkeziyetçi yönetimlerde lehçelerin birbirinden pek ayrılmadıkları görülür. Farklı lehçe kullanımlarının Arap coğrafyasında yaygın olması Arap siyasi birliğinin tam olarak sağlanamamasıyla da yakından ilgilidir. Arapçada lehçe konusu hem zaman hem de coğrafi boyutlu bir konudur.”

yabancı unsurla ilişkilerin yoğunluğu sonucu Arap üslup ve ifade tarzlarının yeni bir meleke halini aldığını vurgular. İbn Haldûn (2004:173), Gassan, Lahm, Cüzam, Tayyi, Kudaa ve İyad kabileleri için de benzer bir açıklamayı yapmaktadır. Kampffmeyer (1978:515), lehçeler üzerinde yapılan araştırmalarda “müşterek lisan her yerde olup, daima bunun altında keşfe muhtaç birçok lehçe hususiyetleri bulunduğu” ilkesinin unutulmaması gerektiğini önemle belirtir.

2.1.3. Etnik Köken Üzerinden Yapılan Tartışmalar

2.1.3.1. Kürt ve Arap-Kürt Karışımı Olduklarına Yönelik İddialar

Mahallemlerin süreç içinde sonradan Araplaştıkları ve onların aslen Kürt kökenli olduklarını söyleyen araştırmacılar vardır. Bunlar, Mahalle mi isminin aslında XV. yüzyılda adı geçen Maklamite adlı bir Kürt aşiretinden kaynaklandığından hareketle bu iddiayı ortaya atarlar (Özmen, 2006, 104). İsim benzerliği üzerinden yapılan bu değerlendirmenin tarihi kaynaklarla desteklenmediğini söylemek mümkündür. Kürt kökenli olduklarına dair iddiaların dayandırıldığı kaynaklardan biri de Avrupalı seyyah Niebuhr’un verdiği bilgilerdir. Niebuhr’a göre Mahallemler, 1776 yıllarında Midyat ve Tor dağlarındaki 15 kadar köyde yaşayan Dekşuri, Butaki, Aşeti ailelerden biridir. Bu aşiretler, bölgenin temel aşiret federasyonlarını oluşturmaktadır ki Muhallemlere ait İsa Begi ve Halil Begi aşiret yapılanması içindeki bazı aileler kendilerini söz konusu Kürt aşiretlerine mensup görmektedirler (Demircan, 2012, 474). Halbuki İsa Beye ve Halil Beye nispet olayı idari bir yapılanmayla ilgili bir durum olup aşiret, kabile ve soy itibarıyla değildir (Osman, 2010:137). İdari boyutta kendini nispet etme durumu, ayrıca ele alınması gereken bir husustur. Şimdilik şu kadarı ifade edilmelidir ki sosyo-politik olan bu nispet biçimi, parçacı ve indirgemeci özelliğiyle ön plana çıkmaktadır. Bu iddiaya yapılan itirazların başında her şeyden önce bunun tarihi kaynaklarla temellendirilmediğidir. Bununla birlikte Mahallemlerin Kürt oldukları iddiasının bölgenin Kürtleştirilmesi çabası sonucu ortaya çıkan bir iddia olduğu da ifade edilmektedir (Osman, 2010: 208–210; Demircan, 2012, 474).

Yukarıda değinilenlerin dışında sosyo-kültürel açıdan daha gerçekçi bir duruma işaret eden bir görüş vardır ki bu görüş, Mahallemlerin Arap-Kürt karışımı bir topluluk olduğunu ileri sürmektedir. Şu anki sosyo-kültürel dokuyu hesaba

kattığımızda, bu görüşün köken bilgisi olarak değil, fakat sosyo-kültürel yapıyı açıklamada daha gerçekçi olduğu belirtilmelidir. Streck'in (1988:100) iddialarından kaynaklanan bu görüşe göre "Mahallemi"ler (Muhallemiya)⁶¹, daha çok Arap etkisinde olmak üzere Araplarla Kürtlerin karışmasından meydana gelen bir topluluktur. Ziya Gökalp (1992, 87) da Midyat kazasındaki aşiretlerden bahsederken "Mahlemi" ismiyle zikrettiği Mahallemilerin Halil Bey idaresi altında olan Kürt ve Arap karışımı bir aşiret olduğuna işaret etmektedir. Bu görüşün değerlendirmesi olarak şimdilik şu söylenebilir ki "Mhellemiyeye" ismi Kürt/Kürtçe kökenli olmaya işaret etmekten ziyade Arap/Arapça kökenli olmaya işaret eden bir isimdir. Bu ismin çatısı altında söz konusu edilen Arap-Kürt karışımı hususu, tarihi süreç içinde karşılıklı etkileşimler neticesinde söz konusu olan birlikteliklerle ilgili bir durumdur. Arap-Kürt karışımı yer yer bazı aileler için söz konusu olsa da genelleştirilemez. Bununla birlikte bu karışımın aynı idari yapı içinde yer almaya işaret ettiği de söylenmelidir ki Mahallemi nahiyesinin içinde bazı Kürt köylerinin (Üçağıl, Çalpınar gibi köylerin) yer alması buna örnek verilebilir.

2.1.3.2. Türk-Arap Karışımı Olduklarına Yönelik İddialar

Mahallemiler hakkında ortaya atılan iddialardan biri de onların Türk-Arap karışımı bir topluluk oldukları görüşüdür. Bu görüşe göre Midyat köylerinin birçoğu Harun-Reşid zamanında kurulmuştur. Harun Reşid'in oğlu Memun tarafından da Türk-Arap karışımı bir ordu Cizre-Mardin yolu boyunca yüz karakola yerleştirilmiş ve "yüz mahalle/yer, yüz ordugah" anlamına gelen "Mahallemi"(Mhellemiyeye) ismi de böylece ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Mahallemi ismi, bu karakollara yerleştirilen Arap ve Türk'lerden oluşan buradaki topluluk için kullanılmıştır. İddiaya göre bunların Arap olanları Necid çölünde yaşayan cesur ve savaşçı Beni Hilal kabilesindenken diğerleri Orta Asya'dan Bağdat'a iş aramaya gelen Türklerdir. Konu üzerinde tarihi araştırmalar yapan Demircan'a (2012, 476) göre bu görüşün tarihi kaynaklardan gösterilebilecek bir dayanağı bulunmamaktadır.

Abdulkadir Osman ve Hasan İsmail, bölgenin tarihi sürecinde söz konusu olan Haricilik ayaklanmalarından ve şu anki Mahallemilerin yaşadığı köylerin isimlerinden hareketle buraların, aslında, Şeybani ve Muhallemi liderliğinde gerçekleşen Harici ayaklanmaların hazırlık alanı (ordugahları) olduğunu belirtmektedirler (İsmail ve

⁶¹ Streck, bu şekilde, ismin iki kullanımını vermektedir.

Osman, 2004, 106–112). Başka bir ifadeyle, ordugahlarda Türkler’in bulunduğu dair tarihi bir veri söz konusu değildir. Bununla birlikte Haricilik ayaklanmalarının Abbasiler döneminde yatırıldığı⁶² hesaba kattıldığında bu bölgelerin yerleşim yapılanmasında Abbasilerin etkisinin olduğu tabi ki düşünülebilir.

2.1.3.3. Asuri-Arami Kökenli Olduklarına Yönelik İddialar

Bölgenin tarihsel sürecinde de bahsedildiği gibi Hristiyanlığın bölgede yayılma sürecinde Aramîler, M.S. 38’den başlayarak yüzyıl içinde yavaş yavaş Hristiyanlığı kabul etmişlerdir. Bu süreçte Hristiyanlığı kabul eden Aramiler, kendilerini putperest soydaşlarından ayırmak için “Suryoye-Süryaniler” lakabını kullanmaya başlamışlardır. Bu isim, “Süryani (Kadim) Ortodoks” adı altında günümüzde de özel bir mezhep olarak devam etmektedir. Bu noktada, Mahallemilerin “Süryani” kökenli oldukları yönünde ileri sürülen iddiaların, onların geçmişte Hristiyan oldukları ile ilgili olmasından ziyade daha çok “Asuri-Arami” kökenli olmalarıyla ilgili bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Mahallemiler’in Süryani kökenli oldukları tezinden hareketle, merkezi Brüksel’de bulunan Asuri-Keldani-Süryani-Birliği’nin (ACSU) program ve yönetmeliğinde “Mhalmoye” (Mhalmiler)) topluluğuna yer verilerek bunların, Arami ismiyle beraber, Asuri-Süryani halkına verilen isimlerden⁶³ biri olduğu vurgulanmaktadır (Çetin, 2007, 65).

Süryanilik üzerinden Mahallemilerin Arami kökenli olduklarını ileri süren görüşlerin başında, isim benzerliğinden hareketle ortaya konan, şu iddia yer almaktadır: “Mhalmi” sözcüğü “Ahrame” kelimesinden türeyip tarihte “Ahlamu/Akhlamu veya Ahlami” diye bilinen ve M.Ö. 1200 yıldan itibaren Kuzey Mezopotamya’da varlığını sürdüren Arami halkının diğer bir adıdır. “Mhalmi” kelimesinin kökü Aramice, “h-l-m” olup, “sıhhatli, dinç, sağlam veya yetenekli” manasındadır. “M” harfinin başa gelmesi ve kelimenin “m-ahlamoye” olarak okunmasının bir varsayımı “M”nin Aramice’de “-den” takısı olması ve “Ahlamelerden”, yani “Ahلامي soyundan gelme” manasında olduğu şeklindedir. Diğer bir varsayıma göre ise “M” takısı bir vurgu-zamiri niteliğinde olup “mahallam” Ahlamileşmiş veya Ahlami” soyuna tabi olmuş” manasındadır (Çetin, 2007, 62–63). “Mhalmiler”in kökenini M.Ö. 1200’lü yıllarda yaşamış Aramilere

⁶² Abbasi dönemindeki Harici ayaklanmalarının bastırılması ile ilgili geniş bilgi için bkz. (Konak, 2006).

⁶³ Bunlara göre Asuri-Arami halkına verilen isimler şunlardır: Asuri, Arami, Keldani, Maruni, Malkoye, Sabi, Nasturi, Yakubi, Süryani ve Mhalmoye (Çetin, 2007, 65).

dayandıran bu yaklaşım, tarihi verilerden yoksun ve retorik dışında inandırıcılığı söz konusu değildir. İsim benzerliği üzerinden bu iddiaya yapılan itirazlardan biri de Demircan'ın da işaret ettiği gibi şöyledir: “Aramilere, Ahlami adı veriliyorsa bu isim neden sadece bir bölgede kalan bu halka özel bir isim olarak kalmıştır?” (Demircan, 2012, 473).

Yukarıdaki itirazlara ek olarak şu da belirtilmelidir ki Garis'e göre Süryani kaynaklarında, en erken zamanlama itibarıyla, “Beth Mahlam” (M-ahlam yeri) ismi M.S. VII. yüzyılın başlarında geçmektedir (Çetin, 2007, 63; Budak, 2012, 380). Garis'in bahsettiği bu zaman dilimi Palmer'in de (Palmer, 1990, 178) değindiği gibi Mor Awgin'in öğrencilerinin VII. yüzyılda bölgede Hristiyanlığı yayma seferberliğinin zamanlamasına uyumlu bir yaklaşımdır ki bu tarihlerde Arap topluluklarının bu bölgedeki varlıkları tartışmasız bir durumdur. Nitekim Garis de “Al-Mihallemiyye” ya da “Mhalmoyto/Mhalmayto” şeklinde adlandırılan bölgenin Arapça konuşan bir topluluğun yeri olduğunu da ifade etmektedir (Çetin, 2007, 63). Başka bir ifadeyle, “Mhellemiyye” ismi en açık haliyle VII. yüzyıldan bu yana Arami kimliğinden ziyade Arap topluluğuna ve Arap topluluğunun yaşadığı bölgeye işaret eden bir isim niteliğindedir. Nitekim günümüzde de bu durum geçerliliğini korumaktadır.

2.1.3.4. Arap Kökenli Olduklarına Yönelik İddialar

Kuşkusuz Mahallemilerin etnik kökeniyle ilgili ön plana çıkan en yaygın görüş, onların Arap kökenli olduklarıyla ilgili olan görüştür. Nihayetinde Mahallemiler de kendilerini Arap olarak tanımlarlar ve Arapça dilini konuşurlar. Dolayısıyla söz konusu olan coğrafyanın tarihi arka plandaki Arap nüfusu ve nüfuzu da hesaba katıldığında bu görüşün dikkate alınması zorunluluğu da beraberinde gelmektedir. Son zamanlarda bölgede kendini hissettiren sosyo-politik merkezli indirgemeci ve genelleşici kimlik iddiaları bir kenara bırakılıp coğrafyadaki farklı etnik unsurların uzun tarihi geçmişe dayanan sosyo-kültürel yaşamışlıkları göz önünde bulundurulduğunda Mahallemiler'in çevre unsurlarca da Arap olarak kabul edildikleri göz ardı edilmemelidir.

Mahallemilerin Kürt-Arap ya da Türk-Arap karışımından meydana gelen bir topluluk oldukları yönündeki iddialarda da temel vurgu olarak Arap kimliği ön plana çıkmaktadır. Ancak şu da ifade edilmelidir ki Mahallemiler Arap kökenli olmalarıyla

birlikte onların tek bir kabile/soy kökeninden olmaları hususunda herhangi bir ittifak söz konusu değildir. Başka bir ifade ile Mahallemilerin Arap kökenli olmaları onların aynı Arap kabilesine mensup oldukları anlamına gelmeyeabilir. Yani bu isim farklı Arap kabilelerine mensup Araplara işaret eden bir isim niteliğinde olabilir. “Muhallemyye” kabilesi ağırlıklı olarak burada varlığını ve ismini korumuş ve çeşitli Arap kabileleri de kendilerini bunlara nispet etmiş olabilirler. Tarihi süreç içinde oluşan bu çeşitlilik de süreç içinde Mahallemy isminde konu edilen “yüz mahal/yüz yer/yüz aile” algısına sebep olmuş olabilir. Bununla birlikte şu da belirtilmelidir ki “yüz mahal” algısının tarihi süreçte özellikle Süryanilerin bölgeyi tanımlama konumlarıyla ilişkili olabileceği de göz ardı edilmemelidir.

Mahallemilerin Arap kökenli olduklarına ilişkin sunulan sosyo-kültürel ve tarihsel delillerin güçlü olduğunu ve aynı zamanda da bu görüşün Mahallemiler arasında da karşılık bulduğu söylenebilir. Abdulkadir Osman’ın ve Hasan İsmail’in öncülüğünü yaptığı bu görüş, Mahallemilerin büyük bir Arap kabilesi olan Bekir b. Vail boyuna mensup olan Muhallemy b. Zühl b. Şeyban’dan geldikleri esasına dayanmaktadır.

Tarihi veriler, Araplardan olan Adnanilere mensup Bekir b. Vail boyunun geniş bir alana yayıldığını göstermektedir. Bölge üzerinde yapılan bilimsel çalışmalar Bekir b. Vail kabilesinin İslam fetihlerinden önce Bizans ve Fars imparatorluğu zamanlarına uzanan geçmişleri ile birlikte İslam fetihlerinden sonraki konumlarına ve Haricilik ayaklanmalarındaki rollerine yer vermektedir. Bu yaklaşımla ilgili Abdulkadir Osman’ın ileri sürdüğü iddiaya göre Mahallemiler, Bekir b. Vail’in soy şeceresinde yer alan Şeyban ve Muhallim adlarındaki iki “batn”ın soyundan gelmektedir. Özellikle tarihi süreçte bu iki isim etrafında kendini hissettiren Haricilerin (Demircan, 2012, 470) Mardin ve civarında uzun süre faaliyet göstermeleri Mahallemileri bu iki Batn/boy ile ilişkilendirme imkanını da vermektedir. Bunun dışında Mahallemy isminin tarihi süreç içinde devam etmesi ve Arap kimliğine işaret ederek Osmanlılara ve günümüze kadar gelmesi de bu iddiayı pekiştirmektedir. Fakat tekrar belirtelim ki Mahallemilerin Arap kökenli olmaları onların tek kabile/soy kökenli olduklarını göstermez. Arap kökenli olmaları onların aynı kabileye mensup oldukları anlamına gelmemektedir. Nitekim Mahallemilerin Beni Hilal kabilesine mensup olduklarına dair görüşler ve bu kanaati paylaşan Mahallemiler de bulunmaktadır. Bununla ilgili somut tarihi deliller söz konusu olmamakla birlikte bu görüşler Mahallemilerin Arap kimliğine işaret ediyor olmasından dolayı dikkate değerdir.

Mahallemlerin Beni Hilal kabilesine mensup oldukları yönündeki görüşlerden biri şudur: Mahallemler etnik olarak Arap, din olarak Hristiyan olup İslam'dan sonra Midyat civarına gelmiş ve çıkan çarpışmalarda büyük çoğunluğu öldürülerek geriye sadece 100 kişi kalmıştır. Arapça bir tabirle yüz kişinin mahallesi anlamında kullanılan “Mahalmiyye (Mhellemiyye)” ismi de bu 100 kişiden kaynaklanır (Demircan, 2012, 467). Bu söylemin farklı versiyonları şifaden ifade edilmekle beraber genellikle “yüz kişi/yüz çadır/yüz mahal (yer)” vurgusu, ortak bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konudaki diğer bir anlatım da şöyledir: “Beni Hilal kabilesi bu coğrafyaya gelip bu coğrafyanın verimli olduğunu gördüğünde bir kısmı kendi aralarında “Ne yapalım?” diye istişare⁶⁴ etmişler ve istişare neticesinde bunlardan yüz kişi veya yüz çadır burada kalmaya karar kılmışlar, diğerleri ise ayrılmışlardır.”

Beni Hilal yönündeki görüşlerden bir diğeri de bunların Kuzey Afrika ülkelerinden (özellikle Fas, Tunus ve Cezayir ağırlıklı olmak üzere) bu coğrafyaya geldikleri ve burada yerleştikleri iddiasıdır. Bu iddia ile ilgili bir delil bulunmamaktadır. Bu yönde Demircan (2012, 467–468), Osmanlı devleti zamanında Endülüs'ten Afrikaya ve oradan da İstanbul'a, Suriye'nin ve Anadolu'nun bazı şehirlerine Müslümanların nakledildiğini ifade etmektedir, fakat bunların Mardin ve çevresine getirildiklerine dair bir kanıtın olmadığını da vurgulamaktadır.

Beni Hilal kabilesinin çeşitli ülkelere göçleri, Arap toplumları arasında Siretu Beni Hilal⁶⁵ adı altında destanlaşmış ve uzun süre canlılığını korumuştur. Öyle ki Arap nüfusunun bulunduğu hemen hemen her ülkede kendilerinin Beni Hilal kabilesine mensup olduğunu iddia eden Arap asıllı birçok kabile bulunmaktadır (Kavas, 1998, 15–19). Nitekim Mahallemler arasında da bu söylem mevcuttur. Bu söylemin konumuz açısından önemi, Mahallemlerin etnik kökenine yani Arap kimliğine işaret ediyor olmasıdır. Abdulkadir Osman'a göre Bekir b. Vail'in Şeyban batnından/boyundan olan “Muhallemler”, uzun ve hareketli tarihi süreçte asıl kökenlerini unutmuşlar ve halk arasında anlatılan “ez-Zir”, “Ebu Zeyd el-Hilali” ve “Antere” (‘Antar) hikayelerinin büyük bir kabile olan Beni Hilal'den olduklarını görmüşler ve kendilerini de Beni Hilal'e nispet etmişlerdir (Osman ve İsmail, 2010:131–134).

⁶⁴ Bu istişare mekanının Mahallemleri köylerinden biri olan “Şoruzbah” (Sabah istişaresi anlamında Şavru es-Sabah) olduğu ve köy ismininde bu anlamdan geldiği köy sakinlerince sıkça dile getirilmektedir.

⁶⁵ Sözlü Arap halk edebiyatının en önemli destanlarından biri olan Siretu Beni Hilal, anlatıldığı ülkelere göre farklılıklar arz ederek dilden dile dolaşmış ve insanlık tarihinin başlıca kültür mirasları arasında yer almıştı. Öyle ki bu destanın Berlin Milli Kutuphanesi'nde 189 ayrı yazması bulunmaktadır (Kavas, 1998, 19).

XIX. yüzyılın sonlarında bölgede seyahat eden Sachau (1883, 3979, Dara ve çevresinde geçen ve burada anlatılan Beni Hilal kıssasına işaret etmektedir. Burada anlatılan kıssada savaşçı olan Beni Hilal kökenli bedevi Araplar, Dara’da hüküm süren Fars kralını öldürürler. Osman ve İsmail’in (2010:143) belirttiği gibi Siretu Beni Hilal kıssasında anlatılan olaylar, tarihi gerçekliği kısmen geçerli olmakla birlikte çoğu efsaneleşmiş kurgusal bir özellik arz etmektedir.

Mahallemlerin bir kısmının kendilerini güçlü ve savaşçı özelliğiyle ön plana çıkan Beni Hilal kabilesine nispet etmeleri hem onların Arap kimliğine işaret ediyor olması hem de bu durumun araçsalci/durumsalcı yaklaşımla kimliğin oluşumuna etkisini yansıtması açısından önemlidir. Öyle ki savaşçı özelliğiyle ön plana çıkan bu kabileye kendini nispet etmek, Arap bedevi kültürü hesaba katıldığında, sahip olunan kimliğe güç, heybet ve onur kazandırmaktadır. Bununla ilgili görüşmelere bulgular kısmında yer verilmektedir.

Mahallemlerden bazılarının kendilerini Beni Hilal’e nispet etmeleri kıssadan hareketle mi yoksa zaten söz konusu nispetin kıssa üzerinden pekiştirilerek mi dile getirildiği tartışmalıdır. Ancak şunu ifade edelim ki Hilal ismi, Bekir b. Vail boyundan gelen Şeyban’a ait şecerede de yer almaktadır. Bu şecerede Muhallemler ile Hilal amca çocuklarıdır. Şeyban’ın Zühl, Teym, Sağlebe ve Avf olmak üzere dört çocuğu bulunmaktadır. Bu şecerede Muhallemler, Zühl’ün çocuğu iken, Hilal, Sağlebe’nin çocuğudur (Nas, 2000, 447). Dolayısıyla tarihi süreç içinde Arapların arasında bu isimden hareketle Beni Hilal’e kendini nispet etme yakınlığının oluştuğu söylenebilir. Bununla birlikte Hilal isminin Mudar Arap kabilelerinden olan Kilab, Ukayl ve Suleym boyları yanında büyük bir boyu temsil ettiği (Çevik, 2002, 59) de hesaba katıldığında “Beni Hilal’e nispet söyleminin bölgede ne kadar yaygın olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Diğer yandan Araplar arasında görülen hilf (müttefik olma, antlaşma) ve car (başka bir kabilenin himayesine girme, sığınma) anlaşmaları yoluyla başka kabilelerle birlikte anılma ve onların kimliklerini kullanarak yaşamı idame etme durumu da göz ardı edilmemelidir.

2.1.4. Din Üzerinden Yapılan Tartışmalar

Mahallemlerin Süryani kökenli olduklarına ilişkin iddialar özellikle Asur-Süryani çevrelerince ortaya atılmaktadır. Bu yöndeki iddialar, daha önce de belirtildiği

gibi Mahallemilerin geçmişte Hristiyan dinine mensup olmalarından ziyade Asuri-Arami kökenli oluşlarına yapılan vurgu üzerinden yürütülmektedir. Halbuki Mahallemilerin geçmişte Hristiyan olup olmadıkları konusunun Asuri-Arami kategorisi dışında ayrı bir şekilde değerlendirilmesi gerekir ki söz konusu tartışmalar, açıklık kazanabilsin. Bu konu başlığında da Asuri-Arami olgusundan ziyade Mahallemilerin geçmişlerinde, bir dönem, Hristiyanlığa mensup oldukları üzerinden değerlendirmeler yapılmaktadır.

Görüşme ve gözlemlerimizden hareketle şunu ifade edelim ki Mahallemiler, “Süryani” ismini son zamanlarda bölge üzerinde yapılan akademik araştırmalar ve kendi içlerine dönük yaptıkları köken soruşturmaları neticesinde yeni yeni kullanmaya başlamışlardır. Normalde Mahallemiler, “Süryani” isminden ziyade “Nîsâra” telaffuzunu kullanmaktadırlar. Nitekim “Süryani” isminin kullanımı son zamanlarda, farklı sebeplerle, yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Öyle ki son zamanlarda Süryani isminin ileri yaşlarda olanlar tarafından da kullanıldığını gözlemledik. Bu ismin ileri yaş görüşmecilerimiz tarafından kullanılması, aslında, görüşmecilerimizin bölgeye dair bilgi hakimiyetine sahip oldukları ile ilgili dolaylı bir “biliyorum” durumuna işaret olarak değerlendirilebilir. Görüşmelerde seyrek de olsa bu yansımanın ileri bir adımı olarak “Süryani Kadim Ortodoks” kullanımı ile de karşılaşıldı. Bu yönde şu söylenebilir ki Mahallemilerin geçmişlerinde Hristiyan oldukları ile ilgili görüşlere karşı tepkili davranmalarının sebeplerinden biri “kıtlık yüzünden sonradan müslüman oldunuz” yaklaşımıyla sergilenen Süryaniliğin kendilerinde karşılık görmemesidir. Bununla birlikte şu da ifade edilmelidir ki Süryani ifadesinden ziyade “Nîsâra” (Hristiyanlar) vurgusu, Mahallemilerin geçmişlerinde Hristiyan oldukları kabulünü beraberinde getiren bir durumdur. Çünkü Hristiyanlığın, ilerde de değinildiği gibi Mahallemilerin geçmiş yaşamlarındaki bazı geleneksel uygulamalarda bir karşılığı bulunmaktadır.

Asuri-Arami merkezli yaklaşımların dışında Mahallemilerin geçmişlerinin bir döneminde Hristiyan olduklarına dair ortaya atılan iddialara kaynaklık eden delillerden biri Mahalemlerin yaşadıkları köy isimleridir. Süryananice “çiftlik” anlamına gelen “kefir/kefer” ve manastır/kilise anlamına gelen “deyr”⁶⁶ sözcükleri bazı Mahalleli köy isimlerinde mevcuttur. Nitekim “deyr” (çoğulu; “edyar”) ve “kefir” kelimeleri, aynı

⁶⁶ Derizbin (Deyr Zebina/ DeyroSbino), Derindib (Deyrû’d-Diyb), Kefer Huvar, Kefr Allab, Keferbe, Keferzota, Kerşaf (Kefer Şama), Kevirze (Keferzi) vb. köy isimleri bunlardandır. Midyat’taki köy isimleri hakkında bir değerlendirme için bkz. (Acar, 2012, 450–463).

anlamlarda Arapçada da kullanılmaktadır.⁶⁷ “Kefir”⁶⁸ (çoğulu kufur), “insanlara uzak gelen yer ve köy” anlamına gelir ki bu kelime Mısır ve Şam’da da birçok yer isminin başında kullanılmaktadır (Osman ve İsmail, 2010, 107–108). Demircan (2012, 475), Yakut el-Hamevi’yi kaynak göstererek bu isimlerin Türkiye’de de Mardin dışındaki illerde kullanıldığına dair örnekler⁶⁹ vermektedir. Bu örnekler, sadece isimden hareketle böyle bir iddianın ileri sürülemeyeceğini göstermektedir.

Hristiyan kökenli oldukları görüşünü ileri sürenlerin delillerinden biri de çok eşlilikten ziyade tek eşliliğin Mahallemiler arasında yaygın olmasıdır (Demircan, 2012, 475). Bu görüş, Hristiyanlıkta boşanma ve çok eşliliğin yasaklanmış olmasından⁷⁰ ve İslam toplumlarında çok eşliliğin yaygın olduğu önkabülünden hareketle ileri sürülmüştür. Halbuki İslam, kitabi olarak çok eşliliğe ve boşanmaya ruhsat vermekle birlikte bir kadınla evlenmeyi tavsiye etmiş ve bunun adalet ve hakkaniyete daha uygun olduğunu bildirmiştir. Bununla birlikte çok eşlilik, ilk dönem İslam toplumunda yaygın olmadığı (Birekul ve Yılmaz, 2001, 158) gibi günümüz İslam toplumlarında da zannedildiğinden çok daha azdır. Kaldı ki bedevi Arap toplumlarında bile tek eşlilik hakim bir durumdur (Goeje, 1978, 485).

Hristiyan kökenli oldukları yönündeki görüşe göre Mahallemilerin büyük bir kısmı, Hristiyan-Süryani bir topluluk iken, 1600’lü⁷¹ yıllarda, Patrik İsmail zamanında, büyük oruca denk gelen salgın hastalık ve kıtlık olayları neticesinde perhiz uygulamasına karşı gelmişler ve bunun üzerine aforoz edilmişlerdir. Aforoz edilen

⁶⁷ Arapça ve Süryanice’nin Sami dil grubuna girdiğini düşündüğümüzde ortak kelimelerinin söz konusu olması gayet normaldir.

⁶⁸ Alanda yürüttüğümüz çalışmalar süresince konuyla kitabî olarak ilgilenmeyen pek çok kişinin bu kullanımı “kâfir” olarak algıladığı görülmüştür.

⁶⁹ Mu’cemü’l Buldan’da (Hâmevi, 1977, IV/468–471) yer alan “kefir/kefer” ile başlayan bazı köy/çiftlik isimleri şöyledir: Keferbavit (Mısır), Keferbatna (Suriye), Keferbeyya (Türkiye-Adana), Kefertekis (Suriye-Humus), Kefertusa (Türkiye-Mardin), Kefercedya (Türkiye-Şanlıurfa), Keferhacer (Cezire), Keferdubbin (Türkiye-Hatay), Keferuma (Suriye), Keferzemmar (Irak-Musul), Keferzinnis (Filistin-Remle), Kefersaba (Filistin-Nablus), Kefersebt (Ürdün), Kefersellam (Filistin), Kefersut (Suriye-Halep), Kefersusiyye (Suriye-Şam), Kefertab (Suriye-Halep), kefruakıb (Ürdün), Keferazze (Irak-İrbil), Keferazun (Türkiye-Suruç), Keferğamma (Suriye-Halep), Keferkenna (Filistin), Keferlab (Suriye), Keferlase (Suriye-Halep), Keferlehse (Suriye-Halep), Kefermusra (Suriye), Kefermende (Ürdün), Kefernebu (Suriye-Halep), Keferneced (Suriye-Halep), Kefernağd (Suriye-Humus), Keferiyye (Suriye).

⁷⁰ Bu konuya dönük Hristiyanlık içindeki tartışma ve değerlendirmeler için bkz. (Ateş, 2014, 285;310; Aydın, 1998, 197–198).

⁷¹ Olayın tarihi ile ilgili 1333–1366 aralığını verenler de var (Yousif, 2011:86). Hollerweger (1999: 55), 1209 yılından çok önceleri “Beth Mahlem” köylerinin Müslüman olduklarına işaret etmektedir.

Mahallemler de böylece İslam dinine geçmişlerdir.⁷² Barsawmo, bu olayın hayal ürünü olduğunu ve Süryani Patrikliğinde yaşanan iç çekişmeler⁷³ neticesinde İsmail'i sevmeyenler tarafından uydurulan bir retorik olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte Barsawmo (1996, 56), 1609 ya da 1583'lü yıllarda gayr-ı Müslimler üzerinde artan baskılar nedeniyle Mahallemlerin Müslüman olduğuna dair yaklaşımı benimsemekte ve onların Müslümanlığının 300 yıldan öteye gitmediğini belirtmektedir. Halbuki 1526'lı yıllarda, Osmanlı'nın resmi kayıtlarında Mahallemleri köylerinin tamamı Müslüman olarak yer almaktadır.

Mahallemlerin özellikle Eyyubiler döneminde önemli siyasi ve askeri roller üstlendikleri bilinmektedir. Bu da onların baskıyla Müslüman olmalarını gerektirecek bir durumun olmadığını göstermektedir⁷⁴. Bu yöndeki iddialara yapılan itirazlardan biri de şudur: Eğer Mahallemler baskıyla Müslüman olmuşlarsa bunlara komşu olan Hristiyan topluluklar, neden Müslüman olmamış ve günümüze kadar Hristiyanlığını sürdürebilmişlerdir (Osman ve İsmail, 2010:172).

Mahallemlerin dillerinin yeni din ile birlikte değiştiği yönündeki iddiaların da yersiz olduğunu söylemeliyiz (Çetin, 2007, 66). Çünkü Süryani iken toplu halde din değişikliği söz konusu olsaydı sahip olunan dilin yani Süryanice'nin de sürdürülmesi gerekirdi. Kaldı ki Mahallemlerin konuştuğu dil, sonradan öğrenilmiş bir dil olmasının aksine, kadim özellikler taşıyan Arapça vasfını korumaktadır. Bununla birlikte dilin tepkisel olarak topluca terk edildiği düşünülse bile neden Cım'ıtl-Meryem vb. din kaynaklı uygulamalar benzer bir tepkiyle ve hızla terk edilmemiş ve bu yöndeki uygulamalar günümüze kadar devam etmiştir? Üstelik sosyo-kültürel açıdan dilin temel bağlayıcı bir nitelik olduğu düşünüldüğünde bu iddianın yersiz olduğu kuşkusuzdur. Başka bir ifadeyle, tarihi süreçte ve farklı zamanlarda Müslümanlığı kabul etmiş Süryani kökenli fertler veya aileler vardır (Bilge, 2001, 51), fakat bu iddia, genel anlamda Mahallemleri tanımlamak ve onların Arami-Süryani kökenli olduklarını vurgulamak için yetersizdir. Din değişikliği nedeniyle toplu bir biçimde dil değişikliği söz konusu olmuş olsaydı Türkler, Kürtler, Farisiler, Çerkezler ve Müslüman Gürcüler gibi onlarında dillerini değiştirmesi değil dillerini muhafaza etmeleri olağan karşılanabilirdi (Demircan, 2012, 472). Bu noktada dil üzerinden ön plana çıkan

⁷² Başka bir görüşe göre, Mahallemler, Hristiyan iken Patrik İsmail olayı ve İslami fetihleri sonrasında bölgeye yerleşen Beni Hilal kabilesinin etkisiyle Müslüman olmuşlardır. Bu iddiaya göre Mahallemlerin hepsi değil çoğunluğu Süryani kökenlidir (Çetin, 2007, 65).

⁷³ Hollerweger (1999, 55), bu çekişmelerin 1364'ten 1839 yılına kadar sürdüğünü belirtmektedir.

⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. (Demircan, 2012, 472).

iddialarda dinden ziyade örtülü biçimde Arami-Asuri köken arayışının olduğu söylenebilir.

Mahallemlerin geçmişlerinde Hristiyan olduklarına dair iddialarda öne çıkan bir takım senkretik nitelikli geleneksel uygulamalar vardır. Senkretik uygulamaların başında Hristiyanlıktaki “Sibiro”⁷⁵ kutlamalarına karşılık gelen Basımbar ve yine Hristiyanlıktaki “Paskalya” kutlamalarına karşılık gelen Cım’ıtl-Meryem gibi geleneksel uygulamalar yer almaktadır. Bunun dışında bazı hastalıklarda (vak’at’ıl-kamar) ve günümüzde terk edilen bazı ev işlerindeki (hamur yoğurma gibi) haç sembolü de örnek olarak verilebilir. Bu ve benzeri senkretik uygulamalar, özellikle ünlü Nakşibendi şeyhi Şeyh Ahmet el-Haznevî (1886–1949/1950) ve onun halifeleri vasıtasıyla gelişen dini bilinç etkisiyle bir kısmı “hurafe” olarak yorumlanmış ve bir kısmı da Hristiyanlığa ait uygulamalar olduğu gerekçesiyle zamanla terk edilmiştir.

Sterck’in (1988,100) kaydettiğine göre Mahallemler (Streck’in ifadesiyle Mehallemî/Muhallemiya), Avine (Sürgücü; Savur’a bağlı bir belde) dahil Dicle sınırlarına kadar uzanan sahada Arap tesirinde olmak üzere Kürt-Arap karışımı olan büyük bir Arap aşireti olup, 1407 yılında yazılan bir esere göre 300 yıldan fazla bir zaman önce yani 1100’lü yıllardan çok daha önce Hristiyanlıktan ayrılmışlardır. Bu çerçevedeki tartışmalarda genel itibarıyla günümüzden geçmişe doğru “300 yıl” sabit olarak kullanılmakla birlikte⁷⁶ öncesine dair net bir bilginin olduğu söylenemez. Fakat her durumda Mahallemlerin Hristiyanlıktan sonra en az 1000 yıllık Müslüman bir geçmişleri olduğu söylenebilir. Hatta Mahallemlerin Arap kimliği hesaba katıldığında bu tarih, İslam fetihlerine kadar götürülebilir. Bu noktada şu da ifade edilmelidir ki burada Müslümanlaşmanın niteliğine dikkat çekmek gerekir. İbn’ul Fakih, X. yüzyılın başlarında kuzeyde yaşayan Müslümanlardan bahsederken onların “İsmen Müslüman, fakat karakterce Hristiyan” olduklarına işaret ederek bunların İslam dinini yüzeysel bir şekilde kabul ettiklerini ve henüz özümsemediklerini ima etmektedir (Hitti, 2011:492). Günümüze kadar etkisini sürdüren ve henüz hafızalardan silinmemiş olan Cım’ıtl-

⁷⁵ Siboro geleneği Tur Abdin’deki farklı dinler arasında da görülmektedir. Yezidiler bu geleneği Süryaniler gibi uygularken, Kürtler ve Mahallemlerde gelenek sadece örgü şeklinde kendini göstermektedir. Geçmişte Mahallemlerden özellikle Hristiyanlara yakın yerde yaşayanlarda daha canlı hatırlanmaktadır. Siboro ipleri hakkında geniş bilgi için bkz. (<http://www.suryaniler.com/kultur-sanat.asp?id=366>) (26.01.2016).

⁷⁶ Çalışmamız süresince bazı Süryanilerin de şifahen yaptıkları değerlendirmelerde, günümüzden geçmişe doğru, 300 yılı (buna sonradan bir yüz yıl daha ekleyerek 400–450 yılı) sabitleyici bir vurguyla, retorik konusu haline getirdikleri gözlenmiştir. Bu değerlendirmelerin genelleştirilerek yapılmasının politik kaygılar ya da yanlış ve eksik bilgilendirmeler nedeniyle olduğu söylenebilir.

Meryem gibi Hristiyan kaynaklı bazı gelenekler İbn'ul Fakih'i doğrular mahiyettedir. Bu yüzeysellik, İslam öncesinde Hristiyanlığı kabul eden Arapların durumu için de geçerlidir. Nitekim Triton Bizans dönemi Arap kabilelerin Hristiyanlığa karşı tutumlarına değinirken, “onların bu dine karşı sempatilerinin ismen” olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede Richard Bell, Kilisenin kendini Araplara kabul ettirmeyi başaramadığından bahsederken Welfanson da “Hristiyanlığın Arapları yenemediğine inandığını” dile getirmektedir (el-Batâyine, 2000:884).

Bedevi Araplarda din ismen var olmuştur. Bu noktada belirleyici olan faktör Arap kabile yapısı ve kültürü olmuştur. Başka bir ifadeyle, bedevi Araplarda dini yaşam, yüzeysel olarak Hristiyanlaşma ve sonrasında da yüzeysel Müslümanlaşma ile devam etmiştir. Bu noktada el-Batâyine (2000:927), İslam öncesi Hristiyanlığın Araplar arasında topluma nüfuz etmeden sadece fert olarak yaşandığını vurgular. Bu fertlerin genel kabile çıkarları karşısında belirleyici olmadıklarına dikkati çeken el-Batâyine (2000:899), Arapların İslam'a karşı tutumlarında da kabile merkezli yaklaşımlarının belirleyici olduğunu şöyle belirtir: “Hristiyanlık genelde kabileler arasında seyrek olarak bazı fertlerde görülür. Bu fertlerin de İslam'a karşı tavırları çoğunlukla Arap kabilelerin tavrı ile uyum içindedir. Kabileler anlaşmak maksadıyla Medine'ye gittiklerinde, onlar da gittiler. Bu kabileler İslam'ı kabul edince, onlar da aynı davranışta bulundular. Onlardan Müslüman olmayanlar ise (ki bunlar sayıca azdır) zimmi statüsüne uydular”.

Sonuç olarak Mahallemilerin de İslam'dan önce Doğu Hristiyanlığı olarak bilinen Süryanilerin etkisiyle Hristiyan bir geçmişe sahip olduklarını söylemek mümkündür⁷⁷. Ancak bu anlamdaki Hristiyanlık içselleştirilmeden yüzeysel bir şekilde yaşanmış ve bu anlamda esas belirleyici olan unsur, kabile içi ve kabileler arası ilişkiler olmuştur. El-Batâyine, İslam öncesi Arap Hristiyanlığının yüzeysel durumuna ilişkin olarak Trimmingham ve Rom Landau'dan hareketle şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

“Belki de Hristiyanlığın, bir din dili olarak Arapça yerine, Aramca'yı seçmesi, İncil'in tercümesinin Araplar arasında bulunmayışı, Arap kabileler arasında milli bir kilisenin faaliyet göstermemesi ve gerçeği yorumlama konusunda sadece kendi görüşünün doğru olduğunu iddia etmeleri idi. Hristiyan topluluklar arasında hüküm süren çekişmeler, bu kabilelerde Hristiyanlık etkisinin zayıflamasında bir nebze de olsa sorumluydu. Bütün bu faktörlerin dışında Hristiyanlık, vicdana dayalı bir inançtır, ondan hayatın bütün problemlerine çözüm getirmesi beklenemez ve aynı

⁷⁷ Mahallemilerin yaşadığı köylerde izlerine rastlanan kilise kalıntılarının Mahallemiler tarafından kullanıldığına dair herhangi bir anlatım söz konusu değildir.

zamanda Arapların yaşama tarzlarına meydan okumaya ve hayatlarında uyguladıkları stili değiştirmeye gücü yetmez” (el-Batâiyne, 2000: 885–886).

Bu değerlendirmelerden hareketle Hristiyanlığın, bayram gibi dışa dönük uygulamalarının ve haç gibi dini sembollerinin İslam öncesi Araplar arasında kabul gördüğü ve zamanla geleneksel bir hüviyet ve yorum kazandığı söylenebilir. Dışa dönük bu unsurlar, İslamlaşma sürecinden sonra da devam etmiş ve ebruli etkileşimlerin bir sonucu olarak senkretik olgular ve/veya kültürleşme diye açıklanan bir yapıya sebep olmuştur.

2.2. Tarihi Arka Plan ve Mahallemiler

Mahallemilerin, Midyat ve çevresinin içinde konumlandığı bölge, Fırat ve Dicle nehirlerinin suladığı verimli alan içinde yer almaktadır. Bu verimli alan, antik çağdan bu yana imparatorlukların, devletlerin, beyliklerin ve göçebe topluluklarının ilgi odağı olmuştur. Bu anlamda bölge, sürekli siyasi, askeri ve sosyal açıdan hareketliliğini korumuştur. Fırat ve Dicle nehirlerinin sulayarak verimli hale getirdiği bu topraklar, Yunanlılar tarafından “iki nehir arası” anlamında, Mezopotamya ismiyle adlandırılırken Arap kaynakları da özellikle İslam fetihleriyle beraber bu bölgenin kuzey kısmını el-Cezire⁷⁸ (ada), güney kısmını ise Sevad (Irak) olarak adlandırmıştır (Çevik, 2007, 144; Zha, 2002:9).

El-Cezire yani yukarı Mezopotamya, coğrafyasıyla Diyarbakır (*Amid*), Silvan (*Meyyâfârikîn*), Erzen ve Hasankeyf (*Hısn Keyfâ*) bölgelerini kapsayan Diyarbakır Havzası ile Mardin-Midyat Eşiği olmak üzere iki farklı bölge görünümüne sahiptir (Çevik, 2007, 105–106). Bu alan kapsamında Mahallemilerin yaşadığı Midyat ve çevresi üç cazip kent merkezinin arasında kalmaktadır. Bunlardan ilki, Nusaybin’dir. İkincisi, ortaçağın büyük merkezlerinden biri olan Hasankeyf’tir ki burası Kafkasya-İran ve Mezopotamya’yı birbirine bağlayan yolun vazgeçilmez güzergahı ve durağıdır. Üçüncü merkez ise Cizre’dir. Dicle’nin doğusundaki dağlık bölge ile Mardin bölgesinin bağlantısını kuran Cizre, bölgenin göçer-çoban topluluklarının aşiret ilişkileri açısından da önemli bir mevkiye sahiptir (Ayдын; Emiroğlu; Özel vd., 2001, 3).

⁷⁸ İslam coğrafyacılarına göre el-Cezire bölgesi; Dicle’nin doğusunda kalan Meyyafarikin (Silvan), Erzen, Siirt, Zap havzası ve Fırat’ın Batısındaki Adıyaman bölgesini içine alan yukarı Mezopotamya’ya verilen addır (Demirci, 2007, 244).

Mardin Eşiği'nin doğusunda kalan Hasankeyf, Dara, Nusaybin ve Cizre kentlerinin bulunduğu bir seki olan dağlık kısım (Aydın; Emiroğlu; Özel vd., 2001, 5; Çevik, 2007, 107), Asur döneminde *Kaşıyari* (*Kaşıyari Dağı*), Roma döneminde *Mons Masius* (Masius Dağı), Ortaçağ boyunca da *Cebel Tur* ya da *Tur Abdin* diye isimlendirilen yerdir (Çevik, 2007, 106). Knofeli Yohannan efsanesinde Tur Abdin⁷⁹ (Esirler veya Kullar Dağı) doğuda Dicle ırmağı kıyısındaki Fenek (Fenik) ve Sawro (Savur) kalesinden batıda Mardin'e; güneyde İzala dağından kuzeyde Arzanene'ye (bugünkü Batman bölgesi) kadar uzanır. Burası Osmanlı döneminde Hasankeyf livasına bağlı “Tur nahiyesi” olarak isimlendirilen idari bir yapı olarak, Midyat ve çevresini kapsamaktadır (Aydın; Emiroğlu;Özel vd., 2001, 5). Mahallemilerin Tur nahiyesi içindeki konumlarıyla ilgili şimdilik şunu belirtmeliyiz ki bu alanlardaki bir gelişme tüm bölgeyi doğrudan ve dolaylı olarak etkileyebilmektedir. Gelişmeler özellikle bölgenin sınırlarındaysa buna bağlı sosyo-politik değişim de etkisini daha hızlı göstermektedir. Başka bir ifadeyle, sınırlar, hem hareketliliğe hem de etkileşime açık olan alanlar olup buralarda istikrarın kurulması ve korunması iç bölgelere kıyasla daha zordur.

2.2.1. Hristiyanlığın Yayılışı ve Bölgenin Sosyo-Politik Kodları

Antik çağdan günümüze uzanan bölgenin tarihi sürecinde Asurlar, Persler, Yunanlılar, Romalılar, Araplar, Kürtler ve Türkler önemli roller oynamışlardır. İlk önemli gelişme olarak M.Ö. XI. yüzyılın ortalarına doğru Asur hâkimiyetinin zayıflamasıyla birlikte Suriye ve çevresindeki Arami kabilelerin Yukarı Mezopotamya'ya göçlerinden bahsedilebilir ki bu göçler neticesinde Arami beylikleri kurulmuştur. Bir asır sonra Asur, bu beylikler üzerine çokça saldırılar düzenlemiş ve tekrar hakimiyetini tesis etmiştir, fakat bölgenin Aramileşmesine de engel olamamıştır (Çevik, 2007, 110–111). Assurlular'dan sonra bölge sırasıyla İskit (M.Ö. 653–625), Med (M.Ö. 625–550) ve Pers (M.Ö. 550–331) hâkimiyetlerine girmiş ve M.Ö. 331 yılında Makedonyalı İskender ve sonrasında da Selevkoslar'ın⁸⁰ idaresine geçmiştir. Partlar'ın Mezopotamya'yı istila etmesinden sonra M.Ö. 140'tan itibaren Part

⁷⁹ XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde eserini kaleme alan meşhur coğrafyacılarından Yakut el-Hamavi Tûr Abdin'i, Nusaybin'in hemen yukarisından başlayıp Cudi dağına bitişik dağlık bir bölge olarak belirttikten sonra, bu dağlık bölgenin Ceziret İbn Ömer (Cizre), Mardin, Nusaybin, Amid ve Siirt şehirlerinin ortasında kaldığına işaret eder (Çevik, 2007, 107).

⁸⁰ Midyat, Selevkoslar devletinin yöreye hakim olduğu dönemde oluşmuş olup o dönemde “Medeat” ismini taşımıştır (Erpolat, 2007, 381).

(Arsakid), M.Ö. 85–69 yılları arasında da Armenia kralı Büyük Tigran’ın hâkimiyetine sahne olmuştur. Bu gelişmelerden sonra bölge Partlar/Pers ile Romalılar arasında sık sık el değiştiren bir mücadele alanı ve sınırları haline gelmiştir. Bu el değiştirme mücadelesi, Bizans ve Sasani üzerinden, VII. yüzyıldaki İslâm fetihlerine kadar bütün hızıyla devam etmiştir (Çevik, 2007, 112). Doğu Roma, Sasani saldırılarını engellemek için ordugah şehirler ve kaleler inşa ederek bölgeyi hudut bölgesi haline getirmiştir. Bu nedenle 349 yılında Amida’yı geniş surlarla güçlendirmiş ve burayı Mezopotamya’nın başkenti yapmıştır. Bunun dışında çevreye hakim konumda olan Hasankeyf (Hesna de-Kepha) ve XVI. Yüzyıla kadar Hısnu’l-Heysem ismiyle varlığını sürdüren Hatem Tay kalelerini de inşa etmiştir (Çevik, 2007, 113; Honigmann, 1970:2–3).

Bu zaman zarfında Filistin’de ortaya çıkan Hristiyanlık, I. yüzyıldan itibaren Suriye ve Mezopotamya’ya yayılmaya başlamış ve bu bölgenin sakinleri olan Aramiler de M.S. 38’den başlayarak yüzyıl içinde yavaş yavaş Hristiyanlığı kabul etmişlerdir. Bu yönde Hristiyanlığı kabul eden ilk krallık, halkı Aramca konuşan Urfa olmuştur. Süreç içinde Hristiyanlık, inziva hareketleri ve misyonerliğin ilk merkezlerinden biri olan Urfa’dan Mardin ve Musul civarına yayılmıştır (Aydın; Emiroğlu; Özel vd., 2001, 50-51). Zamanla Monofizit inanç özelliğiyle batı Hristiyanlığından ayrılan bu bölge, M.S. IV. yüzyıldan itibaren doğu Hristiyanlığının en önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir (Çevik, 2007, 117).

Hristiyanlığın bölgede yayılma süreci içinde Arami olup Hristiyanlığı kabul edenler, kendilerini putperest soydaşlarından ayırmak için “Suryeye-Süryaniler” lakabını kullanmaya başlamışlar ve böylece zaman içinde “Süryani” ismi, günümüze kadar devam eden özel bir mezhep haline gelmiştir (Çevik, 2007,112). Bu noktada şu söylenebilir ki; Mahallemlerin “Süryani” olup olmadığı yönündeki tartışmalar, aslında, geçmişte onların Hristiyan olduklarıyla ilgili olmaktan ziyade Mahallemlerin “Asuri-Arami” kökenli olup olmadığı ile ilgilidir.

Konstantinos’un M.S. 314 yılında Hristiyanlığı resmen kabul etmesiyle beraber bu bölgede Doğu Hristiyanlığı canlılık kazanarak yeni bir devreye girmiştir. Bununla birlikte Roma İmparatorluğu, Fars saldırılarına karşı gelebilmek ve Fars kültürünün yayılmasına engel olmak için de bu bölgedeki Hristiyanlığı desteklemiş ve değerlendirmiştir. Bu desteklerle bölge halklarını kendine yakınlaştırmayı, dış ilişkilerde nüfuzunu genişletmeyi, düşmanlarına dönük ordularını güçlendirmeyi ve ekonomisini iyileştirmeyi amaç edinmiştir (el-Batâiyne, 2000: 870–871). Milattan

önce⁸¹ geçim sıkıntısı ve kendi aralarındaki kabile savaşları nedeniyle Arap yarımadasının dışına yayılmaya başlayan Araplar da bu politikalardan etkilenen topluluklardan biridir. Özellikle bu etki, Arap hükümdarlıklarından olan Gassaniler ve Lahmiler üzerinde kendini doğrudan göstermekte idi. İslam'ın ortaya çıkışına yakın bir zaman diliminde Gassaniler⁸², Suriye ve civarında Bizans'la ittifak oluştururken; Lahmiler de Irak'ta Farslarla ittifak halinde olmuşlardır (el-Batâ'ine, 2000: 874).

Gassani devletini kuran ve Kahtanilerin⁸³ "Kehlan" boyuna mensup olan Gassaniler, Suriye'de hem ana dilleri olan Arapçayı korudular hem de Arami dilini öğrendiler (Ağırakça, 1996, 397). Bizans İmparatorlarının tabiiyetinde, Bizans'ın sınırlarını İranlılara ve Hira Lahmilerine karşı korumakla mükellef idiler. Yunan medeniyeti ile olan temaslarından dolayı Gassanilerin sosyo-kültürel seviyeleri komşuları Lahmilere nazaran daha yüksek bir seviyede idi (Hitti, 2011:122; Schleifer, 1988, 718–719). Bizans'ın derebeyi niteliğinde olan ve Hristiyanlığı kabul eden Gassaniler, 529 yıllarında II. Haris b. Cebele'nin Bizans'ın kendisine verdiği "büyük emir" unvanıyla başlayan en ihtişamlı dönemlerini 569'a kadar sürdürdüler.

II. Haris'in Monofizit mezhebi desteklemesi sonucuyla Hristiyanlık Suriyeli Araplar arasında yaygınlık kazandı. II. Haris'ten sonra oğlu Münzir b. Haris de monofizit mezhebi destekledi. Süreç içinde Lahmilerle de savaşan Münzir'in Bizansla olan ilişkilerinin gerilmesi neticesinde Münzir ve oğlu Numan Bizans'ın elinde tutuklu kalır ve Gassani devletini oluşturan kabilelerin her biri de kendi liderleri önderliğinde ayrı bir siyasi yapı oluştururlar. Böylece de Bizans'ın güney sınırı da zayıflamaya başlar (Ağırakça, 1996, 397–398). Ebu'l-Farac (1225/6- ö.1286) bu durumdan bahsederken Numan'ın Halkidon (Kadıköy) konseyinin itikatlarını kabul etmesi yönünde teklif aldığı ve buna karşılık Numan'ın, "Tay kabilesi Ortodokstur. Dinimi değiştirecek olursam beni öldürürler." dediği için serbest bırakılıp sürüldüğünü belirtir. Bundan sonra da

⁸¹ Hitti (2011: 71–73), M.Ö. 688-525'li yıllardaki Asurlulardan bahsederken memleketleri "Aribi" olan ve kendilerine "Urbi" denilen, Asur imparatorluğunun kıyısında bir diken gibi hareket eden yenilmez bedevilerden bahseder. Bu bedeviler Asurlular, Mısır ve Babilliler tarafından sürekli tahrik edilerek isyana teşvik edilirdi.

⁸² Gassaniler, Me'rib su seddinin yıkılmasından sonra Yemen'den göç ederek Suriye'ye yerleşmiş ve yaklaşık M.S. 200'lü yıllarda Gassani devletini kurmuşlardır (Ağırakça, 1996, 397–398). Gassanilerin bu adı Suriye çölünde bulunan Gassan gölü etrafında uzun süre ikamet etmelerinden dolayı Gassan adını aldıkları söylenir. Bununla birlikte Arap tarihinin en meçhul dönemini oluşturan Gassanilerin belli bir karargah merkezlerinin olamadığı da belirtilmektedir (Schleifer, 1988, 718–719).

⁸³ Ensab alimleri Araplar'ı Adnaniler ve Kahtaniler olmak üzere ikiye ayırırlar. Kehtanilere "Arab-ı Âribe" veya "Yemenliler" denilmektedir (Fayda, 2001, 201). Buna karşılık Adnanilere de "Arab-ı Mütearribe" veya "Arab-ı Müsta'ribe" denilmektedir (Fayda, 1988, 391). Eski Arap tarihçileri Hz. İsmail'in Arapçayı Cürhümlülerden öğrenmiş olduğu kanaatine vardıklarından dolayı İsmailileri (Adnanileri), "Arab-ı mütearribe"den saymışlardır (Günaltay, 1997, 48).

Arap memleketinin 15 kısma ayrıldığına değinen Ebu'l Farac (1999:163), şöyle devam eder: “Arapların çoğu İranlılara bağlanmışlar, bir kısmı da Halkidonyalılara iltihak etmişlerdi. Daha başkaları silahlarını atmışlar, Senar ülkesindeki Asur ve Suriye'deki şehirler ve köylerde ikamet ederek Ortodoksluklarını “bugüne” kadar muhafaza etmişlerdir. Nitekim Emesa'daki (bugünkü Humus) Haditha, Hith, “Bet Arbaya” ve Kurithim'dekiler ile Nabk ve sair yerdekiler de bu vaziyettedirler”.

Bir Arap kabilesi olan Lahmiler' gelince bunlar, akrabaları olan Cüzam, Amile (Lammens, 1988, 6) ve Tenuh kabileleri ile birlikte Yemenden göç ederek, başşehri Hire olan bir hanedanlık kurdular. Kahtanilerin “Kehlan” koluna mensup olan Lahmiler, Sasanilere bağlı olarak Bizans-Gassani saldırılarına karşı tampon bölge görevini üstlendiler. 288–328 yıllarında Esed ve Nizar kabilelerini hakimiyetleri altına alarak büyüdüler ve bu süre zarfında Hristiyanlığı da kabul ettiler. Lahmi hanedanının başında bulunanların çoğu Nesturi idi. Aynı zamanda hanedanlığın içinde Bizans'a tabi olup da buraya sığınan Yakubi⁸⁴ ve diğer Hristiyan mezheplerinin mensupları da bulunuyordu. Bunun dışında Hire⁸⁵ ve çevresinde putperestlik, Yahudilik, Mecusilik, Maniheizm ve Mazdeizm de yaygındı (Kapar, 2003, 55).

Lahmiler, III. Numan b. Münzir⁸⁶ (580–602) zamanında kendilerine karşı çıkan diğer Arap kabilelerine boyun eğdirerek Hire'de hakimiyetlerini sağladılar. Sasani kirasası Perviz, Numan'ın kızının kendisine gönderilmesini isteyince Numan ret cevabını verir ve yönetimi Bekir b. Vail kabilesinin bir kolu olan Şeyban'a emanet eder ve sonrasında Sasani krallığınca hapsedilerek öldürülür. Böylece Lahmi hanedanlığı da son bulur (Kapar, 2003, 54–55).

M.S. 507–518 yıllarına doğru yazılan Stilst Jozue'nin vakayinamesinde Bekir b. Vailler ve onların bir kolu olan Beni Sa'lebilerden bahsedilmektedir. Bu noktada

⁸⁴ Bizans, Yakubi Mezhebinden olanların özellikle Suriye ve Mısır'da, devletin mezhebi olan Melkani mezhebine geçmeleri için sürekli baskı altında tutmuştur. Bu mezhebi kabul etmeyenler ise kırbaçlanmış, ateşlerde yakılarak vücutlarından kızgın yağlar akıtılmıştır. Bu yönde Bizans, Kalkedonya konseyinin kabul ettiği ilkelere inanması için de halka baskı yapmıştır (Bozkurt, 2006, 47). “Yakubilerin Pers İmparatorluğunda manastırlar kurabileceği merkezleri yoktu. Çünkü İmparator Jüstinyen onları kovduğundan beri, gelişigüzel dolandılar. İslam'ın yasa koruyucusunun kentinde ortaya çıkmasının üçüncü yılında Ninova bölgesindeki Mor Mattay Manastırında toplandılar. Orada merkezler kurdular. İlk merkez Tikrit idi. Onun için Maruta adında başpiskopos atadılar. İkincisi “Bet-Arboye”, üçüncüsü “Sincar”, dördüncüsü “Duhok”, beşincisi “Arzun”, altıncısı “Marga”, yedincisi “Barmon” ve “Bawozig”, sekizinci Diclenin kıyıları, dokuzuncu Mezopotamya ve Bahreyn, onuncu Ono ve Bani-Tağlib” (Şer, 2002:336).

⁸⁵ Sonradan Lübnan'ın güneyine yerleşen ve Dürzi dinine giren Tenuhiler de kökenlerinin el-Hire'nin Lahmi krallığı soyuna kadar çıkarmaktadır (Hitti, 2001:124).

⁸⁶ El-Munzir'in oğlu emir El-Numan Venüs'e tapan bir pagandı. Eşi, çocukları, evin hizmetçileri ve ordusunun yüksek rütbeli subaylarıyla birlikte 593'te Hristiyanlığa geçmişti (Yousif, 2009:367).

“Hilal” isminin Sağlebe’nin çocuğu olarak yer aldığı ve Şeyban’ın kolları olan Muhalllem ile Hilal’in amca çocukları olduklarını tekrar hatırlatalım. Bekir b. Vail’in kolları daha geniş bir coğrafyaya yayılmasına rağmen Beni Sa’lebiler bu bölgede siyasi ve askeri olarak Romalıları bağlı idiler (Yousif, 2009: 73). Aslında Heredot’un işaret ettiği gibi “Araplar hiçbir zaman Persler’in tebaası olmamışlardır” (Hitti, 2001: 73). Fars ve Roma imparatorluğunun her iki tarafında yaşayan tüm Araplar, özellikle Numan’ın öldürülmesiyle birlikte ayaklandılar ve bu durum aynı zamanda güneyden gelmekte olan Arap savaşçılarının işlerini de kolaylaştırır. İslam fetihleri bu bölgelere gelinceye kadar bu yöndeki kargaşalıklar da devam eder (Yousif, 2009:367; Şer, 2002:333).

Gassani ve Lahmilerin dışında orta ve kuzey Arabistanda kurulan bir diğer Arap emirliği de Kinde’dir. Kahtani ve Adnani Araplarının bir karışımı kabul edilen Kindeliler⁸⁷, III. yüzyıldan itibaren Necid bölgesine geçmiş ve oradan da Mezopotamya, Suriye ve Filistin’i içine alan geniş bir alana dağılmışlardır (Küçükaşçı, 2002, 37). Öyle ki Bizans vekayinameleri, V. asır sonlarında Kindelilerin Bizans imparatorluğunun hudut eyaletlerine yaptıkları saldırılardan bahsetmektedir (Frenkow, 1977, 811).

İçlerinde putperestlerin dışında Hristiyanlığı, Yahudiliği ve Mazdek dininin mensuplarını barındıran Kindeliler 525’te Bekir ve Tağlib kabilelerinin desteğiyle Hire’yi hakimiyeti altına almışlardır (Küçükaşçı, 2002, 38). Şeyban kabilesine mensup olan Cizreli İbnü’l Esir, İslam’dan önce Şeyban kabilesinden daha izzetli ve güçlü bir kabilenin olmadığını naklettikten sonra Bekir b. Vail’in Şeybaniler boyundan olan Beni Muhalllem’in Kinde kabilesinden Avf b. Haris ile ittifak kurduklarını da belirtir (İbnü’l Esir, 1987, 482). Bu ittifak fazla netice vermeden 528’de Kinde ve müttefiklerinin oluşturduğu konfederasyon dağılır (Küçükaşçı, 2002, 37–38). Bu bilgilerin ışığında şunları söylemek mümkündür ki Şeybani ve Ben-i Muhalllem silsilesinin ana kolu olan Bekir b. Vail kabileleri başta olmak üzere Araplar, kendi içlerinde kabile olarak homojen bir yapıdan ziyade farklı boylardan müteşekkil farklı konfederasyonların içinde yer almışlardır. Bu özellikleriyle de Bizans ve Sasani sınır oluşumunun içinde konumlanmışlardır. Özellikle Arapların göçebe yaşam biçimleri ve sınırlar etrafındaki ticari ilişkileri hesaba katıldığında Arapların bu sınırlardan içlere kadar nüfuz etmiş olmaları da mümkün görünmektedir.

⁸⁷ Suyuti’ye göre Kur’an’da mevcut 50 lehçeden biri de Kinde lehçesidir (Küçükaşçı, 2002, 38).

El-Cezîre'deki Arap varlığı eski çağlara kadar dayanmaktadır. Öyle ki miladi IV. yüzyılda bile Nusaybin-Cizre-Musul arasındaki bölge, Arabistan anlamına “Bet Arabaya” adıyla anılmaktaydı (Çevik, 2007, 146). Eski çağlarda Aramilerin dışında Arapların da yaşadığının bir ifadesi olarak Nusaybin’i İranlılar “Arvastân”, Ermeniler “Bes Arabâyâ” diye adlandırıyordu (Şeşen, 1993, 509). Şümeysani’ye (1987, 44) göre “Bâ-Arbaya” veya “Beyt Arbaya”, Süryanilerin Bâzebda (İdil) ile Nusaybin arasındaki coğrafya bölgesi için kullandıkları bir isimdir. Bununla birlikte Arapların vatani veya Arapların yurdu anlamında da kullanılmaktadır ki bu isim buranın sakinleri olan Benî Rabia Kabilesi üzerinden bu şekilde adlandırılmıştır. Nitekim İbn-i Hurdazbih’in “Beni Rabia’nın şehirleri” başlığı altında saydığı yerlerden biri de “Ba’arbaya’dır”⁸⁸. 224 yılı dolaylarında, Mşiha Zha’ (2002: 34), vakayinamesinde bu bölgeye dönük Bet Carbaya (Bet-Arabaya) Piskoposluğundan⁸⁹ bahseder. Burası yirmiden fazla Piskoposluktan biri olarak Sincar dağlık bölgesinin “kilise eyaleti” olan kuzeydeki piskoposluktur. Vakayinamedeki bu bilgilere göre bölgedeki Arap nüfusunun varlığının ve Hristiyanlığın Araplar arasında yayılmasının erken zamanlara kadar uzandığını söylemek mümkündür.

Yukarıda Gassaniler, Lahmiler ve Kindeliler örneğinde de ifade edildiği gibi Araplar, yüzyıllar boyunca çeşitli sebeplerle güneyden, yani Hicaz yarımadasından kuzeye, Fırat ve Dicle nehirleri arasındaki topraklara göç etmişlerdir. Bu göçlerin en büyüğü İslâm fetih dalgalarının gelmesinden yaklaşık bir asır önce, yoğun olarak Bahreyn ve Yemame bölgesinde yaşayan Adnanî kabileleri tarafından gerçekleştirilmiştir (Çevik, 2007, 120).

İsa’nın doğumunun kısa bir süre öncesinde Adnaniler, her biri sayısız “fahz” ve boylardan oluşmak üzere Kudâa, Rabia, Mudar, Enmar, İyad isimleri ile beş büyük kabileye ayrılmıştı. Bu kabile ve boylar, Tihame, Necd, Hicaz ve Suriye-Irak çöllerinde göçebe halde yaşıyorlardı. Eski Arap tarihçileri Hz. İsmail’in Arapçayı Cürhümlülerden öğrenmiş olduğu kanaatine vardıklarından dolayı Adnanileri (İsmailileri), “Arab-ı

⁸⁸ Belirtilen diğer şehirler ise şunlardır: “Nasibin, Erzen ve Amid, Râsü’l-Ayn, Meyyafarikin, Mardin, Baarbaya, Beled, Sincar, Kardey, Bazendey ve Tur-i Abidin’dir.” (İbn Hurdazbih, 2008: 34).

⁸⁹ Bunun dışında, 224 yılı dolaylarında, Doğu Hristiyanlığının aşiretler arasında yayılmasından sonra Bet-Nahrin’de yani Mezopotamya’nın en kuzeyinde çok sayıda piskoposluklar kurulmuştur. Mşiha Zha’ (2002: 29), Vakayinamesinde Bet-Arabaya dışında kurulan bazı piskoposluklar hakkında şunları söylemektedir: “Arzanene, Bet Zabdey/İdil, Hazax. Diyarbakır ile Batman Suyu arasındaki Sofane coğrafyasına sınır olan Arzon Piskoposluğu Dicle’ye komşu dağlık bölgeyi içine alıyor ve doğuda daha açık belirlenmemiş bir sınıra (belki Botan suyu) dayanıyor. Bugün bölgedeki kentler Redwan ve Secerd(Siirt)’tir. Bet-Zabdey piskoposluğunun merkezi Gazarta/Gzira/Gziro (cezire, dicledeki ada) kentindeydi.”

mütearribe”den saymışlardır (Günaltay, 1996, 48–50). Bunların soyundan gelenlere daha önceleri “Meaddiler” veya “Nizariler” deniliyordu. Alan çalışmamız sırasında bazı görüşmeciler, özellikle 80’li yıllarda Lübnan’da yaşamış olan bazı görüşmeciler, “bizim Müsta’rebe Araplardan olduğumuz söylenir” şeklinde ifadelerde bulunmuşlardır. Bununla ilgili olarak, Ali Bulaç’ın⁹⁰, Mardin ve civarında yaşayan Arapların aslında köken olara Arap olmadıklarına, daha çok, kültürel olarak sonradan Araplaştıklarına ya da bu anlamda Müsta’rebe Arapları olduklarına dair yaklaşımı, özellikle Midyat’ın köylerinde yaşayan bütün Araplar için genelleştirilebilecek bir yaklaşım değildir. Başka bir ifadeyle, sonradan Araplaşma anlamında ileri sürülen bu yaklaşım, bölgede yaşayan Mahallemilerin durumunu açıklamak için yetersizdir. Nitekim 1915’li yıllarda Mezopotamya’ya seyahat eden Sykes’in (1915, 356) “Mahalemi” Araplara değinirken “bazı yerlerde onların İsmail’in oğulları olarak adlandırıldıklarını” söylemesi, Mahallemilerin Adnani olarak Müsta’rebe Arapları olduklarına dair durumu pekiştirmektedir.

İslâm’ın ortaya çıkmasından hemen önce Rabia ve Mudar kabilelerine mensup bazı Arap toplulukları el-Cezire bölgesine yerleşip yurtlar ve meralara sahip olmuşlardı (el-Batâyne, 2000:873). Özellikle 422’li yıllara doğru Arap kabilelerin göçleri yoğunlaşmıştı. Şümeysani de Arap kabilelerin bu tarihten itibaren el-Cezire bölgesini yurt edinmek üzere yerleştiklerinden bahseder: “Söz konusu kabileler, anılan tarihten sonra bu vadiyi kendilerine yurt edinmek üzere yerleştiler. Yerli halkla kaynaşp burada evler inşa etmeye başladılar. Bizans ve Farslar bu toplulukları kendilerine çekmek için uğraştılar. Daha sonra bunların yerleşim alanlarını prensliklere ve krallıklara ayırdılar. Buraya kendi adamlarından birini yönetici olarak atadılar. Daha sonra da bunları, bölgenin (Ba’arbaya’nın) başkenti Nusaybin’de oturan genel hükümdara bağladılar.” (Şümeysani 1987, 43–44). Bizans ve Farslarla olan ilişkiler hesaba katıldığında Arapların, aslında, mutlak anlamda bu iki imparatorluğun tebaası olmadıklarını söylemek mümkündür. Bu noktada Herodot’un “Araplar hiçbir zaman Persler’in tebaası olmamışlardır” (Hitti, 2011: 73) sözü de bu durumun bir ifadesidir.

Arapların siyasi ve dini yönden Bizans ve Farslarla olan ilişkilerini belirleyen husus daha çok onların kabile aidiyetleri olmuştur. Aksi durumlar söz konusu olmadığı müddetçe de Bizans ve Fars otoritesiyle dengeli bir tutum sergilemişlerdir. Öyle ki

⁹⁰ Ali Bulaç’ın 19.09.2009 tarihinde “Türkiye Arapları” başlığıyla yazdığı yazı ve değerlendirmeler için bkz. (http://www.zaman.com.tr/ali-bulac/turkiye-araplari_882094.html); (<http://biniicilasireti.blogcu.com/turkiye-araplari/10075104>) (16.01.2016).

Bizans ve Sasani hakimiyeti altında bulunan Arap Hristiyanlar, kabile lehine öç almak, kabile çıkarlarını savunmak vb. sebeplerle, Bizans-Sasani arasında savaş olmamasına rağmen, birbiriyle de savaşmışlardır (el-Batâyne, 2000: 881–882).

Araplarda kabile ilişkilerinin belirleyici olduğu hususu aynı zamanda onların yüzeysel olarak Hristiyanlaşmalarının ve sonrasında da yüzeysel olarak Müslümanlaşmalarının da sebebidir. İbn'ul-Fakih'in, onuncu asrın başlarında, ırak'ın kuzeyinde yaşayan halk için “İsmen Müslüman, fakat karakterce Hristiyan” tespitinde bulunması, yapılan bu değerlendirmeleri destekler mahiyettedir (Hitti, 2011:492). Bedevi Arapların “ridde” hareketlerinde yer almaları ve Haricilik isyanlarında önemli roller üstlenmeleri de bunun açık örneklerindendir.

2.2.2. İslam Fetihleri ve Bazı Arap Kabilelerinin Durumu

Arap kabilelerin el-Cezireye göçleri İslam fetihleriyle beraber hızlanarak devam etmiştir. Öyle ki Arap kabilelerin göçleri neticesinde el-Cezire, bir süre sonra bu aşiretlerin yerleşim bölgelerini gösteren ve bunlara nispet edilen Diyâr-ı Rebîa ve Diyâr-ı Mudar⁹¹ adında iki idari mıntıkaya ayrılmıştır (Çevik, 2007, 120–121). IX. yüzyıla gelindiğinde Rebi'dan sayılan *Bekr b. Vail* kabilesine mensup çeşitli gruplar, Yukarı Dicle havzasında daha fazla yayıldılar ve kırsal kesim dışında fethedilen şehir, kasaba ve kalelere de yerleştiler. Bir süre sonra bu yayılma neticesinde *Bekrî* Arapları'nın çoğunluğunu teşkil eden Şeybân kabilesine mensup aşiretler, Amid'i merkez edinerek Meyyâfârikîn ile Mardin'i de içine alan bölgede otuz yıl süren (256–286/869–899) Şeyhoğulları adıyla bir emirlik kurarlar. Bu gelişme neticesinde Bekr kabilesi, Diyar-ı Rabia'nın idari mıntikasından bağımsızlaşarak *Bekri* aşiretlerin yurdu anlamına gelen *Diyâr-ı Bekr* ismiyle ayrı bir idari birim haline gelir. Yeni idari bölgenin merkezi Amid iken diğer şehirleri de Meyyâfârikîn, Erzen, Mardin, Hasankeyf ve Siirt'tir. Tur Abdin mıntıkası da Diyar-ı Bekr içinde yer almaktadır. Tur Abdin ile ilgili IX. yüzyıl coğrafyacılardan el-Hemdani, Diyar-ı Bekr'in güney sınırının Tur Abdin'den başladığını ve aynı zamanda buranın Bekri aşiret guruplarından Şeybaniler'e ait olduğunu belirtir (Çevik, 2007, 122).

⁹¹ Bunlardan Diyar-ı Rabia, merkezi Nusaybin olan ve Sincar, Râsü'l-Ayn, Beled, Dara, Habur, Ceziret İbn Ömer, Mardin, Amid (Diyarbakır), Meyyâfârikîn (Silvan) ve Erzen şehirlerini kapsarken, Diyar-ı Mudar ise merkezi Harran olan ve Urfa, Rakka ve Suruç'u kapsayan bir bölgeyi ifade etmektedir (Çevik, 2007, 120–121).

El-Cezire, X. yüzyıldan (bazı görüşlere göre VIII. Yüzyıldan) XVI. yüzyıla kadar; Diyar-ı Rabia, Diyar-ı Mudar ve Diyar-ı Bekir mıntıklarından müteşekkil idari bir bölgenin adı olmuştur⁹² (Çevik, 2007, 122). Rabia, Mudar ve Bekir adındaki Arap aşiretlerine nispet edilen bu mıntıklarda Diyar-ı Mudar, bölgenin batısında; Diyar-ı Bekir kuzeyinde; Diyar-ı Rabia da Nusaybini'de içine alacak şekilde bölgenin Doğu ve Güneydoğusunda yer almaktadır (Çevik, 2007, 144). Bununla birlikte şu da ifade edilmelidir ki tarihi süreçte üç mıntıka arasında (Diyar-ı Mudar, Diyar-ı Rabia ve Diyar-ı Bekir) belirleyici tabii bir sınır söz konusu olmamıştır. Bu üç mıntıka arasında net sınırlardan ziyade su yollarına ya da şehir, kasaba ve köylerin siyasi ve idari yapılanmalarına bağlı olarak değişen sınırlar belirleyici olmuştur. Şu da söylenmelidir ki bu bölgeler sadece adı geçen kabilelerce homojen olarak meskun edilmiş mıntıklar da değildir. Diyar-ı Rabia'da Bekri gruplara rastlanıldığı gibi Diyar-ı Bekir mıntıkası içinde de Rabia grupları meskun olabilmektedir. Aynı şekilde Diyar-ı Mudar aşiretlerinin bölgesi olan Urfa ve çevresinde Rabia'ya bağlı Tağlib gruplarını da bulmak mümkündür (Çevik, 2002: 55–58).

Rabia⁹³ daha çok Bekir b. Vail⁹⁴ üzerinden algılanan bir kabile olup el-Cezire bölgesinde sonradan ayrı bir isimle anılır olmuştur. Bu yönde Wellhausen, Emevîler döneminde bile Rebîa denildiğinde Bekir b. Vâil oğullarının kastedildiğini belirtir (Aycan, 2007, 498). Bekir b. Vâil Kabilesinin önemli kolları Beni İcl, Beni Hanife, Benî Şeyban, Beni Teymullah, Beni Kays ve Beni Zühl olup bunlar Bekir b. Vail'in üç oğlu Ali, Yeşkür ve Beden'in neslinden meydana gelmişlerdir (Önkal, 1992, 362). Bahaeddin Budak'ın (2012, 379) işaret ettiği gibi Diyarbakırlıların, Bitlisliilerin, Muşluların ve Siirtlilerin Hz. Ebubekir'in soyundan geldiklerini iddia etmeleri⁹⁵ Bekir b. Vail ve kollarının uzun tarihi geçmişe dayanan bölge içindeki etkisinin bir göstergesi olabilir. Kürtlerin kökenini ihtimaller dahilinde tartışan Minorsky'nin⁹⁶ vurguları da Budak'ın

⁹² Geniş bilgi için bkz. (Çevik, 2002, 63–70).

⁹³ Rabia, Adnanilere uzanan ve Adnan ve Kahtan'dan sonra Araplar'ın nisbet edildiği dört ana koldan (diğer üç kol şunlardır; Mudar, Kudaa ve Yemen) biridir. Cahiliye döneminde Rabia, daha çok Mudar ile birlikte hareket ettiği için kaynaklarda Rabia ile Mudar genellikle birlikte anılmaktadır (Aycan, 2007, 499).

⁹⁴ Rabia'nın Esed, Tağlib, Vâil, Bekr, Şeybân, Hanîfe, Abdülkays, Kasıt ve Ahmes gibi birçok kolu bulunmaktadır (Aycan, 2007, 498).

⁹⁵ Bu illerdeki intisab iddialarının Bekir b. Vail dışında silsilesini Hz. Ebubekir'e kadar götüren Nakşibendi gibi tarikatlarla ilgili olabileceği de unutulmamalıdır.

⁹⁶ Minorsky, Kürtlerin Dahhak ile olan savaşlarını anlattıktan sonra şu değlendirmelerde bulunur: "Diğer yandan Kürtler, kendilerini Arap soyuna dahil etmeye çalışmaktadırlar. Bazıları, Rabia bin Nizar bin Ma'add'in, bazıları da Mudar bin Nizar 'in kendi ataları olduğunu iddia eder. Diyar-Rabia (Musul) ve Diyar Mudar (Rakka) bölgelerinin adları bu kişilerin adlarından kaynaklanmaktadır. Bu iddiaların

işaret ettiği hususla uyumlu gibi gözükmektedir ki tüm bunlar Bekir b. Vail ve kollarının bölgede ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

Bekir b. Vâil boyunun önemli kollarından olan Şeybânoğulları'nın atası Şeyban b. Sa'lebe'nin nesebi de Adnan'a ulaşır. Şeybân'ın soyu Zühl, Teym, Sa'lebe ve Avf isimli oğullarıyla devam etmiştir. Meşhur kolları arasında Hemmam, Cessas, "Muhalllem", Haris, Ebu Rabia ve Mürre sayılabilir. Yukarıda da değinildiği gibi Şeybaniler ve bunlara nispet edilen Muhalllem kolu, Abbasiler dönemindeki Harici isyanları bastırıldıktan sonra el-Cezire bölgesinde hızlı bir şekilde yerleşik hayata geçmişlerdir. Şeybanilerin Muhalllem kolu, Mahalllemiler üzerinde yapılan tartışmalarda ön plana çıkan ilgili boydur. Bundan dolayı bu konu başlığında Mahalllemilerin nispet edildiği Muhalllem b. Zühl b. Şeyban kabilesinin bölgedeki İslam fetihleri sonrasına da uzanan tarihi konumuna yer verilmiştir.

Midyat, Cezire'nin diğer beldeleri gibi Hz. Ömer'in halifeliği döneminde (634-644) Müslümanların hakimiyeti altına girmiştir. İyaz bin Ğanem'in komutasındaki İslâm/Arap orduları hızlı bir şekilde Suriye, İran ve Tur Abdin'in de (640 yılı ortalarında) içinde bulunduğu Yukarı Mezopotamya'nın tamamını hâkimiyetleri altına almaya başlamıştır (Erpolat, 2007, 382; Çevik, 2007, 117-119). Zaten bu bölgelerde yaşayan insanlar Bizans-İran mücadelelerinden bıkmış oldukları ve fazlasıyla yıprandıkları için bölgenin yazgısını değiştirecek olan fetihleri, birkaç bölgede kendini gösteren direniş dışında⁹⁷, memnuniyetle karşılamışlardır. Mesela; 587 tarihinde Midyat'a bağlı Salah (Barıştepe) köyü yakınlarında yapılan Bizans-Sasani mücadelelerinin sonucunda Bizans komutanı Philippikos, İranlıları yenilgiye uğrattıktan sonra, burada mağaralarında saklanmış olan yerli halkı da göç ettirmiştir (Honigmann, 1970: 23-24). İslam fetihlerinin engellenemeyeceğini anlayan Herakliyus'un da *"Arapların eline geçeceğine bizim olsun"* diyerek Doğu sınırlarından İstanbul'a kadar olan Hristiyanları yağmalaması (Bozkurt, 2006: 50) bölgede yaşayan insanların İslam öncesi bıkkınlık durumuna örnek olarak verilebilir. Abû'l-Farac (1999:177) da Bizanslıların Suriye'yi yağmaladığını Müslümanların ise bölge halkının dindaşları olan Bizans'tan daha iyi olduklarını vurgulamaktadır.

sahiplerine göre Kürtler, Gassaniler ile olan sürtüşmelerinden dolayı Arap soydaşlarından ayrılıp dağlara çekilmiş, burada yabancılar ile karışıp kendi ana dillerini unutmuşlardır..." (Minorsky; Bois; Kenzie, 2004: 47-48; Şerafeddin Han, 2015:25).

⁹⁷ Rakka, Harran, Ruha (Urfâ), Sümeysat ve Suruç'un fethinin tamamlanmasından sonra bir Bizans garnizonunun bulunduğu Râsû'l-Ayn ve Nusaybin, Müslümanlara karşı kısa bir direniş gösterdikten sonra teslim olmak zorunda kalmışlardır (Çevik, 2007, 119).

El-Cezire, İslam orduları tarafından fethedilince⁹⁸ yoğun bir göç hareketi ile de karşı karşıya kalmıştır. Bu yönde Belâzuri'nin (1987: 255–256) tespiti dikkat çekicidir;

“Muaviye, Osman b. Affan'ın Şam ve el-Cezire valisi olunca, halife ona, Arapları, şehir ve köylerden uzak yerlere yerleştirilmesini ve hiç kimseye ait olmayan topraklara yerleşmelerine (sahipsiz arazileri değerlendirmelerine) izin vermesini emretti. Bu emir üzerine Muaviye, Temim, Rabia, Kays, Esed ve başka kabilelerden meydana gelen zümreleri de el-Mazihin ve el-Müdeybir'e yerleştirdi. Diyar Mudar'ın bütün bölgelerinde aynı şeyi yaptı; Rebi'a kabilesi mensuplarını da kendi yurtlarına aynı şekilde yerleştirdi. Ayrıca şehirleri, köyleri ve silah yerlerini koruyacak ve muhafaza edecek maaşlı kimseleri görevlendirdi; onlara valilerini tayin etti”

Fetihlerin ilk yüzyılında Mezopotamyalı Arap kabileleri İslâm'ı kabul etmişlerdir. Böylece El-Cezire'nin fethiyle birlikte bölgede Arap olmak İslam olmakla eşdeğer hale gelmiştir. Nitekim çok geçmeden bölgede yaşayan Beni-Tağlib, Sa'leboğulları (Bekir b. Vail boyundandır), İyaz b. Nizar gibi Arap kabilelerinin Müslüman oldukları görülmektedir (Bozkurt, 2006: 65). Bununla birlikte, Hristiyanlaşma süreci için daha önce ifade edildiği gibi genel anlamda söz konusu olan Müslümanlık ya da Müslümanlaşma, yaşamı terbiye ve organize eden bir disiplinden ziyade Arap/İslam birlikteliğinin ve idari dengenin bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Araplarda belirleyici olan hususun Arap kabile ilişkileri olduğunu bir kez daha belirtelim. Bu bölgedeki Arapların Harici hareketlerine katılmış olması da bunun bir örneğidir.

Hazreti Ali döneminde ortaya çıkan Haricilerin bir kısmı sonraki yıllarda Mardin ve çevresinde de kendini göstermiştir. Rabia kabilesince çıkarıldığı anlaşılan Mardin'deki Harici ayaklanması Emevilerin son dönemlerine kadar devam edecek ve Abbasileri de çok zor durumda bırakacaktır. Bozkurt'a (2006: 66) göre bu durum, aynı zamanda o dönemdeki Mardin ve çevresinde söz konusu olan İslamlaşmanın da bir göstergesidir.

Bekir b. Vail'in ve bunların el-Ceziredeki kolu olan Şeybanilerin Harici isyanlarında aktif rol almaları dikkat çekici bir husustur. Abdulkadir Osman'ın vurguladığı üzere Said b. Behdel eş-Şeybani ve sonrasında onun yerine geçen ed-Dahhak b. Kays el Muhalleme eş-Şeybani'nin bölgedeki faaliyetleri çok yoğun ve etkili olmuştur. Bunlar el-Cezire halkını Kefîr-Tusa⁹⁹ ve Mardin arasında eğittikten sonra

⁹⁸ VII. yüzyıldaki İslam/Arap fetihleri ile Tur bölgesi, İslam ülkesinin sınırları içine girmiştir (Erpolat, 2007, 385).

⁹⁹ Kefertusa: Dara ile Râsü'l-Ayn arasında, Dara'ya yaklaşık 30 km. uzaklıkta bir köydür (Konak, 2006:44; Hâmevi, 1977, IV/468).

Irak'a doğru harekete geçmiş, Musul ve çevresini de aldıktan sonra Nusaybin'i kuşatmışlardır.¹⁰⁰ Emevi¹⁰¹ halifesi Mervan zamanında bu Haricilere karşı yoğun savaşlar söz konusu olmuş ve yer yer bu savaşlar Kefir-Tusa ve Mardine kadar ulaşmıştır (Osman ve İsmail, 2010: 82–83).

Harici ayaklanmaları Abbasilere de büyük zorluklar yaşatır ki bunlardan en dikkati çekenlerden biri de el-Velid b. Tarif el-Harici'nin Cezire bölgesindeki isyanıdır¹⁰². Râsü'l-Ayn, Ba-Arbaya ve başka yerlerde isyan çıkararak bölge halkının isyan etmesi sonucu halife Harun Reşid, gönderdiği iki komutanının öldürülmesi üzerine, "Bu işi ancak bir A'rabi olan Yezid b. Mezyed es-Şeybani halleder." diyerek Velid'in üzerine Yezid. b. Mezyed eş-Şeybani'yi gönderir ve onu öldürtür (Konak, 2006: 38–39). Bu isyanın bastırılması o kadar yankı uyandırır ki bununla ilgili yazılan bir şiirde şöyle der (İbnu'l Esir, 1995, c.V, 302; Konak, 2006: 39):

*"Vailoğullarını ancak Vailoğulları öldürür.
Çünkü demiri, demirden başkası kesemez."*

Şeybani merkezli Haricilerin bölgedeki etkisi o kadar çok yoğun olmuştur ki genel olarak bölgede söz konusu olan tarihi gelişmelerden ve Midyat bölgesindeki bazı Mahallemleri köylerinin isimlerinden yola çıkan Abdulkadir Osman (2010, 106–112), bu bölgenin Hariciliğin eğitim alanı olduğunu vurgulamaktadır. Yukarıda ifade edilen tarihi süreç hesaba katıldığında Mahallemlerin Şeyban'ın boyundan olan Muhallemlerle ilişkilendirmek mümkündür.

Şeybanoğullarının, Haricilik üzerinden bölgede kurduğu güç, özellikle 930'lu yıllardan itibaren Abbasiler zamanında ortadan kalkmıştır¹⁰³. Şeybaniler'e mensup Şeyhoğulları ailesinin Diyarbekir bölgesine hakim olmasından sonra bu bölgede Hariciler'e olan destek de azalmış ve bunun neticesinde yerleşik hayata geçiş

¹⁰⁰ Geniş bilgi için bkz. (Osman, 2009, 72-74).

¹⁰¹ Emeviler zamanındaki Harici ayaklanmalarında öne çıkan başlıca komutanlar arasında Miskin ibni Hasan el-Muhallemleri, Ubeydullah ibni Abbas bin Yezid bin Esved bin Seleme bin Hacer bin Vehb bin Rabia, Şebibi Şeybani, Salih ibni Mesreh, Ebus-Sakar İbrahim el-Muhallemleri, Muhallil ibni Vaili Yeşkuri, İbrahim ibni Hacer el-Muhallemleri, Fadıl bin Gemil ez-Zeheli, Kağne el-Muhallemleri, Sukeyn el-Muhallemleri'nin isimleri dikkat çekmektedir. Özellikle Sukeyn el-Muhallemleri'nin Dara'da Mervan'ın ordusu tarafından yakalanıp "zalim" lakaplı Haccac b. Yusuf tarafından boynunun kesilmesi isyanların bastırılmasında etkili olmuştur (Osman, 2009, 72–74; Nas, 2000, 432).

¹⁰² Abbasiler zamanındaki diğer Harici isyanı da Muhammed b. Amr b. Şeybani'nin isyanıdır. Abbasiler bu kişiyi Nusaybin'de hapsederler (Osman ve İsmail, 2010, 84–85). Bunun dışında yine Harun Reşid zamanında Sahsah eş-Şeybani, Benu Şeyban'ın dostu olan Fadl el-Harici gibi isimler ön plana çıkmaktadır (Konak, 2006: 35–39).

¹⁰³ Liderin şahsiyetine bağlı olan bu ayaklanmalar genellikle liderlerinin öldürülmesiyle bastırılmıştır. El-Cezirede tespit edilen son ayaklanma 930'daki Ağar b. Matara ayaklanması olmuştur. Bu tarihten sonra da bölgede her hangi bir Harici ayaklanması olmamıştır (Konak, 2006: 58–59).

hızlanmıştır (Demircan, 2010, 37). El-Cezire bölgesinin X. yüzyıldan itibaren Sünnileşmeye başlaması da Hariciliğin etkisini iyice azaltmıştır.

El-Cezire halkı IX. yüzyıl içinde yavaş yavaş Hariciliği terk ederken ilkin Hariciliğe en yakın olan Hanbeli mezhebini ve sonrasında da Maliki mezhebini kabul etmiştir. Bu şekilde Sünnileşmeye doğru giden el-Cezire halkı, Mervani hükümdarı Nasrüddevle'nin (ö. 1061) himayesinde Diyarbakır'a yerleşen büyük Şafii fakihi el-Kazeruni'nin (ö. 1063) gayretleriyle bölgeye yayılmaya başlayan Şafilik mezhebini kabul etmiştir. Selçuklu hakimiyetinden itibaren de Hanefi mezhebi bölgede kabul görmüştür (Göyünç, 1994, 465; Özdemir, 2006, 350–351; Tufantoz, 2004, 232). Günümüz itibariyle Hanefilik şehir merkezlerinde yaygın olmakla birlikte bölge halkı daha çok Şafii mezhebindendir. Mahallemiler de ağırlıklı olarak Şafii mezhebine mensupturlar.

IX. yüzyılın sonlarından itibaren bölgede Hamdaniler (905-1004) yaklaşık bir asır boyunca etkin olmuştur. Musul ve çevresi ile Kuzey Suriye'ye hakim olan Hamdaniler, Tur Abdin'in güneyinde yaşayan büyük Arap aşiretlerinden biriydi. Rabia'nın Tağlib koluna mensup olan Hamdaniler, öncesinde Hıristiyan iken Hz. Ömer zamanında cizyeye bağlanmış ve sonrasında Müslüman olmuşlardır (Karaarslan, 1997, 446). Hariciler ve Bizans ile yaptıkları savaşlarla ön plana çıkan Hamdaniler, Halep ve Musul merkezli emirlikler kurarak, yaklaşık bir asır el-Cezire bölgesine hakim olmuşlardır. Mardin kalesi de bu dönemde inşa edilmiştir. 349 yılında inşa edilen Tur Abdin bölgesindeki Hatem Tay Kalesi de bu dönemde yenilenerek Heysem Kalesi adını almıştır. Hamdanilerden sonra Tur Abdin bölgesi Sünni Mervaniler (984–1085) ile Şii Ukeyloğulları (990–1096) arasında tampon bir bölge olmuştur. O yıllarda Mervanoğulları Diyar-ı Bekir'de hüküm sürerken, Ukeyloğulları da Nusaybin¹⁰⁴ ve Ceziret İbn Ömer'den Musul'a kadar uzanan toprakların hakimi idi (Çevik, 2007, 123). X. yüzyılın sonunda Musul'da bir emirlik kuran Ukayliler (Şeşen, 1993, 510), X. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar yukarı Mezopotamya ve kuzey Suriye'deki dengeler açısından önemli roller oynamışlardır (Yousif, 2009:421). Burckhardt'a (1831, 28–29) göre Ukayliler¹⁰⁵ (Ageyl), Beni Hilal¹⁰⁶ (Beni Helâl) soyundan gelen güçlü bir kabiledir.

¹⁰⁴ Adnan Çevik'e (2007, 146) göre Nusaybin hiçbir zaman Mervani idaresine girmemiştir. Mardin'de hakimiyet sürdüğü de şüphelidir.

¹⁰⁵ Çevik (2002,59), Diyar-ı Mudar'dan bahsederken Mudar kabilesinin temel dört kolundan Hilal, Ukayl, Kilab ve Suleym isimlerini zikreder. Bununla birlikte Diyar-ı Mudar, Diyar-ı Bekir ve Diyar-ı Rabia bölgelerinin kabile yapısının homojen olmayıp bölgeler arası kabile geçişlerinin mümkün olabileceğini hatırlatır.

Bu durum Beni Hilal'e intisap iddialarının ne kadar yaygın olduğunu göstermekle birlikte Beni Hilal söyleminin bu bölgede yaygınlık kazanmasının sebeplerinden birinin de Ukayliler olabileceği düşüncesini beraberinde getirmektedir.

İslam-Arap hakimiyetinden sonra bölgedeki gelişmeleri Türkmen grupları etkilemeye başlamıştır. 1040'lı yıllardan itibaren batıya doğru ilerleyen ve 1071 Malazgirt zaferiyle Bizans'ın geri çekilmesine sebep olan Türkler, Mardin ve çevresinde etkili bir unsur olmaya başlamışlardır.

2.2.3. Türkmenlerin Gelişi

İdari ve askeri anlamda Arap-Türk ilişkilerinin Abbasi halifesi Harun Reşid devrinde başladığı kabul edilir (Bozkurt, 1997, 260). Süreç içinde Horasanlıların ve Türklerin çokluğu dikkat çeker (Yıldız, 1991, 112). Me'mun zamanında da Türkler, askeri açıdan devletin önemli bir gücü haline gelmeye ve askeri birlikler içinde yer almaya başlarlar (Bozkurt, 2004, 104). Mu'tasım zamanında ise Arap ve İranlılardan sonra devletin yönetimi ile birlikte ordu kadrosunun büyük bir bölümü Türklerden oluşmaya başlamıştır. Öyle ki Mu'tasım zamanında Türkler (Tulunoğulları, İhşidler), kitleler halinde İslam'a girmeye başlamıştır (Avcı, 2006, 380–381; Çelik, 2006: 27). Türk unsurlarının idari ve askeri alanda kendini göstermesi onların Tur Abdin ve çevresine hakim olmaya başlamalarıyla devam eder.

XI. yüzyılın ikinci yarısında Tur Abdin'in de içinde yer aldığı Diyar-ı Bekr bölgesine Türk unsurlarının gelmesiyle birlikte yerli yarı göçebe hanedanlıklar, yerini Türk beyliklerine bırakmaya başlar (Şeşen, 1993, 510). İlk gelişme olarak; Irak Oğuz Türkmen guruplarının 1041–1042 yılında başlayan ve Diyâr-ı Bekir'den Musul'a kadar uzanan istila hareketleridir. Bu süreçle beraber XI. yüzyılın ortasında Diyar-ı Bekir, Tuğrul Bey'in şahsında Selçuklu tabiiyetine (1050) dahil olur. 1085 yılında Melikşah'ın emriyle Diyar-ı Bekr, Selçuklu ordularına yardım amaçlı olarak yoğun Türkmen göçüne sahne olur, fakat Melikşah'ın 1092 yıllarında ölmesiyle irili ufaklı yeni Türkmen Beylikleri de ortaya çıkar. Bunun neticesinde de XI-XIV. yüzyılları arasında, Tur Abdin'e de etkisi üçyüz yıl sürecek olan Artuklu Beyliği hakimiyeti (1102–1401) ortaya

¹⁰⁶ Arap nüfusunun bulunduğu ülkelerde küçük gruplar halinde bazı kabilelerin soy olarak kendilerini Ben-i Hilal'e bağlamaları yaygın ve bilinen bir durumdur. Ben-i Hilal'in göçleri Arap asıllı toplumlarda ve Arap kültürünün etkisinde kalan bölgelerde destanlaşarak canlılığını korumuştur ki günümüzde de bunun izlerini görmek mümkündür (Kavas, 1998, 15-19).

çıkacaktır. Mardin ve Hasankeyf kaleleri de, merkezi konumları itibariyle, iki Artuklu beyliğinin başkentleri olacaklardır (Çevik, 2007,124–125).

Artuklular zamanında bölgeye Diyar-ı Rabia halkından göç edenler olmuştur, çünkü Artuklular, komşularına kıyasla daha düşük vergi alıyorlardı. Artuklu hakimiyeti sırasında, Boz Ulus Türkmenleri Diyarbakır, Mardin, Ruha (Urfa) ile Siverek çevresinde olduğu gibi Hasankeyf ve çevresini de kışlak olarak kullanmışlardı, hatta Boz Ulus Türkmenleri ve diğer göçebelerin hayvanlarını geçirmeleri için Artuklu Emiri Fahreddin Karaaslan Hasankeyf'teki Dicle Köprüsünü inşa etmiştir (Erpolat, 2007, 383).

Tur Abdin üzerindeki Artuklu egemenliği, Hasan Keyf'in 1230 yılından itibaren Eyyubilerin eline geçmesiyle birlikte azalır. Melikanlar (Melikler) adını alan Hısn Keyfa Eyyubileri, Mardin Artukluları'nın hükümranlılık alanını daraltır ve bir süre sonra Tur Abdin, onların denetimine geçer. XV. yüzyıl başlarında Hasankeyf'de yazılan Arapça bir kronik, Mahallemilerin'in Eyyubi ve Artuklu ile olan ilişkilerine işaret etmekte ve bu yönde Mahallemiler, XIV. yüzyıl başlarında Hısn Keyfâ Eyyubi Melikliğinde önemli roller üstlenmişlerdir (Çevik, 2007, 127–130). Bu süreçte Mahallemiler, Hasankeyf Eyyubileri'nin kendi içlerindeki hakimiyet kavgalarında iktidarın şekillenmesinde etkili olmuşlardır. Bölgedeki aşiretlerin çoğunluğu Mardin Artukluların yanında yer alırken Mahallemiler Eyyubilerin yanında yer almışlardır (Tan, 2011, 252). “Mardin Tarihi” yazarı Abdüsselam Efendi, bu zaman zarfında Hasankeyf valisinden yana olan 13 aşiretten bahsetmektedir. Bunlar; Mahalleme, Aşti, Mehrani, Cenubi, Şekkaki, Asturki, Büyük Kürtlü, Küçük Kürtlü, Eşani, Kişiki, Cilliki, Handeki ve Tohani aşiretleridir (Güneş, 2007: 51; Şerafeddin Han, 2009, I/III,148,393).

Tur Abdin, XIV. yüzyılın sonlarına doğru Timur tarafından istila edilir ve ikinci büyük Türkmen göçü dalgası ile XV. yüzyılın başında Akkoyunlu-Karakoyunlu Türkmen devletleri arasında kalır (Çevik, 2007, 128). 1415 yılında Diyar-ı Mudar'daki eski merkezlerin denetimi, Suriye'deki Arap aşiretleri ve Diyarbakır bölgesi Akkoyunlular'ın hakimiyetine geçer (Woods, 1993: 332). Beni Rabia'nın reisi Musa Beg (Arap) de Akkoyunlu Uzun Hasan'ın beyliğini kabul ederek ona tabi olur (Woods, 1993: 342). Uzun Hasan, Mardin ve Diyar-ı Rabia bölgesini kontrol altına alarak yaylak ve kışlak güzergahlarını hakimiyetine alır (Woods, 1993: 164.) Akkoyunlu devleti, bölgede bulunan Kürt emirliklerin hakimiyetini kırmak ve Büyük Kürt ailelerini ortadan kaldırmaya yönelik siyasetini büyük bir titizlikle sürdürür ve ellinden geldiğince idareyi kendi Türk valilerine ya da düşük statüdeki Kürt valilerine teslim etmeye çalışır. Bu

uğurda bölgede birçok entrikalar ve çekişmeler söz konusu olur (Bruinessen, 2010: 218–220; Minorsky; Bois; Kenzie, 2004: 79). Özellikle önemli bir kültür ve ticaret merkezi olan Hasankeyf, Uzun Hasan için hedef haline gelir. 1462 yılında kale düşürülür ve Eyyubi beylerinin çoğu öldürülür (Woods, 1993:170). 1490’lardan itibaren ise Akkoyunluların Doğu ve Güneydoğu Anadolu’daki gücü giderek azalmış ve yerel emirlikler yeniden canlanmaya başlamıştır (Aydın; Emiroğlu; Özel vd.,2001, 108). Bölge, 1501 tarihinden sonra Şah İsmail’in Siirt ve Hasankeyf’in idaresini ele geçirmesiyle birlikte Safevilerin nüfuzuna girer. Akabinde Yavuz Sultan Selim, İdris-i Bitlisi’nin de desteğiyle, Hasankeyf’i savaştan ele geçirir ve böylece bölgede Osmanlı hakimiyeti başlar (Erpolat, 2007, 383).

2.2.4. Osmanlı’dan Günümüze Mahallemilerin Konumu

Bölgenin Osmanlı hakimiyetine geçme sürecinde İdris-i Bitlisi’nin önemli rolü olmuştur. Bölge ilişkilerini çok iyi tanıyan İdris Bitlisi öncülüğünde yirmi kadar Kürt Mir’i (Bey)¹⁰⁷, Yavuz Sultan Selim’e bağlılıklarını bildirir (Bruinessen, 2010:215; Göyünç, 1991, 15–34). Böylece 1515’te başlayan ve yaklaşık dört yüz yıl sürecek mirlerin, voyvodalık sistemiyle, bölgede vali olma yetkisi de başlamış olur. Üstelik Osmanlı Devleti bu yetkinin babadan oğla geçme hakkını da onlara tanımıştır (Bruinessen, 2010:217; Özvar, 2013, 130)

Bölgenin Osmanlı hakimiyetine girmesiyle birlikte Mardin, 1518 yılında Diyarbekir vilayetinin on iki sancağından biri olmuştur. Bu yıllarda sancak olarak Mardin, doğuda Savur ve Nusaybin, batıda Derik, kuzeyde Dicle kıyıları ve güneyde Sincar ovasına dayanmaktadır. Midyat merkezli Tur Abdin’e gelince muhtemelen burası, 1526’da olduğu gibi Hasankeyf¹⁰⁸ sancağına bağlıdır (Göyünç, 1991, 40).

¹⁰⁷ Selçuklular, Eyyubiler ve Memlükler döneminde bütün rütbelerdeki kumandanlara ve küçük Selçuklu prenslerine “emir” adı verilmiştir (Ed-Dûri,1995, 122). Voyvodalık çerçevesinde ise Türklerin kullanımında “bey”, Kürtlerin kullanımında ise “ağa” kelimesi yaygın tabirlerdir. “Emir” kelimesi Farsça’da kısaltılarak “mir” şeklinde de kullanılır (Horowitz, 1988, 261). “Melik” ise İslam tarihinin ilk dönemlerinde, genelde, yabancıların idarecileri için kullanılmıştır (Plessner, 1988, 664). Araplar bu unvanı, Kinde Arap hükümdarları müstesna olmak üzere, Gassan’ın Romalılaşmış veya Hire’nin İranlılaşmış Hanedanları için kullanırlardı (Hitti, 2011: 61).

¹⁰⁸ XVI. yüzyılda önemli bir merkez olan Hasankeyf, XVII. yüzyıldan itibaren Basra-Bağdat üzerinden gelen ana ticaret yolunun sönükleşmeye başlaması, Osmanlı-İran savaşları, aşiret sorunları vb. sebeplerden dolayı eski merkezi önemini kaybetmiş ve 1867’de, bir ara Midyat’a bağlı bir nahiye merkezi durumuna gelmişti. Hasankeyf, 1926 yılında ise Mardin’in kaza merkezlerinden Gercüş’e bağlanmış, 1990’dan beri Batman iline bağlı bir ilçe merkezi olmuştur (Oğuzoğlu, 1997, 366–367).

1567’li Tahrir Defterinde Midyat, Tur Nahiyesinin bir köyü olarak geçmektedir (Erpolat, 2007, 383–384).

Mahallemler, 1526 ve 1567 Osmanlı arşiv kayıtlarına göre hem Midyat’ın köylerinde yaşamakta hem de Göçer Çalki cemaati ile zikredilmektedir. Tahrir Defterinde Tur Nahiyesindeki cemaatlar arasında kaydı bulunan Çalki¹⁰⁹ aşiretinden bahseden seyyahlar bu aşiretin Yezidi olduğuna işaret ederler (Streck, 1988, 100; Taşgın, 2007, 187; Bulut, 2002, 262). Bruinessen’in Göyünç ve W.Hüttroth’tan aktardığına göre göçebe ve yarı göçebe konumunda olan bu aşiret, vergi alınanlar arasındadır. Üstelik Osmanlı, Hristiyanlardan aldığı cizyeyi bunlardan almıyor, fakat buna karşılık aralarında bulunan bazı Mahallemler gruplarıyla beraber Sünni Müslim ve Yezidi ayırımı yapmadan hepsinden vergi alıyordu (Bruinessen, 2012, 3). Başka bir ifadeyle, XVI. yüzyılda Yezidiler de Mahallemler gibi Sünni Müslim olarak muamele görüyorlardı. Mahallemlerin Göçer Çalki cemaati içindeki konumunu gösteren bir kısım bilgiler aşağıdaki tabloda verilmiştir (Erpolat, 2007, 395):

Tablo 1: Göçer Çalki Cemaati Oymakları

	Oymaklar	1526		1567	
		H	M	H	M
1	Semerdi	-	-	3	9
2	Dellükân	-	-	33	3
3	Mahalmiyân Kış. Karakilise	-	-	30	9
4	Mahalmiyân Kışlak-ı Baber	-	-	7	3
5	Mahalmiyân Kış. Haramiyân	-	-	1	2
6	Mahalmiyân Karakef Neccar	-	-	2	15
7	Mahalmiyân Kış. Kund(?)	-	-	3	1
8	Kâkân	-	-	1	12
9	Ebu Zirân	-	-	9	4
	Toplam	-	-	89	68

¹⁰⁹ Şerafeddin Han (Şerefhan, 1971:138), bu aşiretin Ermeni ve Hristiyanlarla meskun olan Heysem yöresinde oturduklarından bahseder.

Çalki Cemaati içinde adı zikredilen Mahallemi Oymaklarına¹¹⁰ ait 5 kışlak yer almaktadır. Tabloda görüldüğü gibi Mahallemiler ile birlikte anılan kışlaklar Karakilise, Baber, Haramiyan, Karakef Neccar ve Kund'tur. XVII. yüzyılda Katip Çelebi'nin (2009, 439) zikrettiği Batman suyu yakınlarındaki Beşiri civarındaki “Arap Mahalmî (Mahallemi) taifesinin” de Çalki¹¹¹ ile beraber yarı göçebe olan Mahallemiler olduğu düşünülebilir. En azından Mahallemilerin bu coğrafya içinde geniş bir alanda yer aldıkları ifade edilebilir.

Göçer Çalki cemaati ile zikredilmeleri dışında Mahallemilerin yaşadıkları köyler, Osmanlı kayıtlarında şöyle geçmektedir: Meydancık, Babişlü, Mizizah, Dümbedi, Kefer Allâb, Şoruzbah, Keferhavar, Sa'id¹¹², Deşti, Deyrizbina, Epşi, Estel, Kinderip ve Kefercuz. Yine burada da dikkati çeken husus Mahallemi olarak bilinen köylerin Müslüman olarak yer almasıdır. Bunlardan Meydancık, Hasankeyf Nahiyesi'ne bağlı iken Kinderip (Söğütlü) köyü ise XVI. yüzyılda Tur nahiyesine bağlıdır. Bu nedenle Kinderip aşağıdaki tabloda yer almamıştır (Erpolat, 2007, 385–386; 390–393).

Tablo 2: XVI. Yüzyılda Tur Nahiyesi Köylerinin Hane ve Mücerred Sayıları

No	Köyler	Müs./ G. Müs.	1526		1567	
			H	M	H	M
1	Midyad	G	167	53	205	149
2	Enhil(Encil)	G	68	21	108	24
3	Epşi(Elkin)	M	27	12	76	20
4	Hapsanas (Habisnar)	G	59	19	102	63
5	Salah	G	16	7	55	13
6	Arđnas(Arnas)	G	85	43	188	50
7	Zaz	G	85	22	219	100
8	Salah-ı Diğer	G	72	26	109	96
9	Babişlü (Balişi)	M	10	4	27	8
10	Kefra	G	38	16	57	43
11	Aynverd	G	46	25	136	29
12	Kefer Boran	Krş.	15+40	4+15	29+68	14+15

¹¹⁰ 1523 tarihli Diyarbekir Tahrir defterinde Mahallemiler, “oymak” olarak zikredilmektedirler (Taşğın, 2002).

¹¹¹ XVI. yüzyılın sonlarında yazılmış olan Şerefname adlı eserde Çalki ile beraber yaklaşık 27 irili ufaklı kabile ismi zikredilir. Bunlardan biri de “Mahlibi” olarak geçen kabiledir (Şerafeddin Han, 2015: 67). Hammer, bu kabileyi “Mohallami” Arap kabilesi olarak değerlendirmektedir ki aynı kabileyi Hassel, bölgeden göç etmeyip burada kalan tek Arap aşireti (Beni-Muhalam) olarak belirtir (Şerafeddin Han, 2009: 39).

¹¹² 1526 kayıtlarında bu köyde “seyyid”lerin olduğu belirtilmiştir (Erpolat, 2007, 386).

13	KeferŞah/Şam	G	53	16	88	46
14	Mizizah	M	30	11	61	20
15	İstirgan	G	21	9	65	21
16	Keferzi	G	25	8	89	36
17	Alin	G	27	12	37	14
18	Bati	G	-	-	149	100
19	Estel	M	28	8	93	29
20	Belbin	M	-	-	27	14
21	Habab	G	1	9	165	8
22	Bakisyan	G	3	3	69	5
23	Elin Müslüman	M	-	-	136	7
24	Kırkat	-	-	-	-	-
25	Yar Musa	M	-	-	6	-
26	Erba'a	G	13	5	33	4
27	Sa'id	M	4	4	23	7
28	Tâfi	M	Mz.	-	5	4
29	Dişti	M	5	1	6	2
30	Kefer Cavar	M	19	4	68	27
31	Deyrizbina	M	22	5	100	12
32	Şurozba	M	15	4	37	9
33	Kefer Allab	M	15	2	24	12
34	Tunet	M	-	-	3	-
35	Aynkâf	-	-	-	-	-
36	Kasr-ı Faris	M	-	-	8	-
Toplam			1152	333	2660	1079

1526'da Müslüman "Mahalmi Cemaati" köyü olduğu görülen Mizizah, sonraki dönemlerde Gayrimüslimlerin¹¹³ de yaşadığı bir birim haline gelmiştir. Günümüzde de bu köyde Müslümanlar ve Süryaniler birlikte yaşamaktadır. Keferboran köyünde de Müslümanlar ile Gayrimüslimler birlikte yaşamaktadırlar. Belbin, Elin-i Müslüman, Yar Musa ve Teffi köyleri Osmanlı döneminde kurulmuş olan Müslüman köylerdir. Kırkat ve Aynkaf ise 1526 kayıtlarında isimleri geçmediği halde 1567'de isimleri geçen köylerdir. 1567'de Aynkaf bir mezra¹¹⁴ olarak yer almaktadır (Erpolat, 2007, 386–291).

¹¹³ XVI. yüzyılda Tur Nahiyesi'nde Gayrimüslim nüfuslu olarak görülen köyler ise şöyledir: Midyat, Enhil, Habisnas, Salah, Ardnas, Zaz, Salah-ı Diğer, Kefra, Keferşam, İstirgan (Heştrek?), Keferzi, Alin, Bati, Aynverd, Habab, Bakisyan ve Müslümanlar ile Gayrimüslim olanların birlikte yaşadıkları Keferboran. XVI. yüzyıl boyunca nüfuslarında artış olmakla beraber köy sayısında fazla bir değişiklik olmamıştır (Erpolat, 2007, 391). "Bati (Batê)" köyü ise 1526'daki kayıtlarda ismi yer almayan fakat 1567'de ismi geçen gayr-ı Müslim bir köydür (Erpolat, 2007, 388).

¹¹⁴ 1526'da Tur Nahiyesi'ne bağlı herhangi bir mezra gösterilmemiş olmasına rağmen 1567'de ise nahiyeye bağlı 14 mezra yer almaktadır. Bunlar şunlardır: 1- Ayn Kaf, 2-Muğire b. İsa, 3-Seferi, 4-Sefereş, 5-Gir Sinan, 6-Siyavuş Kulu, 7-Kasr-ı Faris, 8-İsa, 9-Pir Mağara, 10-Bakara, 11-Yar Emiri, 12-Bağ-ı Musa, 13- Şa'balı, 14-Ayn Rah (Erpolat, 2007, 389).

Bugün Midyat ilçesinin bağlı bulunduğu Mardin ili, Osmanlı idari teşkilatlanmasında, çoğunlukla Diyarbakir eyaletine bağlı bir sancak veya kaza durumundaydı. 1834 yılından önce Mardin kazasının Diyarbakir vilayetinden ayrılarak Bağdat eyaletine bağlanması söz konusu olmuş, ancak Bağdat'a olan uzaklığı sebebiyle 1834 yılında Mardin yeniden Diyarbakir eyaletine bağlanmıştır. Bu uygulamanın 1839 tarihinden önce tekrar edildiği görülmektedir. Bu sefer de Mardin kazası, Musul vilayetine bağlanmış, ancak Musul'a uzaklığı ve Diyarbakir'e yakınlığı sebebiyle Mardin, Temmuz 1839 tarihinde yeniden Diyarbakir'e bağlanmıştır (Kankal, 2007, 458). Bu süreçte Midyat, XIX. yüzyılın başına kadar köy olma vasfını korurken 1839 yılında resmi belgelerde kaza olarak yerini almıştır. 1848 yılında kaza olarak Midyat'ın Mahalmi, Dermemikan, Mezizah, Armahı, Basıklı Zaz, Hisar, Hasankeyf, Hasavas, Kercevs, Çelik, Alikan, Habısbini, Bahuri, Kolikan, Arnas, Salihan, Biradni ve Sırama adlı nahiyeleleri bulunmaktaydı. Mardin de 1856 yılında sancak konumuna yükselmiştir. Bu arada Midyat, Savur, Sürgücü, Ömerkan (Ömerli), Nısibin (Nusaybin), Zaho, Cizre, Bohtan ve Hacı Behram Mardin'e bağlı kazalar olarak yer almaktadır (Kankal, 2007, 459).

Midyat, 1852–1860 yılları arasında Mardin Sancağına bağlı bir kaza iken, 1861–1866 yılları arasında “Halilbegli”, “İsabegli” olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. 1867 yılından itibaren bu ikili yapı, ortadan kalkarak idari teşkilatta tekrar Midyat ismiyle yerini almıştır. Midyat'ın idari yapısındaki bu değişimler, Mardin'in idari sınırlarının küçülüp büyümesinden çok bazı yerleşim yerlerinin bazen kaza bazen nahiye olmasıdır. Diğer bir sebep gerçekte kaza olmayan bazı aşiret bölgelerinin zaman zaman kaza olarak değerlendirilmesidir (Özcoşar, 2007, 453).

1871–1872 yıllarında Midyat, biraz daha toparlanmış bir şekilde, “Mahalmi”, Alikân, Dermemikân, Hasankeyf, Zaz, Savur, Sürgücü ve Ömerkân adlı nahiyelelerden teşekkül eden bir kazadır. 1869 yılında “Mahalmi” nahiyesi 21 köyden oluşurken, 1877'de ise 31 köyden oluşmaktadır (Kankal, 2007, 460–464).

1890 yılında Midyat'ta belediye teşkilatı kurulmuştur. Cumhuriyetin ilk yıllarında Midyat'ın idaresi Estel kesiminde bulunmaktaydı. 1925 tarihinde iki ayrı belediye (Midyat-Estel) kurulmuş ve 1930 yılında tekrar birleştirilerek tek çatı altında toplanmıştır. Estel kesiminde olan idari merkez, 1932 yılında Midyat kesimine taşınmıştır. Midyat kesiminde bulunan hükümet konağı, 1940 senesinde tekrar Estel

kesimine alınmıştır (Günay, 2007, 683–686). Hükümet konağı olarak hizmet gören bina, günümüzde Midyat ve Estel arasında yer almaktadır.

Midyat'ın son zamanlara kadar Acırlı (Deyrizbine, 1989), Çavuşlu (Şorusbah, 1992 yılında belediye olmuştur), Gelinkaya (Kefarhevar; 1992), Söğütlü (Kinderip; 1998), Şenköy (Epşi¹¹⁵; 1992) ve Yolbaşı (Kefar'illeb; 1992) olmak üzere altı beldesi bulunmaktaydı. Bugün ise Mardin'in büyükşehir statüsüne kavuşması nedeniyle Midyat ilçe konumunu korurken zikredilen beldeler, idari olarak mahalle statüsüne alınmıştır.



¹¹⁵ Burada bulunan “Kefilmelap” mağarası tarihi bir değere sahiptir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BULGULAR

3.1. Mahallemilerin Sosyo-Kültürel Yapıları ve Etno-Dini Kimliklerini Belirleyen Unsurlar

3.1.1. Kolektif İsim

Etkileşim, anlam ve yorum esasına dayanan bu çalışmada sosyo-kültürel yapı ve bu yapının yeniden üretilmesi diyalektiğinde aidiyet biçimi olarak etnisitenin grup kimliğine işaret ettiği belirtildi. “Biz” kimliği de denilebilecek olan bu grup kimliği ya da kolektif kimlik, bir yönüyle grubun oluşturduğu ve bu grubu oluşturan üyelerin de özdeşleştiği imge olarak da değerlendirilebilir. Üyeler, özdeşleşerek oluşturdukları ortaklık bilinci üzerinden etkileşimlerini üreterek ve yeniden üreterek idame ederler. Kuşkusuz bu, “kolektif bellek” gerektiren bir durumdur. Daha önce de değinildiği gibi bu bellek, kendi içeriğini tarihten, coğrafyadan, dinden, kültürden, dilden, soydan, masallardan, deyimlerden, kıssalardan, anılardan vb. unsurlardan beslenerek alır. Kolektif isim de tüm bu unsurlara işaret etmektedir.

Birinci bölümde de ifade edildiği gibi bir grubun etnik bir özellik taşıması için en az iki bileşen olmak üzere altı bileşenden bahsedilebilir. Bunlardan vazgeçilmez olanı grubun kendisine işaret eden, grubun kendisiyle tanımlandığı kolektif bir isme sahip olmasıdır. “İsimsiz her hangi bir “ethnie” bilmiyorum” diyen Smith (2002: 47), bu bileşenlerin içinde üyelerini aidiyet üzerinden “ethnie”ye bağlayan tarihsel nitelikteki kolektif belleği de vurgulamaktadır.

Kolektif isim, etnik toplulukların kesin bir işareti ve simgesi niteliğini ifade eder. İsim, kendi içinde etnik topluluğun var oluşsal boyutunu taşıyarak onlara özlerini hatırlatır ve onların sürekliliğini de garanti altına alır. Başka bir ifadeyle, kolektif isim, kapsadığı insanlar için tanımlayıcı, belirleyici ve konumlandırıcı bir şekilde değer yüklü

anlamlar barındırır. Bu yönüyle isim, hem iç-dış gruplar hem de gelecek nesiller için ayırt edici özelliklere ilişkin bir takım imgeler taşır. Kuşkusuz bu anlamlar kümesi ve imgeler, kolektif bellekten bağımsız olarak ortaya çıkmazlar; tarihsel sürecin içinde yoğrulan bir birikimle var olurlar. Nesilden nesle aktarılan bu birikim üzerinden de ortaklık kurulur ve süreç içinde tekrar tekrar yorumlanır.

Bu konu başlığında da Mahallemilerin etnik kimliğine işaret eden isimleri hakkındaki tanımlamalar ve yorumlar ele alınmaktadır. İsimleri üzerinden Mahallemilerin sahip oldukları etnik konumlanma biçimleri ve bu ismin beraberinde getirdiği tarihi imgenin nasıl ve hangi dinamiklerle yorumlandığı anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu yöndeki gayretlerde emik ve etik yaklaşımın kaçınılmaz olduğu çalışmanın teorik kısmında belirtilmişti. Emik yaklaşımla Mahallemiler, bu etnik isimle kendilerini nasıl tanımlıyorlar? Kendilerini kim ve ne olarak görüyorlar? Somersan'ın (2004, 23) dikkat çektiği gibi, genelde dışarıdan bakanlar, grubun fiziki ölçülerini temel alabilirken, içerdekiler, gelenek ve tarih gibi yaşanmışlığın biriktirdiği ortak paydaları esas almaktadırlar. Mesela; Süryaniler, Mahallemileri sima benzerliğinden ve dilde kullanılan ortak kelimelerden hareketle onları Süryani kökenli olarak değerlendirme eğilimindeyken buna karşılık Mahallemiler, yaşanmış tarihi tecrübelerini, soy izlerini ve tüm anlatılarını temsil ederek zihinde konumlanmış olan etnik isimleriyle buna itiraz edebilmektedirler.

Sosyal ilişkilerin diyalektik yapısı hesaba katıldığında etik ve emik durumun kesiştiğini söylemek mümkündür. Mead'ın "genelleştirilmiş öteki" kavramı böyle bir alana işaret etmektedir. "Genelleştirilmiş öteki" kavramı, bireyin mensubu olduğu tüm bir topluluğun tavrını ifade etmektedir (Ritzer ve Stepnisky, 2013: 53). Bu süreçte birey, kendini başkalarının bakış açısından değerlendirir. Nitekim görüşmelerde bu kesişme alanına işaret eden ifadeler rastlanmıştır. Bu kavram, köy gibi ortamlarda, bir konu hakkındaki yaklaşımın tüm bireylerce ortak vurgularla anlatılması durumuna da işaret etmektedir. Öyle ki Mahallemi isminin anlamı sorulduğunda birçok kişiden aynı yönde ve benzer anlatımlarla cevap alınmıştır. Dolayısıyla konunun anlaşılmasına dönük birkaç kişiyle yapılan derinlemesine görüşmeler yeterli olmaktadır ki bu çalışma da derinlemesine yapılan görüşmeler üzerine bina edilmiştir. Konu hakkında maksimum bilgi birikimini elde etmek için de görüşmelerde özellikle farklı yaklaşımlar sergileyenler tespit edilmeye çalışılmıştır. Nihayetinde ortak vurgular benzer olsa da anlatımlardaki unsurlar ve yorumlanma biçimi çeşitlilik gösterebilmektedir.

Mahallemlerin bölgedeki diğer etnik unsurlarca, genellikle, Mahalmi-Arap olarak bilindikleri ve bunun ifadesi olarak Kürtlerin M(a)halmi, Süryanilerin Mhalmoye telaffuzuyla onlara işaret ettikleri daha önce söylenmişti. Bu çalışmada ise Mahallemlerin kendi içinden yaptıkları tanımlamalar esas alınmaktadır. Bunun için de Mahallemlerin aidiyet unsurları ve bu unsurların nasıl anlamlandırıldığı, bunlardan kolektif bilince çıkan unsurların neler olduğu ve hangilerinin ön plana çıktığı gibi problemler temel alınmaktadır. Bu problemlere dönük olarak görüşmelerde açık uçlu olan şu sorulara yer verilmiştir: Mahallemi denilince akla neler gelir? Mahallemi isminin değeri nedir? Mahallemlerin özellikleri nelerdir? Arap isminden ziyade neden Mahallemi ismi kullanılmaktadır? Mahallemi köyleri hangileridir? Diğer köylere neden Mahallemi denmez? Bu isim ırk ismi mi yoksa bölge ismi midir? Neden?

Tekrar hatırlatmak gerekir ki görüşmeler sırasında konuşmacılar bazen Türkçeyi, çoğu kez de ana dilleri olan Arapçayı kullanmışlardır. Türkçe ile gerçekleşen diyaloglar olduğu gibi aktarılırken, Arapça ile yapılan görüşmeler ise konuşmanın vurgularına uygun biçimde tercüme edilmeye gayret edilmiştir.

Konuyla ilgili örnek görüşmeler şöyledir:

“Bizim Mhellemiler (Mahallemler), kimisi diyor yüz ev idiler, kimisi diyor yüz çadır idiler... Bizim Mhellemiler Necid’ten geldiler ve peygamberimiz onları teberrük etti, Necid’in bereketli olduğunu söyledi. Harun Reşid zamanında muhacir olarak geldik. Buraya onları getirdi. Bizans’ın ellerindeydi buralar. Eskiden yaşam zordu... Biz Beni Hilaliz. Kürtler bize “M(a)halmi” diyorlar. Yani M(a)halmi dili anlamında. Arap demiyorlar da “M(a)halmi” diyorlar; alaylama, istihza ediyorlar. M(a)halmi hoş bir kelime değildir. Güya üzerlerinde “Mahal”¹¹⁶(kıtık) oluştu ve Hristiyanlar da, “Bu nedenle, Müslüman olduğumuzu” söylüyorlar. Onların papazı böyle diyor. Diyorlar ki: “Siz açlıktan dolayı size yemek verdiler ve siz öyle Müslüman oldunuz.” diyorlar. Allah’a şükür ki Müslüman olduk, lakin biz, Beni Hilal’deniz....(...) Buraların hepsi Beni Hilal değildir, fakat Beni Hilal’in lehçesi ve adetleri galip ve üstün geldi. Buralarda bazı aileler Kürt kökenlidir, fakat sonradan Mhellemi oldular. Süryaniler ise bizden önce buralardaydılar. Biz onları kovmuş değiliz ha! Müslüman olan zaten olmuştu diğerleri başka yerlere gittiler... Biraz öncede söylediğim gibi gayr-ı Müslim biri Müslüman olanı kıymetsiz bir şekilde isimlendirir. M(a)halmi gibi mesela. M(a)halmi değiller. Onlar istemese de Beni Hilal’dir... Mhellemiler Necd’ten bölük bölük, gurup gurup geldiklerinde Deyrizbine civarında kaldılar ve dendiği kadarıyla yüz çadır idiler. Sonra civardaki bu köylere dağıldılar. İmaratları (emirlikleri) vardı, şeyhleri (karizmatik din alimleri) vardı...”(G8;E;72).

Yukarıda verilen görüşmenin akışı önce ismin anlam içeriği sonra bu ismin işaret ettiği gurubun yani Mahallemlerin üzerinde devam etmektedir. Görüşmecilerin çoğunluğu isim üzerindeki değerlendirmelerde “yüz”(100) olgusunu ifade etmişlerdir ki

¹¹⁶ Arapçada “محل” (Mim, fetha ile; Ha, cezm ile; Lam, zamme ile “el-Mehlu”) kelimesi şiddetli kıtık veya yağmurun yokluğu anlamlarına gelmektedir. Geniş bilgi için bkz. (İbn Manzur, 1999, XIII/39).

Mahalleli köylerinin aile (beyt) yapısının homojen olmaması ve her köyde muhakkak başka Mahalleli köylerden ve diğer çevrelerden bazı ailelerin¹¹⁷ bulunması bu “yüz” (çeşitlilik/belirsizlik durumu) olgusunu zihinlerde pekiştirmiştir. Çeşitlilik anlamındaki “yüz”(yüz mahalle/yüz yer/yüz çadır) vurgusunun diğer bir sebebi, anlatımlarda da yer alan, bu yüz kişinin farklı köylere dağılmış olması yaklaşımıdır. Bu yayılma neticesinde Mahalleli köyleri diye bilinen köyler de yüz kişiden kaynaklı olarak “Mhellemiyye” diye isimlendirilmiştir. Bu yaklaşım tarzı Beni Hilal söylemini kullanmayan diğer görüşmecilerin de ortak yaklaşımıdır. Aşağıdaki görüşmede söz konusu olan “yüz” ve “belirsizlik” durumu açıkça yansımaktadır:

“Denildiğine göre, “Mhellemiyye”(Mahallemiler), zamanında buraya göç etmişler ve bu göç edenler yüz kişilermiş. Bunlardan bir mahalle oluşturulmuş. Bu nedenle de bunlara “Mhellemiyye” denilmiş. Yani anlamı budur (...) Arapların içinde (bir Arap ülkesinde) yaşamıyoruz. Eğer onlarla yaşamış olsaydık, o zaman biz de Arap olurduk. Aşağı mıntıkamızda Kürtler var, yukarı mıntıkamızda Türkler var. Biz de ortada kaldık ve Mhellemi kaldık.” (G16;E;52).

“Mhellemiyye yani Arap’ız demek, fakat diğerini (Beni Hilali) bilmiyorum inan. Bizim Hristiyan ve Yezidilerle aramızda her hangi bir problem yok. Yalnız Ermeniler, Türkleri sevmezler. Seferberlikten bu yana Türkleri sevmezler. O zamanlarda fermanları çıkmıştı. Bundan dolayı “Bize eziyet ettiler.” diyorlar. Hristiyanlara da Yezidilere de güvenebilirsiniz; ama Ermeniler ve Yahudiler başka: “Mecbur kalınırsa Ermeni veya Yahudi’nin yanında yemeğini ye; ama Hristiyan’ın evinde uyu(yabilirsin)” derler.”(G5;K;80).

Görüldüğü gibi Mahalleli isminin söz konusu olduğu diyaloglarda konuşma akışında çoğu kez diğer etnik ve dini unsurlar bir yönüyle zikredilmektedir. Fay’ın (2005: 67) da ifade ettiği gibi “Bir bilinç olarak kendinizin farkına varmanız, ancak, bir ötekinin sizin bilincinizde olduğunun bilincine varmanızla oluyor”. Başka bir ifadeyle, bir kimliğe sahip olmak ötekilerle kurulan etkileşim süreci bağlamından kurgulanarak ortaya çıkar. Ötekinin farklılığıyla karşılaşmak bize ait olanın ve ait olduğumuz şeyin bilince yükselmesini, farkındalık yoluyla kimlik olmasını tetikler. Bu yolla kimlik, geçmişten birikerek gelen kültürel anlam kodlarından beslenir ve oluşan anlam ağları içinde konumlanır. Bu anlamda kimlik daha geniş ve kendisini kuşatan gerçeklik içinde gömülüdür. Bundan hareketle şu söylenebilir ki çevrenin Mahallemileri tanımlama biçimlerinin nasıl karşılık gördüğünü anlamak kimliği anlayanın vazgeçilmez

¹¹⁷ Aile çeşitliliği ile ilgili görüşmelere örnek olarak şu görüşme aktarılabilir: “Esasında biz Beni Hilaliyiz, sonra toplama olduk. Mesela, Beyt Aliket, bizim dayılar, Epşe’dendir. Beyt Hüseyin Er-Raği(Yavuzlar)- Beyt Hseyno Sita’dandır. Beyt Abdullah Helef ise Rişmél tarafından geldiler. Beyt Ali Ezzo Keferhuvar’dan gelmişler. Beyt Aslanları bilmiyorum. Beyt Gevvolar zaten isimlerinden belli, gayr-ı Müslim idiler, Beyt Şoğbolar da aynı şekilde. Kimin önce geldiğini bilmiyorum. Bunları büyüklerimizden duyardık.”(G6;E;84).

koşuludur. Çalışmanın tartışmalar kısmında ele alınan Abdulkadir Osman'ın iddialarının Mahallemiler arasında kabul edilebilir olması bu yönüyle dikkat çekicidir. Aynı şekilde “Beni Hilal” kıssasının uzun yıllardır Mahallemilerde karşılık bularak sahiplenilmesi de bu anlamda önemlidir ki söz konusu olan her iki durum, Mahallemilerin Arap kimliğinde karşılık bulan unsurlardır.

Diğeri üzerinden konumlanma bağlamında görüşmecilerin etnik kökene dönük yaptıkları değerlendirmeler diğer etnik unsurların, özellikle Süryanilerin ve Kürtlerin bakış açısı göz önünde bulundurularak ifade edilmektedir. Burada savunma biçiminde bir konumlanma ve kendine değer atfetme ön plana çıkmaktadır ki bu, çevrenin kendilerini değersizleştirme söylemi karşısında alınan konumlanma biçimidir. Başkasının bakış açısıyla yansıyan değersizlik vurgusu genellikle “açlıktan dolayı sonradan Müslüman oldunuz” yaklaşımlarında saklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun bir diğer örneği de şudur: Mahallemilerin kendi içinde ve diğer Mahallemi köyleriyle kıyaslandığında Mahallemi köyleri bütünlüğünde homojen olmamaları gerekçesiyle algıladıkları çeşitlilik de bazı görüşmelerde “ne olduğumuz belli değil” gibi olumsuz ifadelerle dile getirilmiştir. Kimliğin süreklilik, ait olma, yeterlilik duygusu ve güvenli konumda olma yanında esas işlevlerinden biri de sahibine değer atfetmesidir. Bu işlevler, bireysel ve kolektif tüm kimlik çeşitleri için de geçerlidir. Bu yönde yapılan bazı görüşmelerde bir belirsizliğin ve tanımsızlığın ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Görüşmelerde değer atfetme biçimlerinden biri olarak karşımıza Beni Hilal’e mensubiyet söylemi çıkmaktadır. İlk görüşmede (G8;E;72) olduğu gibi konuşma sürecine yayılan yaklaşımın Beni Hilal’e mensubiyet fikri olduğu rahatlıkla görülmektedir. Bu mensubiyeti dile getirenler genelde bunda ısrarcı bir tutum takınmaktadırlar. Görüşmede de belirtildiği gibi Mhellemiyeye isminin “Mahalmi” şeklinde kullanımının kaynağı olarak Süryaniler gösterilmekte ve Kürtlerin de bu adlandırma biçiminden etkilendiği ifade edilmektedir. Görüşmecilerden biri bununla ilgili doğrudan şu ifadeyi kullanmıştır: “*Hristiyanlar da Mhellemileri kendi taraflarına çekmek için “Beni Hilal ile Mhellemiler ayrıdır.” diyorlar.*” (G24;E;79). Bu ifadede kolektif kimlik, aidiyet duygusu, öteki anlayışı ve tarih bilinci üzerinden subjektif olarak algılanarak kurgulanmakta ve kendini Beni Hilal’e nispet etmektedir.

Beni Hilal’e mensubiyet düşüncesi, değinilen çeşitlilik yönündeki belirsizlik durumunu gideren bir işlev sağlamaktadır. Bunun yanında bu söylem, Beni Hilal

kabilesinin “savaşçılığı”, “güçlü” olması ve bazı görüşmecilerin ifade ettiği gibi “dindarlığı” ile ön plandadır. Bir diğer husus da görüşmenin sonunda değinilen “imaratlari” (emirleri, beyleri, kendilerinden yöneticileri) vardı, şeyhleri (karizmatik din alimleri) vardı” ifadesidir ki bu, Cumhuriyet öncesi sahip olunan ve aidiyet hissettikleri bir aşiret ve liderlerinin varlığına işaret etmektedir.

Burada söz konusu olan aşiret olgusu, hem idare anlamında “güç” hem de insanlık bakımından “medeni” olma anlamında algılanan ve dile getirilen bir unsurdur. Fakat sonradan bu yapılanma zayıflamış ve bölgede pasif, isimsiz, lidersiz ve dağınık kalmıştır. Medeni vurgusuna dönük şunu söyleyebiliriz ki alan çalışması süresince Mahallemlerin günlük yaşamında, ilişkilere kıstas olacak ve yön belirleyecek şekilde “medenî” ya da “êdemî (efendi)” deyimini sıkça kullandıkları gözlenmiştir. “*Bak kardeşim, geçenlerde Bağdat TV kanalında bir adam çıktı ve dedi ki; “Arap kabilelerinin en şerefliyelerinden biri, Beni Hilal’dir.”; “Eskiden her ailenin bir büyüğü ve bir terbiyesi (bir adabı, bir usulü) olurdu. Şimdi ise işler değişti, devlet yapısı değişti; artık aşiret niteliğinde bir yaşam yoktur.*” gibi algılar da bahsedilen durumu pekiştirmektedir. Dolayısıyla aşiret algısında medeniliğin de yer aldığını belirtmek gerekir.

Aşiret algısı şöyle bir hikaye ile de aktarılmaktadır:

“Üç kişi bir adamın yanına gittiler. Biri o kişiye dedi ki: “Sana bir Kareçi, bir Mıtrbi ve bir de Aşiret ehlinden olmak üzere üç kişi gönderdim.” Yani bizim gibi Beni Hilali (aşiret ehlinden biri). “Eğer bunları fark edersen seni tanır, kabul ederim, değilse seni tanımam,” dedi. Onları karşılayan adam önlerine yemeleri için kuru üzüm koydu. Kuru üzümü kart kart yiyen kişi, Kareçi idi; çekirdeğini yemeyip de tüküren Mıtrbi idi; üzümü sessizce, çekirdeğini kırmadan yiyen ise Aşiret ehlinden idi.”(G8;E:78).

Anlatılan bu hikayede görüldüğü gibi aşiret ehli olmak, aslında, “medenî”liğin ya da “êdemî” (terbiyeli, saygılı, efendi) olmanın bir göstergesidir.

“Bizim İmaratın (beylerin) elinde şecere vardır. Şecerenin dışından konuşanlar akıllarından bir şeyler atarak konuşuyorlar, boş konuşuyorlar... Arapların arasında, “Ben, Beni Hilaldenim,” dediğinde ellerini göğüslerine götürüp “baş-göz üstüne” derler. Bunun tecrübesini ben yaşadım: Irak hududunda çalıştığımda, güney tarafında, işçi olarak orada çalıştım. Yanımıza Arapların şeyhlerinden (kabile liderlerinden) biri geldi. Onunla muhabbet ettik. Bana nereli olduğumu sorunca “Ben Türk’üm (Türkiyeliyim)” dedim. “Türkiye’de Arap var mı?” diye sorduğunda da “Evet” dedim. “Nasıl orada Arap bulunur?” deyince, ben de “evet biz orada Arap’ız ve Beni Hilaldeniz,” dedim. Vallahi, Tallahi! Adam Arap şeyhi (lideri) olmasına rağmen elini alına ve başına götürdü. Yemin etmeye de ihtiyacımız da yoktur. (...) Yüz mahalle, yüz hayme¹¹⁸;kônê¹¹⁹ anlamındadır...

¹¹⁸ “Hayme” çadır, çardak ya da gölgelenip dinlenilecek yer, demektir (İbn Manzur, 1999, IV/269).

Bunlar Osmanlıdan önce, Emevi, Abbasi zamanlarında buralara geldiler... Biz Tunus'tan buralara geldik, Deyrizbine'den çevreye dağıldık gibi laflar yalandır. Bir kere Ebu Zeyd, Dara'daki Berdevil'i (Berdevi'l-Dara) öldürmüştü. Bunun kıssası da var üstelik. Benim yanımda iki cüzluk kıssası vardı... Çok eskiydi. Berdevi'l-Dara hikayesini kendi hayatımızmış gibi biliriz... Beni Hilaliler sürü sahibi idiler ve yenildikleri bir savaş da olmamıştır... Biz çok değiştik. Şeyh Seyda¹²⁰ bir ara bizim amcazadelere şunu söylemişti: "Mhellemiyne min aslul Arap ve lakin sar fi lisenin ğurub" (Mhellemiler Arapların asıllarındandır, fakat değiştiler) lisanları karıştı yani. Kürtler de öyledir; biraz ondan biraz bundan. Kürtler, Arapça konuştuğun zaman sana M(a)halmi derler, değilsen bile öyle söylerler. M(a)halmi dışında diyebilecekleri bir şey yoktur." (G24;E;79).

Bu görüşmede de ön plana çıkan husus yine Beni Hilal'e mensubiyet söylemi ve bunun pratik yaşamdaki yansımalarıdır. Görüşmecinin anlattığı tecrübe, Beni Hilal'den olmanın Arap ülkelerindeki hissedilir ilgisine işaret etmektedir. Farklı sebeplerle de olsa Arap ülkelerine giden bölge insanları, çalışmamız sırasında benzer tecrübelerini anlatmışlardır. Bu tecrübelerde Beni Hilal'e mensup olmanın verdiği özgüven ve bu vesileyle onlara gösterilen saygı, ortak bir vurgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum bazen başka unsurlarla da pekiştirilir: "Ürdün dışında tüm Arap ülkeleri Beni Hilali sever ve saygı gösterirler. Zamanında Beni Hilal kabilesinden biri Ürdün kralını öldürdüğü Ürdünlüler onları sevmezler." "Peygamberimizin iki eşi de Beni Hilal'den idi." "Derler ki Beni Hilal, dindardır, muhacirdir, şehirlerden gelmedir, medenidir; öyle duydum genelde." Bu ve benzeri unsurlarla Beni Hilal olgusu işlenerek güncelle dönük anlam değeri de arttırılmış olur.

Daha önce de bahsedilen "yüz"(100) olgusu, son görüşmede (G24;E;79) de yer almaktadır. Beni Hilal ile ilgili görüşmelerde anlatılan olay ise Hilalî olan Zeyd ile Berdevil Dara arasındaki cenklerde geçen Zeyd'in savaşçılığıdır. Anlatımlarda bu savaşçılık ve cesaret, dolaylı olarak Mahallemlilere işaret edilerek dile getirilir.

Görüşmeci (G24;E;79), kendi ifadelerinde de görüldüğü gibi bu hikayeleri okuyan ve uzun uzun anlatabilen biridir. Başka görüşmeciler de beni Hilal konusunu açtıklarında genellikle bilirkişi olarak kıssa okuyucularını işaret etmektedir ki geçmişte, 80'li yıllardan önce, kıssa dinlemek üzere düzenlenen oturumların yaygın olduğu bilinen bir durumdur. Özellikle uzun kış gecelerinde düzenlenen oturumlarda belirli kişilerce Beni Hilal kıssası ve farklı konularla ilgili kitaplar, uzun uzun okunur ve anlatılırdı. XIX. yüzyılın sonlarında bölgede seyahat eden Sachau'nun (1883, 397) Beni Hilal kıssasının bölge insanları arasında anlatılageldiğini söylediğini daha önce ifade etmiştik. Bu durum da söz konusu olan Beni Hilal anlatımının en az 100 yıllık bir

¹¹⁹ "Kônê", büyük çadırı mekandır.

¹²⁰ Bölgede dini karizmaya sahip Cizreli Şeyh Muhammed Said Seyda (1889–1968).

geçmişi olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle, bu kıssa, hem kitaplardan okunarak hem de sözlü kültür üzerinden anlatıla anlatıla günümüze kadar gelmiştir. Aşağıdaki görüşme de bunun bir ifadesidir:

“Eskiden Kısas (Kasas/Hikayeler) okurlardı. Yaşlılar bir araya gelirler ve kısas okurlardı. Kur'an yapraklarına benzer büyük sayfalı kitap alırlar ve okurlardı. Yaşanılan zaman ve dünya üzerine okurlardı...” (G12;K;90).

“Biz de kısasları bilirdik; ama unuttuk artık. Bir kıssayı altı ay anlatırlardı; Bazıları bir hafta sürerdi...” (G25;E;87).

“Yav nerden bileyim herkes bir şeyler söylüyor; kimisi diyor yüz mahalle idi bu nedenle bu isim kullanılır, yüz tane yorum var ve hangisinin gerçek olduğunu ben de bilmiyorum. Benim büyüklerden duyduğum kadarıyla, İbrahim amcadan¹²¹, o tarihi bir kitaptan okuyarak anlatıyor zaten... Bizim bölgelerin hepsi aslında tarihidir. Mesela; bizim köyün altının tamamının eski yerleşim yeri olduğu söylenir ve her tarafı mağaralarla doludur; Şeyh Ales'e kadar gider...” (G7;E;56).

Aşağıdaki görüşme değer atfetme ve bu değerın kıssalar üzerinden sözlü kültür malzemesine dönüştürülmesi ile ilgilidir:

“Mahalmi bize göre değerli bir kişiyiz. Esasında Mahalmiler için Ben-i Hilal derler. Zeyd el-Hilali, zaten değeri vardı. Esas olarak Mhellemiyeye olanların erkekliği (yiğitliği), insanlığı, sözü falan filan en iyidir. Yani biz böyle diyoruz. Ha Mahalmi olduğumuz için mi biz böyle söylüyoruz yoksa başka bir şey mi onu bilmiyorum. Her yerde böyle... Mesela; Suriye'de var, Irak'ta var. Muş-Hasköy'de var. Yalnız bunların Arapçası Siirt'e daha yakındır. Onlar “Biz Mhellemiyiz” demiyorlar, “Arap'ız” diyorlar. Yalnız bütün etraftaki köyler de Kürt'tür... İsimlerini unuttum; ama İran'da da var... Benim yanımda bununla ilgili kitaplar var; ama nerede olduklarını şimdi inan bilmiyorum; kıssa, hikaye gibiler. O kitaplara göre bizim, Ben-i Hilalilerin Tunus ve Cezayir'den geldiği söylenir.” (G11;E;63).

Sondan beşinci görüşmenin (G24;E;79) son kısmında işaret edilen Şeyh Seyda (ö.1968), Cizre'de yaşamış ve bölgede dini karizmaya sahip bir ilim adamı ve tarikat şeyhidir. Görüşmeci Şeyh Seyda'yı referans alarak bilgiler vermektedir ki bu bilginin doğrudan somut bir değeri vardır. Nitekim Kürt kökenli Şeyh Seyda'nın bölgedeki etnik unsurları ve etnik etkileşimleri tanıyan biri olduğu da hesaba katıldığında ondan aktarılan bilginin önemi de artmaktadır. Görüşmeci bu referansı kullanarak Mahallemilerin asil ve gerçek Arap oldukları ve fakat değişerek günümüze kadar geldiklerini anlatmaktadır. Bu referans bilgisi de Mahallemilerin etnik kimliğine ve değerine işaret etmektedir.

Dikkate değer bir husus da görüşmelerde, Harun Reşid'in adının geçtiği anlatımlarda Mahallemilerin Türk-Arap karışımı olduğuna dair hiçbir işaretin olmamasıdır. Bu hususta Harun Reşid ismi zikredilse de Türklük vurgusu hiç söz

¹²¹ Belirtilen bu isimle görüşmeler yapılmıştır. Köye kıyasla Arapça okuma seviyesi yüksek ve çevrede bilirkşi olarak tanınan biridir.

konusu olmamıştır. Bunun dışında şu da belirtilmelidir ki yapılan görüşmelerin çoğunda “Arap” kimliği ile “yüz yer/yüz kişi/yüz çadır” anlayışı ortak bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Tam bilmiyoruz; ama işte son yazılan kitaplarda bilgiler var. Benim okuduğum kadarıyla Harun Reşid’in oğlu Memun zamanında burada güvenlik amaçlı olarak buraya yerleştirildiler. Eski insanlardan bu konuda hiçbir şey duymadık ne Mhellemiler hakkında ne de Beni Hilal hakkında bir şeyler duymadık.(...) Dedelerimiz nereden geldikleri konusunda pek bir şey bilmiyorlardı. “Biz Arap’ız.” diyorlardı o kadar. Eskiler ancak işlerine bakarlardı, öyle nereden geldikleriyle ilgilenmezlerdi. Biz son zamanlarda bu işleri kurcalamaya başladık. Dedelerimiz, dedelerinin nereden geldiklerini bile bilmezdi ve bu konularda tümünden gaffillerdi, ilgisizlerdi.”(G29;E;70).

Beni Hilal’e mensubiyet düşüncesinin Mahallemilerde benimsenmesinin sebeplerinden biri, Beni Hilal’in yaygın olarak yaşadığı Tunus, Fas ve Cezayir gibi ülkelerde kullanılan Arapça lehçesi ile kendilerinin konuştukları dili birbirine yakın hissetmelerinden kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, Beni Hilal’e mensubiyet hem kıssada anlatılanlardan hem de Tunus vb. ülkelerde kullanılan lehçeye benzerlik üzerinden işlenmektedir. Aşağıdaki görüşmeler bu ve benzeri anlatımları örneklemek için verilmiştir:

“Kimisi de yok efendim biz Yemen’den gelmişiz bilmem ne. Ama ben Tunus’tan geldiğimize inanıyorum. Neden inanıyorum söyleyeyim: Yanılmıyorsam 1974 yıllarında bir film çıkmıştı, Arapça konuşuyorlardı ve bizim konuştuğumuzun aynısı idi. O zaman ben Tunus’tan geldiğimize inandım.” (G11;E;63).

“Yav Mhellemiyeye olanların dili Arapçadır, Arapça konuşuyoruz. Bu birkaç köy hakkında hâla şöyle söylenir; Tunus’tan yahut Beni Hilal kavminden bir kafile gelmişti bir bölge oluşmuştu onlardan, hayvanlarını getirmişlerdi ve bölgedeki köyleri onların arasında, onları yerleştirmek için paylaştırmışlardı. Bu nedenle de “mahalle min miyye” (yüz kişiden oluşan bir mahalle) ismi ortaya çıktı, öyle dendi. Her halükarda biz, Arap’ız. Bizim Arapçamız ile Tunus-el-Hadra Arapçası, Yemen ve Hicaz Arapçası birbirine çok hem de çok çok yakındır; hemen hemen aynıdır. Bizim konuştuğumuz dile biraz Türkçe biraz da Kürtçe ve biraz da Farsça kelimeler karıştı. Yoksa bizim konuşmamız, hacca gittiğimde Arapların arasında garipsenmemiştir. Konuştuğum dili çok beğendiler...” (G14;E;77).

“Tunus, buradaki Mhellemiler için “Bizlerdendir” diyorlar. Yani gitmeye kalksan seni kabul edecekler. Onların TV Kanalını açsan aynı dili konuştuğumuzu görürsün. Bizim konuştuğumuz dil tabi ki diğer dillerle karışmış olduğu için bize farklı geliyor; ama temelde onların konuştuğu dilin aynısıdır. Sanki Mhellemi dilini konuşuyorlar.”(G1;E;45).

Beni Hilal’e mensubiyet iddiasını bir kenara bıraktığımızda Mahallemileri Arap kılan en önemli unsur ana dilleri olan Arapça’dır. Dil etnik kimliğin dışı dönük en temel göstergelerinden biridir. Bu noktada Mahallemiler, konuştukları dil üzerinden kendilerini tanımlamakta ve “Biz, Arap’ız” diyebilmektedirler. Görüşmecilerden bazıları da özellikle bazı Arap televizyon kanallarına işaret ederek “Yav biz, bunları

anlamıyoruz, konuştuğumuz dil Arapça olsaydı anlardık.” şeklindeki ifadelerle etnik kimliklerinin ne olduğu konusundaki belirsizlik durumuna işaret etmiştir. Bunun dışında bazı görüşmelerde dil, doğrudan Arap kimliğine işaret ederken, “Mhellemiyye” ifadesi ise burada yaşayan insanlara dönük idari ve bölgesel/coğrafi bir nitelemeyi göstermektedir. Verilen görüşmelerin genelinde bu durum belirgin olarak kendini göstermektedir. Bazı görüşmeciler bu durumu “*Mhellemi, aşirettir benim bildiğim kadarıyla, dil değildir.*” şeklinde ifade etmiştir. Bu anlamda dil ve etnik kimlik eşdeğer niteliktedir. Şeyh Seyda’nın “Mhellemiler, Arapların asıllarındandır, fakat değiştiler” (G24;E;79) fikrini referans alanlar ya da bu yönde günlük hayatta kullanılan Arapça kelimelerden örnekler vererek kullanılan kadim Arapça kelimelerine dikkat çekenler de olmuştur. Özellikle son yıllardaki tartışmalarla ilgilenenler bunu sık sık dile getirmektedirler.

Mahallemlilerin Arap olduğu hususu, görüşmelerin çoğunda Mhellemiyye-Arap şeklinde ve bazen de sadece Arap vurgusu ile ifade edilmiştir. Arap vurgusu da özel bir hassasiyet ile belirtilmektedir: “*Atatürk bile, Mhallemi demedi. Araplar, dedi; asildir, bayraklarına ihanet etmez.*” (G25;E;87) gibi ifadeler bu hassasiyetin bir yansımasıdır. Bu yönde Mahallemlilik, vazgeçilmez bir şekilde Arap kimliği üzerinden söz konusu edilmektedir.¹²² Aynı şekilde aşağıda verilen görüşme de “*Biz, Mhellemi değiliz Arap’ız*” hassasiyetine işaret etmektedir:

“*O Mhellemiyye diyenler yüz evden oluşan bir mahalle, sonradan paylaştırılmış ve onlar da Mhellemiyiz dediler. Biz Mhellemi değiliz, Arap’ız. Biz Arap’ız kardeşim. Kim ki bize siz Arap değilsiniz derse benim yanıma gelsin. Madem öyle neden biz Arapça konuşuyoruz? Kim geldi de babamıza dedemize onun da dedesinin dedesine Arapça öğretti. Buralarda okul mu varmış da bize Arapça öğrettiler? Hayır! Arap’ız. Arapların arasından bu bölgelere geldik ve “bu bölge, hoş bölgedir” dediler. Benim inancım ve ağır basan fikrim kendimi Arap olarak bilmemdir. Ama Türkiye topraklarına yerleştik, Türk olduk, Türk vatandaşı olduk. Bayrağımız bir, dinimiz bir, rabbimiz bir, cumhuriyetimiz bir, anladın mı kardeşim. Kim ki tefrika yaparsa, ırkçılık yaparsa zarar görür. Dünyada da ahirette de zarar görür; ırkçılık olmaz: “La ferkun beyne arabıyyun ve la medeniyyun vele ısvıd ille bi takvallah”¹²³ Biz, Türk vatandaşıyız, fakat lisan olarak anne ve babamız Arap’tır. İster Mhellemi ister Kürt ister Türk olsun; hepimiz Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıyız; ama ana dilimiz Arapçadır, Mhellemi değil.” (G14;E;77).*

¹²² Bölgenin emirlik ile idare edildiği zamanlarda bu idarenin içindeki Kürt köyü olan Kızê gibi köyler de Mahallemliler olarak değerlendirilirdi. Fakat bunun idari bir anlam taşıdığını söylemek mümkündür. Günümüzde ise bu tanımlama biçimi bölge sınırları içinde sadece Arapça konuşan Müslümanlar için yapılmaktadır.

¹²³ Belirtilen cümlelerin anlamı şöyledir: “Arabın, şehirlinin, siyahın birbirinden bir farkı (üstünlüğü) yoktur. Fark (üstünlük) ancak takvadır.”

Bu görüşmede de görüldüğü gibi Mahallemi isminin bir niteleme olduğu, bir dil adı olmadığı ve esasında etnik kimliğin Arap olduğu yaklaşımı ön plana çıkmaktadır. Görüşmede söz konusu edilen problem, Mhellemi isminin Arap kimliğinin üstünü örtmesinden kaynaklanmaktadır. Bu kaygıyla beraber görüşmecilerimizin çoğunluğu Mahallemi (Mhellemiyye) olduklarını da ifade etmektedirler: Mahallemiler, bu bölgeye has Araplar olarak, lehçe itibarıyla Mardin (merkez) Urfa, Suriye, Siirt, Hatay vb. bölgelerde yaşayan Araplardan da farklı olduklarının bilincini taşımaktadırlar. Bu nedenle görüşmecilerin bir kısmı “Mardin’de yaşayan Araplar ile Savur ilçe merkezindekiler Mhellemiyye değildir.” ifadelerini kullanmıştır. Suriye, Lübnan, Almanya, Arabistan vb. ülkelerde bulunan Mahallemilerin de bu bölgeden gittiklerini belirtmektedirler. Bu yönüyle Mahallemi ismi hem onların yaşadığı bölgenin kendisi hem de Arap olmakla özdeşleşmiş bir kullanım olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle Mhellemiyye ismi, etnik kimlik bağlamında, kendilerini diğer etnik topluluklardan ve diğer bölgelerdeki Araplardan farklı kılan bir tanımlamadır.

Gündemdeki tartışmalar neticesinde, görüşmeciler sıklıkla Arap oldukları üzerinde durmaktadırlar. “Dokunulan yer, kimlik olur” ilkesinden hareketle, kolektif hafızada dokunulan yerin diğer unsurlar karşısında bilince daha fazla yükseldiği ve kimliği belirleyen bir konum aldığı söylenebilir.

Arap kimliği, dil üzerinden ifade edilerek yansıtılmakta ve bununla ilgili bazı görüşmelerde konuşulan dildeki kelimeler örnek verilmektedir. Konuşulan dil üzerinden yansıtılan Araplık vurgusu yanında dini referanslar ile hem Arapça-Kuran ilişkisinin kıymeti hem de ırkçılığın gereksiz olduğu ve üst-kimlik çatısındaki vatandaşlık duygusunun önemi de ifade edilmektedir.

Arap kimliğinin öne çıkması, aşağıdaki görüşmelerde olduğu gibi Mahallemilerin Kürt olmadıklarının net bir ifadesi olarak görülebilir:

“Ben, bazen Kürt arkadaşlarla konuşuyoruz. Mhellemi arkadaş diyor ki: “Ben, Arap’ım.” Kürt olan da diyor ki: “Yok, siz Mhalmisiniz.” Neden öyle? Çünkü Arap derken Mardin’i (Mardinlileri) ve dünyadaki tüm Arapları kapsar.”(G30;E;41).

“Biz doğduğumuz günden bu yana Arap kalktık. Bizim annemiz babamız hepsi Arap’tır. İşte öyle gidiyor. Arap diyorlar bize. Yani Mhellemiyye demek Arap demektir.”... Biz iki arada bir derede kaldık. Hem Kürtler tarafından hem Türkler tarafından biz arada bırakıldık... Tabi Türkler de bizi şey olarak tanıyorlar, yani Kürt diye. Kürtler de bizi kabullenmiyor, o da var. “Siz Arapsınız (Kürt değilsiniz anlamında) sıra da size gelecek.” diyor. Bazı Kürt kesimi öyle diyor işte. Bazıları da diyor ki: “Yav işte Kürt meselesi bitti de şimdi sıra Araplar da mı?” Bilmem ne! Kürtler bize Mhalmi diyorlar, Türkler de bizi Kürt olarak görüyorlar. Yani bize dokunuyor yani. Biz Arap’ız yani sonuçta. Burada yaşadığımız halde, yani biz Kürtçe bilmiyoruz, Arapça biliyoruz. Kürtçe bilseydik tamam. Ama yine de aynı çatı altında yaşıyoruz. Süryani de var bizim Estel’de, Hristiyanı da var ve hepsi birlikte

yaşıyor yani. Yani bir ayırım yok. Şimdi Arap diyorlar, eskiden Mahalme diyorlardı. Gerçi Kürtler Bize M(a)hamli, Türkler de Arap diyorlar. Bu kullanımlardan rahatsız olmuyoruz. Kürt denmesi biraz rahatsızlık veriyor ama...” (G17;E;47).

“Yav zaten Türkiye’de bu bölgelerin tamamı Kürt olarak bilinir; ama biz hiçbir zaman Kürtlerin söylemlerini kullanmadık ve öldürme taraftarı olmadık ve öldürmedik de...(…) Bize Arap dense de olur, daha iyi; ama öyle olsa bu kez diyecekler ki; “Gidin Araplarla beraber yaşayın, onların yanına gidin” diyecekler. “Burada yanımızda ne işiniz var diyecekler. Yav! Bizim durumumuz Romanların durumuna benzedi: Bazı şehirlerde Romanlar var ya. Allah bilir kaç yıldan beridir Türkiye’de; ama hâla isimleri Roman’dır. Parlamentodaki yöneticiler bizim Arap olduğumuzu, Kürt olmadığımızı bilirler, fakat Türk vatandaşları bizi Kürt olarak bilir.” (G15;E;50).

Birinci görüşmede (G30;E;41) görüldüğü gibi çevre etnik unsurların Mahallemileri isimlendirme biçimi Arap isminden ziyade “M(a)hamli” teleffuzuyadır: “Kürtler için Arap falan yok. Arapça konuştuğun mu sana M(a)hamli der”. İfadesi bu durumu örneklemektedir. İkinci (G17;E;47) ve üçüncü (G15;E;50) görüşmede ise Mahallemi ve Arap telaffuzunun sosyo-politik yorumu yapılmıştır. Görüşmelerde ön plana çıkan diğer bir husus, son zamanlara kadar Türklerin bu bölgedeki herkesi Kürt olarak algılamaları ve bundan duyulan rahatsızlıktır:

“Biz ne kadar Arap olduğumuzu söylesek de Türkiye’dekiler her halükarda bizi aynı kefeye koyuyorlar. Diğer kanaatleri de şudur: Osmanlıyı sırtından vurduğumuzu söyleyerek, Arapların hain olduğunu söylüyorlar. Halbuki büyüklerimizin söylediği kadarıyla atalarımız olan Ben-i Hilal Araplarında böyle bir ihanet söz konusu olmamıştır...” (G15;E;50).

“İnsan hiç aslını inkar eder mi? Hem Mardinliyim dediğin zaman direk seni Kürt zannederler. O nedenle Arap olduğumu söylemek zorunda kalıyorum.(...) Kürtlerden çekiniyorlar; ama ben Arap’ım dediğinde fark ediyor, seni daha iyi değerlendiriyorlar.(...)Fark etmez. Arap demeleri daha iyidir aslında; ama... Mesela; ben Suriyelilerle oturduğumda kendimi Arap olarak saymıyorum, Türk olarak sayıyorum, çünkü Türk bayrağı altında yaşıyorum. Mhellemi demek daha iyidir sanki. Eğer Arap desem Türk bayrağını es geçmiş olursun, işin içine Suriye, Irak Arapları girer. Benimle konuşan Suriyeli de beni Arap olarak değerlendiriyor. Ben de ona “Türkoğlu Türk” olduğumu söylüyorum. O zaman “Niye Arapça konuşuyorsun?” diye karşılık veriyor. Ben de ona dilimizin böyle olduğunu söylüyorum.” (G10;E;37).

“Ben de bilmiyorum. Arap derlerse daha iyidir. En azından Arap olmanın aslı faslı vardır. Mhellemi dendiğinde öyle bir şey söz konusu değildir. Mesela; “Ben Arap’ım” desen tüm Arap ülkeleri sana sahip çıkabilir. Mhellemi ismi için öyle bir şey yoktur. Türkiye’de olduğumuz için böyle bir sorunumuz yok gerçi; ama... Zaten biz Türk’üz. Türk kimliğine sahibiz. Devlet bizi seviyor zaten, sorunlu bir millet değiliz. Devlet keriz değildir affedersin, kimin ne olduğunu biliyorlar.” (G7;E;56).

“Suriye ve Irak dil birliği anlamında onlarla bir olduğumuzu hissedebiliyoruz. Kendime Türk’üm diyorum, Suriye’yi kendimden olmayan olarak da görüyorum, onlara da Türk’üm, diyorum, fakat oralara gittiğimde de onlarla anlaşabilmem de sevindirici bir şey, uluslararası bir heyecan veriyor yani, pozitif bir durum bu.” (G21;E;65).

Burada görüşmeciler, Arap kimliğini dikey ve yatay kategoride değerlendirmektedirler: Türk/Türkiyeli olmak karşısında Türk vurgusuyla beraber Arap, yani “Mardinli ama Arap” konumu ön plana çıkarken Kürtler karşısında da Arap olma

hususu ön plandadır. Türkiye dışındaki diğer Araplara karşı da ülke içinde Türk veya dışarıdaki Araplardan olmadığını ifade etmeye dönük “Mhellemiyye” (ve bazen Beni Hilal’den) olmayı ön plana çıkarmaktadırlar. Arap ülkelerine giden birçok görüşmecinin ise kendini öncelikle Türk/Türkiyeli olarak tanıttığı sıklıkla belirtilmiştir. Burada yansıyan konumlanma biçimleri her haliyle kendi durdukları bölge ve yeri yani kendi konumlarını işaret etmeye dönük bir biçimdir.

Yukarıdaki konuyla ilintili olarak şu söylenebilir ki Mahallemilerde sınırları keskin olan ve sistematik bir ayırım özelliğindeki etnisizm konumlanması ön plana çıkmamaktadır. Mahallemilerin bu özelliği, özellikle Kürt sosyo-politik misyonunda olan bazı çevreler tarafından devlet yanlısı suçlamalarıyla eleştirilmektedir. Buna karşın bayanlardan bazılarının *“Hepimiz Kürt’üz oğlum! Ne fark eder; ha Arap ha Kürt, baksana aynıyız, aynı yerde yaşıyoruz.”* yaklaşımını sergileyerek Mahallemilerin çevre ile olan esnek ilişki biçimlerini yansıtmıştır.

Bazı görüşmeciler, onların uyumu önceleyen konumlanma biçiminin “Mahallemiler garibandır” şeklinde yorumlanmasına karşı bir duruş ifade etmiştir:

“...Bir iş tutarsa geri dönmez, Mhellemilerin anlayışı daha fazladır ve sonuna kadar bu anlayışı korur, fakat bıçak kemiğe dayanınca artık dönüş de olmaz. İhanet gibi özelliği de yoktur, sadıktır.” (G18;E;78).

Mahallemilerin etnisizme olan mesafelerini, bölgedeki gelişmeleri hesaba katarak pasif olarak değerlendiren görüşmeciler de olmuştur. Bunları en iyi örnekleyen aşağıdaki görüşmedir:

“Mhellemiler mazlumdur ve sahipsizdir. Miskindir yav! Mhellemiler de kendilerine sahip çıkmadılar. Kimse kimseye karışmasın... Çünkü Mhellemiler saftır, dil ve ırk bağımlılıkları yoktur. Demokratırlar, çünkü doğru kimden gelirse gelsin onu kabul ederler... Mhellemiler göç ettikleri yerde işler yürüsün, evime ekmek götüreyim, çocuklarım aç kalmasın diye düşünür ve farkında olmadan da dilini falan unuttur. “Dil”ime ne olacak diye düşünmez, çünkü kötü bir niyet de beslememektedir. Akşam yemeğini çıkarabilsin yeter. Kürtler de eskiden öyleydi; ama son siyasi çıkışlar onları başka bir hale getirdi. “Aç kalsam da olur, yeter ki dilimi unutmayayım” der. Çünkü adamlar zamanında çok ezildiler ve onları direnmek zorunda bıraktılar. Bir kediye ezmeye kalkarsan korkusundan yedinci kattan aşağıya atlar Kürtlerin durumu da ona benziyor bu nedenle hak talep etmede bizden öndeler...” (G28;E;38).

Bu görüşmede Mahallemilerin etnik kimliğe dönük pasif sosyo-politik duruşu, başka etnik unsurlar üzerinden değerlendirilerek eleştirilmiş ve aslında sahip olunan temel bir takım özellikler zikredilmiştir.

Daha önce de vurgulandığı gibi kimliğin en temel işlevi sahibine değer ve yeterlilik atfetmesidir ki kimlik/aidiyet bu değer üzerinden anlam kazanmaktadır. Aşağıda yer alan görüşmeler Mahallemlerin bu ve benzeri konumlanma biçimlerine örnek olarak verilmiştir:

“Her halükarda insanlar bu vb. soruları soruyorlar. Ben şahsen Arap olduğumu dile getirme ihtiyacını pek hisseden birisi değilim, fakat buradaki adam sık sık Kürt, Kürt, Kürt falan deyince biz de tepkisel olarak böyle bir havaya girdik. Şu anki Kürt hareketi de tepkiseldir. Buradaki namaz kılmayan adamın haline benziyor. Avrupa’ya gidiyor bakıyor ki adamlar kiliseye falan gidiyorlar bu kez, ulan ben neyim o zaman demeye başlıyor. O da “Ben, Müslümanım” deyip namaz kılmaya başlıyor. Bir yerde biz de Müslümanlığını hatırlama gibi bir durumdayız, fakat tepkisel bir durum işte.”(G21;E;65).

“Ben Kürt değilim, Arap’ım. Kürtlerin sabıkalı çoktur o yüzden ben kendimi bir Kürt gibi kabul etmem. Ama Beyrut’ta iken Kürt olalım Arap olalım, hepimize Kürt diyorlardı. Her hangi bir itirazımız da yoktu. Öyle gelmiş öyle gidiyordu. Mhellemi olduğumuzu söylemiyorduk. Bir gün ne oldu anlatayım: Beyrut’ta Kürtlerin çapulculuğu, hırsızlığı, cinayetleri falan artınca büyüklerimiz bizi topladılar ve dediler ki; “Bundan sonra nereye giderseniz gidin kendimizi Mhellemi olarak tanıtacağız. Tamam mı?” “Tamam.” Hafta sonu bir gün iki araba dolusu insan, bir yerlere giderken Lübnan’daki Suriye askeri bizleri durdurdu ve kimliklerimizi sordu, kimsede kimlik de yoktu. Biz de Mhellemi olduğumuzu söyledik. Onlar da bilmiyorlar bunun ne olduğunu. “Mhellemi de nedir yav!” falan demeye başladı. Kürt olduğumuzu söyleseydik bize hiçbir şey söylemeden bırakacaklardı. Hepimizi indirip bir yerlere götürdüler. “Eee! Söyleyin bakalım bu Mhellemi nedir, nereden geldiniz?” diye söylenmeye başladılar. Aramızda çok şakacı bir arkadaşımız vardı. Onlara dedi ki “Yav kardeşim Mhellemi demek yani Kürt Kürt” deyince “Niye daha önce söylemediniz, biz zaten Kürtlerden bıktık bir de yeni çıkan bu şeyle mi uğraşacağız diye düşündük.” dediler. Böyle söyleyince bizi serbest bıraktılar. Bu isim tutmadı anlayacağın.”(G11;E;63).

Son görüşmede (G11;E;63) anlatılan olaylar, çevrenin (Lübnan’ın), genelleştirilmiş öteki kavramında olduğu gibi herkesi Kürt olarak algılaması, bu algının bu haliyle Mahallemlerin bilincinde yer alarak Kürt kimliğine itiraz etmemeleri ve sonrasında bu kimlik karşısında Mahallemlerin tepki gösterdiği bir süreci anlatmaktadır. Teorik kısımda sunulan Handelman’ın etnomerkezciliğin şiddetine göre yaptığı tasnif göz önünde bulundurulursa olayda anlatılan birinci konumlanma biçiminde Mahallemlerin en düşük seviyedeki “etnik kategori” derecesinde olduklarını söylemek mümkündür. Bu noktada Mahallemler, yakın çevrede kültürel ve etnik olarak doğru ya da yanlış tanımlanmış olsalar da genel anlamda diğer etnik unsurlarla sorunsuz bir etkileşimi esas almaktadırlar. Görüşmede anlatılan olayın sonraki adımında Mahallemler, kendilerinin Kürt olarak “damga”lanmasından rahatsızlık duymaya başladılar. Durumsalcı/Araçsalcı kimlik yaklaşımlarına göre, sonraki iki adımda

Mahallemlerin “rasyonel seçim”¹²⁴ yaptıkları söylenebilir. Başka bir ifadeyle, son iki adımda etnik kimlik/aidiyet, artık insanların değer ve güvenlik ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için kullanılan stratejik bir konum alma biçimine dönüşmüştür. Sosyal kimlik kuramına göre de olumsuz sosyal kimliğe aidiyetin vereceği değersizlik, kimlik sahibini bir takım konumlanma arayışlarına sürükler ve yeni konumlanmada durum ve şartlar ön plandadır. Durum ve şartların değişkenliği kimlik mensuplarının süreç içinde çapraz kategorileri¹²⁵ kullanmalarına da sebep olabilmektedir. Bu süreçte birey, bilinç düzeyinde, esnek biçimde birbiriyle kısmen örtüşen birden fazla aidiyet kategorisine sahiptir. Bu aidiyet kategorileri etkileşim sürecinde bireyin şartlara göre konum almasına kapı aralamaktadır ki son iki görüşmede anlatılan olaylar buna örnektir.

3.1.2. Kolektif Tarih ve Bellek

Mahallemler bir konunun ya da bir harabenin çok eskiye ait olduğunu ve güncelliğini yitirdiğini ifade etmek isterken, özellikle ileri yaştakiler, “*min vekt Deknenus*” (Deknenus’un zamanından kalma) ifadesini kullanırlar. Yapılan kaynak taramalarına göre ifadede söz konusu olan isim Roma İmparatorluğunun IV. yüzyılında önemli hamleler yapan Diokletianus¹²⁶ ismine tekabül eden bir kullanım olabilir. Doğu Roma imparatorluğunun hakim olduğu alanlarda etkili olan bu ismin Mahallemler arasında kullanılıyor olması dikkate değer bir husustur. “*Min vekt Deknenus*” kalıp ifadesinin şüphesiz kültürel etkileşim sürecinde yayıldığını söylemek de mümkündür, fakat tarihi arka planda anlatıldığı gibi Roma-Sasani ve Arapların sosyo-politik ilişkileri zaten bu ismin kolektif hafızalarda yer almasını sağlayabilecek niteliktedir. Bundan hareketle şu söylenebilir ki zamanla bu ismin hangi döneme ve hangi şahsiyete işaret ettiği unutulmuş ve kalıp olarak kullanılmaya devam edilmiş olma ihtimali yüksektir.

¹²⁴ Araçsalci yaklaşımlarda etnisite stratejik bir araç olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımı destekleyen “rasyonel seçim kuramı”na göre de etnik kimlikler, akıcı, esnek ve duruma-şartlara göre değişebilen kimliklerdir (Roosens, 1989; Fenton, 2001:132; Somersan, 2008, 28; Sağır ve Akıllı, 2004, 14).

¹²⁵ Basit kategorizasyonlarda “biz” ve “onlar” arasında net bir ayırım söz konusu iken “çapraz kategorizasyonda” ise bireyler, birden fazla kesişen aidiyetlere sahiptirler. Yani kişi, içinde bulunduğu bağlama bağlı olarak kendini hangi kimlik ile hissediyorsa ona göre davranmaktadır (Yapıcı, 2004, 77-78).

¹²⁶ Diokletianus (245-ö.312), 284-305 yılları arasında Doğu Roma İmparatorluğunun başına geçerek, imparatorluğu içinde bulunduğu ekonomik, siyasi ve askeri krizlerden kurtarıp döneme adını yazdıran biridir. Bununla birlikte Doğu Roma İmparatorluğundaki Hristiyanlara dönük en büyük zulümleri işleyen ve Suriye sınırında dış düşmanlara karşı büyük bir savunma sistemini kuran biridir (Honigmann,1970:2).

Bölgede yaşayan etnik unsurların asırlara uzanan serüveni hesaba katıldığında kolektif bellek konusu, aslında, başlı başına bir çalışma alanıdır. Çalışma sınırları çerçevesinde burada tarihi sürece bağlı olarak Mahallemilerde kendini gösteren aidiyet biçimleriyle ilgili dini, etnik ve siyasi temel unsurlar ele alınacaktır.

Birinci bölümde kimliğin kültürün içinde gömülü olduğu belirtilmişti. Bu anlamda kültür, anlamlar ağı yapısıyla bilinç dışı alanda, normal akışıyla, kimliği kuşatarak ilerlerken kimlik, kendi içinde ve kendi dışındaki gruplarla olan etkileşim süreci içinde kültürde mevcut bir takım enstrümanları bilince yükselterek oluşur. Bu noktada kimlik, bir takım stratejilerle kültürden beslenerek veya onu yeniden yorumlayarak bir “biz” bilinci oluşturur ki bu aynı zamanda mensuplarının ortaklaşa kendisiyle özdeşleştikleri, aidiyet hissettikleri bir bilinçtir. Kolektif hafızalarda yer alan tarihsel, dinsel ve anlatısal unsurlardan beslenen bu bilinç, aynı zamanda grup kimliği olan etnisitenin de zeminini oluşturmaktadır.

Smith’in (2002: 50) etnisitenin koşulları olarak saydığı altı maddeden biri, “ethnie”yi birbirine bağlayan kolektif bir tarihin/belleğin varlığıdır. Bu bellek, etkileşim süreci içinde nesilden nesile yorumlanarak aktarılır, birbirine eklemelenen deneyimlerle biçimlenir ve süreç içinde yeniden yorumlanır. Tam bu noktada konuyla ilgili olarak Smith, şu hususa dikkatleri çeker:

“Mesele tarihsel kayıtların güvenilirliği ya da tarihselleştirmedeki “nesnel” yöntemler üzerine harcanan çabalar değil, bu tarihsel kayıtların açığa çıkardığı şiirsel, eğitici ve bütünleştirici amaçların sezilmesidir. Bu anlamda tarih bir hikaye anlatmalıdır ve bu hikaye memnuniyet vermeli ve tatmin etmelidir. Ayrıca eğitici olmalıdır.”

Başka bir ifadeyle, “ethnie”yi biçimlendiren kolektif hafıza enstrümanlarının nesnel olmaları, onların tarihi kayıtlara göre geçerli olup olmamaları değil, bu enstrümanların neye işaret ettiği ve neyi vurguladığı önemlidir. Özellikle kimliğin etkileşim süreci içinde kültürel anlam kodlarından beslendiği ve bu özelliğiyle kimliğin, tamamen olmasa da, kurgusal bir özelliğe sahip olduğu hesaba katıldığında Smith’in haklılığı anlaşılabilir. Bu anlamda Mahallemilerin kökeni konusunda ifade edilen “Beni Hilal” argümanı, dikkate değer bir öneme sahiptir. Nihayetinde Araplarda sıklıkla görülen kültürel ve edebi bir faaliyet olarak kıssa anlatımları, Mahallemiler arasında da uzun yıllar devam etmiştir. Mahallemilerin “Beni Hilal” kökenli olmalarıyla ilgili kesin tarihi veriler söz konusu olmasa da onların bu yönde yaptıkları okumaların ve sözlü aktarımların, aslında, kendilerinin de fark etmedikleri, kültürel bir faaliyet olduğu

söylenbilir. Bu kültürel faaliyet, netice itibariyle etnik kimliği biçimlendirmektedir. Tüm bunlar, çalışmanın problemlerinden olan Mahallemilerin kültürel anlam kodlarını ve etnik kimliklerini anlamada vazgeçilmez hususlardır.

Sözlü kültür bağlamında dilden dile dolaşan ve nesilden nesile aktarılan, aktarılırken de yaşanan zaman dilimine ve etkileşim sürecine bağlı olarak yorumlanan çeşitli kıssalar ve menkıbeler söz konusudur. Kalabalık otumlardaki bu faaliyetlerin kültürel anlam kodlarını yorumlayarak kolektif seviyede bu yorumların dağılımının sağlandığını söylemek mümkündür. Modernleşme serüveni, teknolojik gelişmeler, göç ve şehirleşme gibi olgular, bu yöndeki kültürel faaliyetleri geriletmiştir. Nitekim görüşmeler sırasında “Eskiden bilirdik; ama şimdi çoğunu unuttuk” ifadeleri ile sık sık karşılaşıldı. Çalışmanın bu bölümünde kıssalar¹²⁷ üzerinden kimliğe yüklenen anlam kodları ve kimikleşmede kıssaların rolü üzerinde durulacaktır. Öncelikle kısa okumalarının niteliği hakkında diğerlerini de temsil edebilecek örnek görüşmeleri değerlendirelim:

“Biz Tunus’tan buralara geldik, Deyrizbine’den sonra dağıldık gibi laflar yalandır. Bir kere Ebu Zeyd Dara’daki Berdevil Darayı öldürmüştü. Bunun kıssası da var üstelik. Benim yanımda iki cüzluk kıssası vardı. Cemil dayımda, Allah ona rahmet etsin, Tağribe’t-Beni Hilal vardı ve “Bu sana layıktır” diyerekten bana vermişti. Çok eskiydi. Berdevil Dara hikayesini kendi hayatımızmış gibi biliriz.”(G24;E;79).

“Eskiden okunanlar, roman ve hikaye gibi kıssalardır. Onların üstatları vardı ve herkes bunları okuyamazdı. “Kıssat Beni Hilal”, “Elif u Leyla” hikayesi de vardı. Özellikle Beni Hilal’in kıssası çok okunurdu. “Ehmed Ehmedunê”, “Hemmed Hecê”, “Abdo Hemmedê” gibi üstadlar vardı ve sürekli okunurdu. Şam’da bile hâla böyle kahve gibi yerler vardır ve oralarda da okunur... Kıssat Beni Hilal de “Tağribe” denilen kıssadan anlatılır.”(G29;E;70).

“Eskiden o kıssa okuyanlar Dara’da Berdevil Dara denilen bir kralın olduğunu ve Beni Hilali olan Sultan Hasan’ın orayı ondan aldığı söylenir. Derler ki; Berdevil Dara’nın bir şapkası vardı ve onu giydiği zaman görünmez oluyordu... Onu kimse meydan savaşında yenemiyordu. Ta ki onu Ebu Zeyd (Sultan Hasan’ın oğluydu) öldürene kadar... Berdevil etraftan hem vergi alıyordu hem de her kabilede bekar kız alırdı. Sıra Beni Hilal kabilesine gelince aralarında meydan savaşı çıktı ve onu alt ettiler...”(G18;E;78).

“Eskiden Kısas okurlardı. Yaşlılar bir araya gelirler ve kısas okurlardı. Kuran yapraklarına benzer büyük sayfalı kitap alırlar ve okurlardı. Yaşanılan zaman ve dünya üzerine okurlardı. Okuyanlar; babam Mehmet, dayılardan Hemmet Hacci

¹²⁷ Şiir okumak ve kıssa anlatmak, Araplar için hem İslam öncesinde hem de sonrasında sosyo-kültürel anlam akışını sağlayan temel araçlardandı. Kur’an’da da bununla ilgili örnekler bulmak mümkündür. İslam öncesi Araplarda kahramanlık hikayelerinin ince ve nükteli bir şekilde anlatılması yaygın bir durumdu ve bu yönde oluşan eserler de Arap edebiyatını oluşturan temel enstrümanlardan biriydi. Arap zihnini de yansıtan, hem saraylarda hem konaklarda gece sohbetlerinde rağbet gören bu kahramanlık kıssaları (destanlar/hikayeler), belirli bir plana dayanmaktan ziyade ince, zarif ve müstehzi anlatım özellikleri ile ön planda olurdu. İçerik itibariyle bu kıssalar, kabile içi yapılan sıradan kavgalarla birlikte Bizans-Sasani veya Haçlılar gibi imparatorluklarla yapılan büyük savaşlara varıncaya kadar birçok olaydan oluşurdu. Bu çerçevede anlatılan olaylar da çoğu kez değiştirilerek anlatılırdı (Brockelmann, 1978, 523-540; Şengül, 2002, 499).

Yusuŕ, dayılardan Ali Kermo Mirrikê ve diğlereri. Arapça okurlardı. Okudukları şeylerde şunlardan bahsederlerdi: Dünyanın gidişatı ve yaşadığımız zaman üzerine okurlardı, neler olacağı gibi şeyler okurlardı. Biz bayanlar da okudukça gülerdik. Erkekler de bizim gülüşlerimize bize acıyarak karşılık verirlerdi.”(G12;K;90).

Bu görüşmelere göre geçmişte bir değil çeşitli kıssalar¹²⁸ anlatılmaktaydı. Bu başlık altında yansıtılmayan, fakat görüşmelerde ismi geçen “Aslan Baba”, “Avc b. Alak” gibi hikayeler de bunlardan bazılarıdır. Bununla birlikte, kıssa ve anlatımların arasından Beni Hilal ve buna bağlı olan Berdevil Dara anlatımının ön plana çıktığı rahatlıkla söylenebilir.

Birinci görüşmede (G24;E;79) görüldüğü gibi etnik köken ile kıssa arasında doğrudan ilişki kurulmuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi bu tutum, Beni Hilali olduğunu benimseyen grupların ortak özelliğidir. Kıssa ile kurulan köken ilişkisi hem bu kıssayı hem de kıssanın anlatımını değerli kılmaktadır. Görüşmede de belirtildiği gibi kıssanın anlatıldığı eser, kıymetli bir miras gibidir ve sahibini de değerli kılmaktadır.

İkinci görüşmede (G29;E;70) dikkati çeken husus kıssa anlatıcısının “üstâ” olarak adlandırılmış olmasıdır. Bunlar aynı zamanda sözlü kültürü aktaran aktörlerdir.

Üçüncü görüşmede (G18;E;78) zalim olan Berdevil Dara ile ilgili olaya değinilir. Kıssada zalim Berdevil Dara, Beni Hilal kahramanlarından Ebu Zeyd el-Hilali tarafından öldürülür.

Dördüncü görüşmede (G12;K;90) ise diğerlerinden farklı olarak okunan kitap, bir hikaye değil daha çok dini motifli, kıyamet alametlerinden bahseden bir kitaptır. Genel anlamda okuma faaliyetlerinin kadınlar tarafından yapıldığını hiç duymadık. Bu çerçevede kültürün taşıyıcı aktörü erkeklerdir ve bunlar çevre tarafından saygıyla karşılanan ve bilirkşi olarak bilinen insanlardır.

Hikayelerin günümüze kadar gelmesinde baş aktör olan ve “Kussas” denilen hikaye anlatıcılarına (Brockelmann, 1978, 530) Mahallemiler, yerel telaffuzda “kassasin” demektedirler. Arap sözlü kültüründe bu aktörler, aynı zamanda halkın kendi geçmişine duyduğu özlemi gideren ve anlatımlarıyla bu özü yönlendirebilen, eğitebilen bir özelliğe de sahiptirler. Kapar’ın¹²⁹ da işaret ettiği gibi savaşlar, Arap kabile

¹²⁸ Arap edebiyatında hikaye yerine kıssa tabiri kullanılır. Son devir Arap edebiyatında ise kıssa, hikaye ve romanı da kapsayan bir tür olmuştur (Şengül, 2002, 499).

¹²⁹ Hikayelerin savaş ekseninde oluşumuna dönük Kapar, şunları ifade etmektedir: “Savaş bittikten sonra tarafların hatip ve şairleri hicviye veya methiyelerle olayı anlatırlardı. Bazen bir hiç yüzünden birkaç kişi arasındaki çatışma ile başlayan savaş daha sonra bütün kabilenin davası haline gelir ve sonunda araya girenler anlaşmazlığa son verirlerdi. Araplar bu olayları asla unutmazlardı. Böylece hem savaşlıkları kabileye karşı intikam duyguları kamçılanır, hem de gösterdikleri başarıdan dolayı

yaşamında önemli bir yere sahip oldukları için bu savaşları anlatan destanlaşmış hikayeler de içeriğindeki birikmiş kültürel anlam kodlarıyla birlikte kolektif bir kültür ve kolektif kimlik ifadesi olarak sahiplenilmiştir.

Hikaye anlatımı kültürel anlamda basit bir faaliyet olarak değerlendirilemeyeceği gibi bunun aktörleri de gerekli yeterliliğe veya yeterli kültürel birikime sahip olmalıdır. Görüşmelerde de yansıdığı gibi “onların üstatları vardı” (G29;E;70) ifadesi bu faaliyetin ehliyet gerektirdiğine işaret etmektedir. “Eğer hikayeci profesyonel değilse söyledikleri, umumiyetle mensup olduğu grubun tarihi ve sosyal tecrübelerini aşmaz... Ancak o çevredeki repertuar hakkında bilgi verir.” (Montagne, 1950: 84–86). Başka bir ifadeyle, kültürün anlam kodlarının dolaşımını sağlayan aktörün kimliği yeniden yorumlama rolü küçümsenmeyecek derecede önemlidir. Nihayetinde görüşmeler sırasında bunu örnekleyen durumlarla da sık sık karşılaşıldı. Hikayede anlatılan kahramanların mensup oldukları kabile aidiyetleri ve çevre köyler arasında nispet edilerek yerleştirilmesi, bunun örneklerinden biridir. Mahallemlerin kolektif hafızalarında yer alan ve anlatıldığında da “Neydi o günler yavv!” ifadesiyle belirtilen eğlenceyle karışık köy kavgaları da buna örnek verilebilir. Genelde bayram günlerinde söz konusu olan bu kavga/eğlence, yediden yetmişe iki köy (Söğütlü-Şenköy köyleri ile Gelinkaya-Düzova köyleri) sakinlerinin, köy arazilerinin sınır hattına yakın bir alanda, karşı karşıya gelerek birbirine taş atmaları ve devamında birbirini kovalamaları şeklinde cereyan ederdi. Sadece erkeklerin katıldığı bu kavgada ölüm vakıası olmamasıyla birlikte “yav biz deliymişiz, o koca koca taşları nasıl atardık” vurgusu da sıklıkla dile getirilmiştir.

Bu örnekler aynı zamanda kıssalarda anlatılan olayların güncelleştirilebilir zeminine de işaret etmektedir:

“Bu Beni Hilal’in adeti idi zaten. Bayram olduğu zaman (her iki bayramda da), yemeğimizi yer yemez, çocuktuk tabi, hadi bakalım taşlaşmaya. Onlar bize biz onlara, kim kimi alt ederse. Bazen onları evlerine kadar kovalardık. Onlar Beni Hilal’in çingeneleridir, Cessas’ın soyundandır yani. Cessas Kuleyb’in amcasının oğludur ve Kuleyb onların damadı idi. Kuleyb’in kızkardeşi Cessas ile evliydi. Cessas ihanetle Kuleyb’i öldürmüştü ki liderliği ele geçirsinler. Zir de bunlara karşı cephe aldı, ta ki onu ayyaş bir zamanında bulduklarında hileyle onu ele geçirdiler ve denize attılar; kız kardeşi onu canlıyken denize attı. Lübnan sahillerinde çıktı. Halbuki Zir, aslan öldüren bir adamdır. Bir gün bir adamın elini tutup iyice büktü, ve ona “Sen ‘Antarsan (kabadayı)’¹³⁰ eğer sadece kendi zamanının ‘Antarısın” dedi. Zir, kördü o zaman. ‘Antar’ı Ebu Zeyd el-Hilali öldürmüştü. ‘Antar, Berdevil Dara

övünürlerdi. Tarafların farklı anlatımlarıyla dikkat çeken bu savaş hikayeleri yüzyıllarca dilden dile dolaşarak günümüze kadar gelmiştir” (Kapar, 1995,15).

¹³⁰ Arapların ünlü destan kahramanı olan Antere kıssalarda bir şahıs ismi olarak yer alırken burada “kabadayı” anlamında ‘Antar telaffuzuyla kullanılmaktadır.

ehlindendir. Daradakiler kareçidir, “Kareç Dara” diyoruz zaten. Kürtlerin Kareçileri Hindistan’dan geldi, Arapların Kareçileri Cessas soyundan geldiler, Türklerin Kareçileri ise Rum’dur, Romanya’dandırlar. Hepsine bunu diyemeyiz; ama çoğunluğu öyledir. Mıtırabilir şuaradır (şair-sanatçı), Kareçi değildirler.” (G8;E;72).

Berdevil Dara’nın öldürülme hikayesinin sıkça anlatılan kısmı aşağıdaki gibidir:

“...Işık hilesi nedeniyle Berdevil alt edildi, Ebu Zeyd onu öldürdü ve dedi ki: “Hillik darbe min darbet-el Zeyd El-Hilali, leyl u ‘itme, şehid mē li”¹³¹ dedi. Bunun şiiri de vardır. Onun dilini ve kulağını kesip aldı. Şahidim yok deyince kadın Berdevil’in kanına elini batırıp Zeyd’in sırtına damgaladı. Ebu Zeyd de kafese geri döndü. Bir adam çıkıp da Berdevil’i ben öldürdüm diye hava attı; ama kulağı dili kimdedir, haberi yoktur ki. Kimin öldürdüğünü anlamak istediler ve zar zor sonunda tespit ettiler. İşte Beni Hilaliler bu şekilde bu meralarda kaldılar bir kısmı gitti ve onlardan yüz çadır buralarda kaldılar ve günümüze kadar geldiler...” (G24;E;79).

Buradaki görüşmecilerimiz ileri yaşlarda, Arapçayı okuyabilen ve çevrede bilirkişi olarak bilinen kişilerdir. İkinci görüşme (G24;E;79) birincisinin (G8;E;72) açılımı niteliğinde verildiği için burada daha çok birinci görüşme üzerinde durulacaktır. Bu görüşmede ilk dikkati çeken husus komplike bir anlatımın söz konusu olmasıdır. Metafor niteliğindeki bu anlatımda hem sosyo-kültürel yaşamla ilgili hem de bu yaşamın içeriğine dönük anlam kodları saklıdır. Bununla birlikte çevredeki bazı etnik unsurlardan da bahsedilmiştir. Anlatılan birkaç farklı hikayenin de aslında tek hikayeymiş gibi yansıdığını söylemek mümkündür. Beni Hilal hikayesi ile Cessas-Kuleyb hikayesi birbirinden bağımsız iki destan olmasına rağmen bir bütünün unsurları olarak anlatıma yansımıştır. Bununla birlikte Beni Hilal kıssasını saymazsak eğer miladi 420’li yıllarda yaşanmış olan Cessas-Kuleyb¹³² hikayesinin günümüzde yaşayan gruplar üzerinden yorumlanarak gündemde yer alabilmesi dikkate değer bir durumdur. Bu gibi aktarımlarda Arap ülkelerinde yayınlanan dizi ve filimlerin etkili olabileceği de göz ardı edilmemelidir.

Genelde kıssa olarak okunan hikaye Cessas-Kuleyb olayı değildir, destan niteliğindeki Beni Hilal kıssasıdır. Cessas hikayesi kitabi olmaktan ziyade şifahen aktarılan bir nitelik taşımaktadır. Beni Hilal kıssası ise daha çok kitaplar üzerinden anlatılan bir hikayedir. Görüşmede de geçtiği gibi ihanet eden Cessas’ın komşu köye

¹³¹ Bu sözün yaklaşık anlamı şöyle tercüme edilebilir: “Zeyd el-Hilali’nin darbelerinden birini al! Şu gece ve karanlıkta şahidim de yoktur (Ne mutlu bana!).”

¹³² Amcaoğulları olan Cessas ve Kuleyb, 420’li yıllarda yaşanmış ve Besus savaşı diye bilinen bir olayın kahramanlarıdır. Bu savaş Bekir b. Vail kolundan amcaoğulları olan Tağlib ve Bekirler arasında uzun yıllar etkisini sürdürmüş ve yaklaşık 40 yıl sürmüştür. Bu savaş sürecinde çoğunluğu Yemen Tihamesi ve Bahreyn’de olan Bekir b. Vail kabilesi, kuzeye, Mezopotamya’ya doğru büyük bir göç gerçekleştirerek bu coğrafyada geniş bir alana yayılmışlardır.

nispet edilmesi, “*Arapların Kareçileri, Cessas soyundan geldiler*” (G8;E;72) yaklaşımı ve bayramlarda yapılan eğlenceyle karışık kavga, dikkate değer bir bütünlük oluşturmaktadır. Buna rağmen kavga biçimi Beni Hilal adeti olarak yorumlanmaktadır. Benzer kavganın karşılıklı tekmeleme¹³³ yoluyla köy içindeki gruplar arasında da yapıldığı bazı görüşmeciler tarafından ifade edilmiştir. Öyle ki görüşmecilerden biri, “*ayaklarını çivi ile desteklerlerdi*” diyerek karşı grubu hile yapmak ile suçlamıştır. Bunun gibi oyunların diğer köye karşı bizim köy veya diğer gruba karşı bizim grup şeklinde “biz” aidiyetini beslediği söylenebilir.

Kıssa ve hikayelerin aktarımı sırasında mevcut sosyo-kültrel unsurların ve etkileşimdeki diğer grupların anlatım eşliğinde yorumlanması sık karşılaşılan bir durumdur ki bu aktarım ve yorumlar kolektif kimliği inşa etmede belirleyici olabilmektedir. Aşağıda verilen aktarım ve yorum biçimi de buna örnek verilebilir. Bu yönde Beni Hilal adetlerini kendi geleneksel yaşam biçimleri ile bütünleştiren görüşmecilerimizden biri şunları ifade etmektedir:

“ Beni Hilal’in üç adeti vardır: Zora girerse öldürür, acıkırsa çalar ve zamanı geldiğinde kız kaçırır. Eskiden şarap içerlerdi. Şimdi işler çok değişti. Temizlik arttı, insanlar din nedir biliyorlar”(G8;E;72).

Görüşmecimiz bunları açıklar mahiyette eski yaşam koşullarından ve bazı adetlerden örnekler vermektedir. Buna göre eskiden kız kaçırma ve yoksulluk koşullarından dolayı hırsızlık yaygındı. Hırsızlığa karşı tarla, kuyu vb. mülklerin yanında nöbetler tutulduğu da ifade edilmektedir. Bununla birlikte bir Mahalleminin zora düştüğünde ve bıçak kemiğe dayandığında öldürmekten çekinmeyeceği de sıkça vurgulanmaktadır. Şu söylenmelidir ki bu noktada artık söz konusu olan Beni Hilal kıssası değildir, bu kıssa üzerinden etkileşim süreci içinde karşılık bulan ve tekrar tekrar yorumlanan sosyo-kültürel yaşamdır.

Çalışmanın teorik bölümünde de ifade edildiği gibi kimlik, diyalektik etkileşim sürecinde birey ve toplumun kesiştiği alana işaret ederek yaşamı anlamlandırır ve güvenlik (kimliksizlik, aidiyetsizlik hali) gerekçesiyle de sürekliliğini koruma refleksine sahiptir. Kriz ve sosyo-kültürel değişim sürecinde de kimlik, yorumlama faaliyetleri ile yeniden inşa edilir. Çünkü kimlik, krizin yol açabileceği değersizlikten, yetersizlikten

¹³³ Montagne (1950: 77), araştırma yaptığı Arapların oyunlarından bahsederken çocukların taraf olanlarla kenetlenip diğer rakibe karşı tekmeleştikleri bir oyundan bahseder. Bu oyuna göre kim diğer tarafın kenetlenme yapısını bozarsa galip gelecek olan odur. Bu oyunun hem Arapların savaşıklık özelliklerini hem yandaşları ile diğerleri üzerinden “biz” aidiyetini beslediğini söylemek mümkündür

ve güvensizlikten hoşlanmaz. Bunların telafisine dönük stratejiler kullanır. Yer verilen kıssa görüşmelerinde söz konusu olan husus, kıssa üzerinden “kimliklenme” biçimidir. Bu çerçevede “kimliklenme” etkileşim içinde süreçsel bir faaliyet içindeyken aynı zamanda geçmişten, kültürden ve özden malzemeler toplamaktadır. Bu durum “retorik özcüdür ancak eylem süreçseldir” yaklaşımıyla ifade edilebilir. Bu noktada kıssalar, öz niteliğini taşıırken kıssaların aktörler tarafından aktarıma biçimi de süreçsel olarak işlenmekte ve yaşanan bağlamın dinamiklerine göre yorumlanabilmektedir.

Kimliklenme sürecini geçmişe taşımak da mümkündür. Başka bir ifadeyle, Cessas ile Kuleyb’in savaş kıssasında olduğu gibi yaşanmış olan bir olayın destanlaşması da bahsedilen kimliklenme dinamiklerden beslenmektedir. Berger’in üç uğrak formülünden hareketle etkileşim süreci içinde bir olay yaşanmıştır ve bu olay yine etkileşim süreci içinde dışsallaştırılarak destanlaştırılmıştır. Artık bu destan nesnel boyutuyla aktarılabilir içselleştirilir. Bu arada süreçsel bir durum da söz konusu olduğu için içselleştirme faaliyeti, asli ve tali sosyalizasyon akışında aynı zamanda yorumlanarak sürdürülür ki yorum faaliyeti üç durağın her birinde de söz konusu olan bir durumdur.

“Kassasin” (hikaye anlatıcıları) rolündeki aktörler, kıssaları aktarırken olayları güncel ortamı kuşatan sosyo-kültürel yapıyla ilişkilendirerek anlatırlar. Yaşanan kültürün anlam kodları da böylece diyalektik süreç içinde pekiştirilmiş ve zenginleştirilmiş olur. Bundan hareketle anlatılan kıssanın Mahallemlerin Arap kimliğinde ve sosyo-kültürel unsurlarında karşılık bulması dikkate değerdir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu noktada etnik kökenin Beni Hilal olup olmaması artık önemli değildir; önemli olan aktarılan kültürel öğelerin ve anlam vurgularının ayna işlevi görmesidir.

Buraya kadar Arap¹³⁴ kültürünün vazgeçilmez destansı kıssalarının kolektif bellek ve kimlik çerçevesindeki rolü ve bunlar üzerinde ne derecede belirleyici olduğu hususunda değerlendirmeler yapıldı. Bu kıssaların dışında anlatılan ve anlatıcılarını değerli kılan farklı hikayeler de vardır. “Meymun(ê)” hikayesi bunlardan biridir. Bu

¹³⁴ Bedevi Araplarının İslam öncesi tarihi Eyyam’ul Arap ile başlamaktadır. Eyyamu’ul Arap, yaklaşık olarak İslam’dan 150 yıl öncesine ait olaylar olarak ortaya çıkmıştır. Bunlarla ilgili anlatılar ise VII. yüzyıldan itibaren bir araya getirilerek yazılı hale getirilmiştir. Mesela: Anter ve Baybars adını taşıyan hikayeler Memlûklüler döneminde yazılı formunu kazanmıştır (Kapar, 1995, 15; Hitti, 2011:950). Bu eserler, İslam öncesi Arap kültürüne dair ipuçlarını vermekte ve özellikle Arap kahramanlığını öne çıkarmaktadırlar.

hikaye mitolojik unsurlarla karışık olmak üzere hem kültürel hem de dini motifleri içinde barındırmaktadır. Hikayenin en iyi yansıtıldığı görüşme şöyledir:

“...Hayvanın ismi Meymun’dur. Attan daha kısıdır, katırdan da daha kiloludur. Van Denizi’nden çıkmış olduğu söylenir. Onu yakaladılar ve içeri kilitlediler. Mekke’den sahabeler Meymun’un denizden çıktığını duydular ve kim gidecek diye düşünürlerken Ömer b. Hattap onun için geldi. Hayvanın yanına kim girerse Meymun o kişiyi öldürüyordu. Bu nedenle bir baca deliğinden Meymun’u besliyorlardı. Rivayetlere göre Meymun, aslında, Hz. Ali için çıkmıştı. Ömer b. Hattap Meymun’un bulunduğu bölgeye geldi ve ben kendime bir at (faras) arıyorum deyince oranın milleti (onun düşmanları) de “fırsat bu fırsat Ömer onun yanına gitsin ve Meymun da onu öldürmüş olur” diye düşündü. Onu Meymun’un yanına götürdüler ve Meymun da Ömer’i yadırgamadı. Ömer onu yatıştırarak kontrol edebildi. Oranın halkı onu Deyru-l Umur’a kadar yönlendirdiler ve orada onu kilitlediler. O arada Ömer de yardım amaçlı bir kırlangıç ile mektup gönderdi ve kırlangıç peygamberin omzuna kondu. Bu arada kırlangıcı engellemek için ok attılar. Ok, kırlangıcın kuyruğuna isabet etti. Bundan dolayı kırlangıcın kuyruğu çatallıdır. Velhasıl! Peygamber haberi alınca Ömer’e yardım gönderdiler ve hem onu hem de Meymun’u kurtardılar. O gün peygamber dua etmişti: “ Bu yer ve dağlar, hayvanlar, insanlar ve ne varsa hepsi ateştedir.” Deyrul Umur ve bütün bu bölge için söyledi bunları. Bu nedenle buralardan (Şırnak) kömür çıkartıldığı söylenir. O kadar ki bu bölge sapıklıkta inat etti ve Hz. Ömer’i yıpratmıştı. O günden beri Deyru’l- Umur eğri/yamuk bir halde durmaktadır.”(G18;E;78).

Meymun Hikayesi’nin yazılı olduğu bir kitabın varlığından bahseden olmamıştır. Bu hikaye daha çok şifahen aktarılarak dile getirilir ve yaşadığımız an itibarıyla bu hikaye ismen bilindiği halde içeriği hakkında bilgi sahibi olan pek yoktur. Çalışma süresince yukarıda verilen hikayenin sadece “kırlangıç” ile ilgili kısmının bir çok kişi tarafından bilindiğini gözlemledik. Hikayenin anlatımında görüşmecimiz, gerçekten bu olayın akışına inanmaktadır. Bununla birlikte “*Kuyruğu konusunda söylenenler efsanevi şeylerdir oğlum, gerçek değildir.*” diyerek bizleri uyararak görüşmecilerimiz de olmuştur. Çalışmamızda esas alınan husus, bunun gerçekliğinden ziyade neye karşılık geldiğini anlamaya çalışmaktır.

Hikayede dikkati çeken unsurlar Midyat’ta bulunan Deyrul Umur (Mor Gabriyel) manastırı, Hz. Ali ve Hz. Ömer’dir. Bunlarla birlikte Araplarda kıymetli olan at ve kırlangıç da bu hikayede yer almaktadır. Eskiden atlar Mahallemilerde zenginliğin, refahın ve gücün sembolü idi. Kırlangıç da hikayede görüldüğü üzere kutsallık niteliğinde masum ve rahatsız edilmemesi gereken bir hayvan olarak bilinir ki Anadolu’da bu yaklaşım yaygın bir durumdur. Başka bir görüşmecimizin¹³⁵ anlatımında bu hikaye, dini kahramanlık ile ön plana çıkmaktadır:

¹³⁵ Bu görüşmecimiz, Midyat’ın Kartmin (Yayvantepe) köyünde yaşamaktadır. Mardin’in Savur ilçesinde de benzer anlatımlar söz konusudur.

“Hz. Ömer’in atı kaçıp buraya (Deyr’ul-Umur’a) gelince onu almaya geliyor ve bir hileyle Ömer’i ve atını yakalıyorlar. Yanındaki heybe dolusu altınları da alacaklar bu arada. Derken Hz. Ömer de bir mektup yazarak kırlangıcın ayağına bağlıyor ve son Nebiye gönderiyor. O arada kırlangıca vurmaya çalışıyorlar; ama kuyruğundan vuruyorlar sadece. Peygamber Hz. Ali’yi gönderiyor ve Hz. Ali de ‘kanlar atımın yarı dizlerine ulaşana kadar atımdan inmeyeceğim’ diyerek savaşıyor. Yağmuru da beraberinde getiriyor. Sonra da kurtarıyor onu.”(G2;E;75).

Meymun hikayesinin Yezidi kaynaklı olma ihtimali yüksektir. Nihayetinde bu bölgenin Mahallemlilerle beraber farklı etnik unsurların etkileşimine sahne olduğu ve kültürel alışverişin de kaçınılmaz bir şekilde vuku bulduğu bilinen bir gerçektir. Lescot (2009: 125–126), “Gavurların Hikayesi” olarak yer alan benzer hikayeyi Deyru’l- Umur değil de Yezidilerin Sincar bölgesi üzerinden aktarır. Bu hikaye Yezidilerin Sincar’ı Nasturi Hristiyanlarından aldıkları ani bir zaferin başlangıcı olarak anlatılır. Anlatımda atın ismi “Dindila” olarak geçerken atı ehlileştirip “Gavurlar”ı oradan temizleyen de “Aliyê Şêr” (Hz. Ali)¹³⁶ olduğu vurgulanır. Kırlangıçtan ise hiç bahsedilmediği halde Hristiyanlık, ortak eleştiri (öteki) konusudur. Hikayeyi bu çerçevede düşündüğümüzde görüşmecimizin anlattığı “Deyru’l-Umur” ve “kırlangıç” imgesinin Mahallemlilerin kendi konumlanma biçimlerine uyarlandığını söylemek mümkündür. Bu durum, Yezidi söylemi için de geçerlidir.

Lescot’un aktardığı hikayede Hristiyanlar tamamen oradan temizlenmesine rağmen görüşmecimizin anlattığı hikayede her şey şu anki gibi durmaktadır: “*Sapıklıkta inat etme*”¹³⁷ nin cezası olarak ardı ardına yaşanan savaş ve kıtlık gibi sıkıntılar ima edilmektedir. Görüşmecimizin ifadelerinde geçen sapıklıkta ısrar etmenin diğer bir sonucu da “*O günden beri Deyru’l- Umur eğri/yamuk bir halde durmaktadır.*” ifadeleriyle belirtilmektedir. Fiziki yapısının gerçekten böyle olup olmasından ziyade önemli olan bu hikaye üzerinden diğerlerine yöneltilecek ince eleştiridir.

Görüşmede, hikayedeki Meymun’un aslında Hz. Ali için çıktığı söylenmektedir. Bazı görüşmelerde Söğütlü köyü sınırlarındaki bir kayanın üzerinde Hz. Ali’nin bindiği atın ayak izlerinin olduğu söylenmesi bu hikayeye ilişkili olabilir.

Meymun’la ilgili başka bir görüşme¹³⁸ içeriği daha vardır ki bu, bir çeşit mersiye gibidir:

“Cuma günü annem daima şunu söylerdi:

¹³⁶ Bu coğrafyanın İslam fetihlerini hesaba kattığımızda görüşmecinin bahsettiği Hz. Ömer vurgusu manidardır. Çünkü bu bölgedeki İslam fetihleri Hz. Ömer zamanında başlamıştır. A. Socin’in (Lescot, 2009:126) de ifade ettiği gibi genelde bu hikaye, Hz. Ömer’e atfedilmektedir.

¹³⁷ Görüşmecinin kullandığı ifade biçimi bu şekilde olduğu için değiştirilmeden aynen yansıtılmıştır.

¹³⁸ Bunları aktaran görüşmecimiz diğerlerinden farklı olarak “Keferallab” (Yolbaşı) köyündendir.

<i>Leylê cumge cimege</i>	<i>(Ey cemaat! Bu gece Cuma gecesidir)</i>
<i>İnnebi kâyim lişşifege</i>	<i>(Nebi, Şefaati için ayakta)</i>
<i>Yıtlıb liümmütü id-de'a</i>	<i>(Ümmeti için dua ediyor)</i>
<i>Cit Fatima bint er-Rasul</i>	<i>(Resulün kızı Fatıma geldi)</i>
<i>Helhelit u seffekit</i>	<i>(Zılgıt ve alkış getirdi)</i>
<i>Bı varek' il- Mıhaf neşşerit</i>	<i>(Mushaf sayfalarıyla coştı)</i>
<i>Kalı: Ya ebi ebiyeti, tini tesbiheti</i>	<i>(Kızı dedi ki: Ey babacığım! Tesbihatımı ver)</i>
<i>Kal: Ya Fatıma bint er-Resul</i>	<i>(Dedi ki: Ey Resul'ün kızı Fatıma)</i>
<i>Di teme Ali yırbek 'alel Meymun</i>	<i>(Ali'nin Meymun'a binmesini +</i>
<i>Yığatti el-i'yun</i>	<i>(+ ve gözleri kapatmasını bekle)</i>

Annem bunu devamlı söylerdi. Bu Meymun'un ne olduğunu bilmiyorum. "Şeyh"ten (Ahmet Haznevi) önce böyle adetler yaygındı ve "Şeyh"ten sonra bu adetler bozuldu ve ihmal edildi." (G28;E;38).

Her iki anlatım birlikte ele alındığında, hikayedeki "Meymun" olgusunun kolektif bilinçte önemli bir yere tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Bu olgu, inanç bakımından diğeri karşısında konumlanma biçimini de yansıtmaktadır. Birinci görüşme erkeklerin ikincisi bayanların yapısına uygun bir özellik taşımaktadır. İkincisinde dikkati çeken önemli bir husus "zılgıt" ve "alkış" olgusudur. "Tehlil" dini ıstılahta "Kelime-i Tevhid" getirmek anlamında iken Mahallemilerde bu kelime "zılgıt"a karşılık gelmektedir.

Yukarıdaki görüşmede geçen "*Şeyh"ten önce böyle adetler yaygındı ve "Şeyh"ten sonra bu adetler bozuldu ve ihmal edildi.*" ifadeleri bölgenin dini tarihi sürecinde önemli bir döneme işaret etmektedir ki bu herkesçe bilinen bir süreçtir. Bu süreçte Mahallemilerin ve Kürtlerin arasında dini bilincin yayılmasını sağlayan Nakşibendi tarikatından Şeyh Ahmet Haznevi¹³⁹ (1886–1949/1950) ve onun halefleridir. Kolektif düzeyde o ve haleflerinin dine dönük yapmış olduğu hizmetler hayırla yad edilir ve edilmeye devam edilmektedir. Görüşmelerimizde "*Bizi cahillikten o ve talebeleri kurtardı*" yaklaşımı da sıkça dile getirilmektedir.

Şeyh Ahmet Haznevi, 1920'li yıllar ve sonrasında halefleri ve talebeleri ile birlikte dini bilincin yayılmasında etkili olmuştur. Ondan bahsedildiğinde tüm şeyhler için söylenen "Kaddes Allah-u Sırrahû" vurgusuyla onun kutsallığı, ondan razı olunduğu ve kerametli yönüne şahitlik edilir. Çoğu kez o ve haleflerinden söz açıldığında "onlara kurban olalım" ifadeleri de kullanılmıştır. Çoğu ev ve işyerinde Ahmet Haznevi ve haleflerinin fotoğraflarının asılı olduğunu görmek mümkündür.

¹³⁹ Şeth Ahmet Haznevi dışında Nakşibendi tarikatından Şeyh Seyda gibi farklı isimler de bulunmaktadır. Özellikle Mahallemilerle ilgili olarak Şeyh Ahmet Haznevi ve haleflerinin belirleyici bir etkisi olduğu için burda sadece ondan bahsedilemektedir.

Normal şartlarda medrese eğitim silsilesini takip eden Şeyh Ahmet Haznevî bölgenin cehaleti karşısında medrese eğitimini, temel dini ihtiyaçlara yetecek kadar, kısa tutmuş ve dini bilincin hızla yayılması için gayret etmiştir:

“O yıllarda medrese eğitimi, bölge ihtiyacından dolayı, kısa kesilmiş. Molla Cami’nin kitabı bitirildiğinde melle olarak görev yapsın diye öğrencilere icazet verilmiştir... Dönemin ekonomik, siyasi koşullarından ve din adamlarına çok acil ihtiyaçtan dolayı eğitim bu şekilde kısa kesilir ve imam olarak insanlara bir şeyler öğretsin diye başka bölgelere gönderilirdi. İşleri böyle hızlandırmaları da çok yerinde bir karardır. Bu bölgelerde namaz kılmasını bilen, abdest almasını bilen birileri varsa bunda Şeyh Ahmet’in büyük bir payı vardır.”(G21;E;65).

“(...) Onlar sadece Mhellemiler için değil. Kürtler için Mhallemiler için ve Türkler için de değerlidirler. Eskiden kimse namaz kılmasını bilmiyordu, onlar ilmi yaydı; alim yetiştirdi ve yaydı... Bunlar Allah’a kendilerini adadılar. Kimseden istifadeleri, çıkarları olmadığı halde her şeylerini bu uğurda harcıyorlar...” (G8;E;72).

Şeyh Ahmed’in bölgenin kolektif dini bilinç üzerindeki etkisi fazladır. Bu durum “*Bu bölgelerde namaz kılmasını bilen, abdest almasını bilen birileri varsa bunda Şeyh Ahmet’in büyük bir payı vardır.*” gibi ifadelerle başkalarınca da açıkça belirtilmiştir. O ve talebeleri, kılık-kıyafet, kadın-erkek etkileşimleri, düğün merasimleri gibi sosyo-kültürel alanda; mum yakma, Cım’ı’tı’l Meryem, Basımbar gibi senkretik uygulamalarda; abdest ve namaz gibi temel dini pratiklerde dini bilincin bölgede hızlı bir şekilde yükselmesine sebep olmuşlardır.

“... Ta ki Şeyh Ahmet (Kaddes Allah-u sırrıhû) ortaya çıkana kadar... Öğreten yoktu ki. Eskiden çok berbatlık. Allah muhafaza yav!...”(G25;E;87).

Her sene hemen hemen bütün bir köy ahalisi olarak düzenlenen ve günümüzde de kısmen devam eden eğlence ve piknik karışımı türbe ziyaretleriyle ilgili örnek görüşme bu konuda önemli ipuçlarını yansıtmaktadır:

“... Bir ara önümüzü bir sufi kesmişti ve bize bağırıp duruyordu, bizi uyarıyordu adam: “Geri dönün! Geri dönün! Bu yaptığınız şeytandandır, siz şeyhe (türbe/ziyaret) gitmiyorsunuz, Şeyh sizden kaçıyor, onu rahatsız ediyorsunuz. Şeyhi ziyaret edecekseniz, gidin sessizce oturun, Kur’an okuyun. Siz orada kadın erkek karışık bulunuyorsunuz, halaylar çekiyorsunuz, pis bir iş yapıyorsunuz.” derdi. Biz ise ona güler geçerdik: “Deli adam!” diye söylenirdik. Atlarımızı dörtlüye koştururduk. Silahlar patlatırlardı. Şarjörler boşaltırlardı. Düğün yaparlardı. Şeyh Muhammed’te de aynısı olurdu. Yine aynı sufi orada da bizleri uyarmıştı: “Allah sizden böyle düğünler yapmanızı istemeeeeez!” ... Yavaş yavaş sonradan bu tür uygulamalar terk edildi artık. Kimisi hâla halay çeker, müzik çalar.” (G5;K;80)

Mahallemlerle ilgili tartışmalarda bahsedildiği gibi Arap kabilelerinin Hristiyanlık ve İslamiyet geçmişleri, daha çok ismen söz konusu olup hayatı disipline eden bir mahiyet arz etmiyordu. Ağırlıklı olarak Araplarda belirleyici olan hususun

kabile ilişkileri olduğu ifade edilmişti.¹⁴⁰ Bu durum hemen hemen XX. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu yüzyılda Şeyh Ahmet Haznevî, kolektif bilinçte karşılık bulmuş ve sahiplenilmiştir. O ve talebeleri vasıtasıyla yükselen dini bilinç ile birlikte Mahallemiler, sosyo-kültürel anlam kodlarını yeniden yorumlamaya başlamışlardır. Bu dönemde birçok senkretik uygulamalardan vazgeçildiği gibi müslüman olmayanların uygulamalarını anımsatacak kılık kıyafet biçimleri de değiştirilmiştir. Mesela; kadınların tülbent bağlama biçimlerinin değişmesi buna örnektir. Özellikle sıkça gündeme gelen ve topluca kutlanan Cımğıt’el-Meryem gibi uygulamalar bir çırpıda bütün Mahallemi köylerinde terkedilmiştir. Fakat şu da söylenmelidir ki yükselen bilincin belirleyiciliğinin Mahallemiler arasındaki dağılımı eşit derecede olmamıştır.

Yukarıda değinilen etno-dini aidiyet biçimlerinin dışında Mahallemiler içinde günümüze kadar etkisini kısmen de olsa sürdüren bir diğer husus da geçmişteki idari yapılanma biçimi olan Halil Bey-İsa Bey¹⁴¹ ikilisi üzerinden oluşan partileşme sürecidir. Tarihi arka planda da belirtildiği gibi XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki süreçte bölgedeki aşiretlerin konumlarından dolayı idari anlamda Mahallemi aşireti/bölgesi yer yer Halil Bey-İsa Bey olmak üzere ikili idari biçimine bölünmüştür.¹⁴² Öyle ki bu ikili konumlanma biçimi her köyün içinde etkisini göstermiştir. Günümüzde her ne kadar bu konumlanma zayıflamış olsa da hâla kolektif hafızada ve kolektif aidiyet biçimlerinde belirleyici bir yer işgal edebilmektedir.

¹⁴⁰ Hz. Ömer’den nakledilen bir söze göre “Bedeviler, İslam’ın özünü, hammaddesini teşkil ederler.” (Hitti, 2011:169). Dini duyguları itibariyle onların yapısının çölün gökyüzü karşısındaki netliği kıvamında olduğu söylenebilir. Bu çerçevede onların yaşamlarında anlamlandırabildikleri bir bilginin ve rehberin olması kaçınılmazdır. Aksi takdirde kabile merkezli sosyo-kültürel kanunları ve durumsal/etkileşimsel süreçler belirleyici olacaktır.

¹⁴¹ “Bey” kullanımı bölgede hüküm süren Türk beylik ve devletlerinin etkisi sonucunda ortaya çıkmıştır. Araplar normalde bey kelimesinden ziyade “emir” kelimesini kullanmaktadırlar. İslam öncesi ve sonrasında bu kullanım, Araplar arasında kendilerinden olan idareciler için devam etmiştir. Görüşmelerimizde emir ifadesi sıklıkla kullanılmıştır. Eski aşiret merkezlerinden bahsedilirken de bu kelimeyle aynı kökten olan “İmarat” kelimesi kullanılmıştır. Selçuklular, Eyyubiler ve Memlükler döneminde bütün rütbelerdeki kumandanlara ve küçük Selçuklu prenslerine de “emir” adı verilmiştir (Ed-Düri,1995, 122). Voyvodalık çerçevesinde ise Türklerin kullanımında “bey”, Kürtlerin kullanımında ise “ağa” kelimesi yaygın tabirlerdir. Farsçada “emir” kelimesi kısaltılarak “mir” şeklinde kullanılmaktadır (Horowitz, 1988, 261). “Melik” ise İslam tarihinin ilk dönemlerinde, genelde, yabancıların idarecileri için kullanılmıştır (Plessner, 1988, 664). Araplar bu unvanı, Kinde Arap hükümdarları müstesna olmak üzere, Gassan’ın Romalılaşmış veya Hire’nin İranlılaşmış Hanedanı için kullanırlardı (Hitti, 2011: 61).

¹⁴² Halil ve İsa Beyler Derizbineli Hacı Abdullah Bey’in çocuklarıdır. 1770’li yıllarda aralarında aşiretin idaresi konusunda anlaşmazlık ortaya çıkınca Mahallemi aşireti/bölgesi de Halil Bey taraftarları ve İsa Bey taraftarları olmak üzere ikiye bölünür. Devam eden süreçte, 1840’lı yıllarda, bu ikili yapı idari merkez olarak da birbirinden ayrılır: Biri Derizbine’ de kalır diğeri ise Keferhuvar’a taşınır. Bunun neticesinde Midyat da iki ayrı kaymakamlığa bölünür. 1871’den itibaren resmi anlamda bu ikili yapı yavaş yavaş ortadan kalkar.

Bu ikili yapı, çevredeki diğer aşiretler için de söz konusu olmuş ve üst çatıda kurulan ittifaklar bölge içinde yine ikili olmak üzere gerçekleşmiştir. İkili yapı, sosyal konumlanmalarda da kendini göstermiş ve kimlik aidiyetlerinin ifadesi olmuştur. Bu süreçte Mahallemi olmaktan ziyade Halil Bey (Beg) ve İsa Bey (Beg) aidiyetleri ön plana çıkmıştır. Bununla ilgili anlatılan meşhur bir hikaye de şöyledir:

“Bir adam, yorgun, aç-susuz bir şekilde kuyu başında su çeken bir kadın gördü. Kadın onu tanıyamadı. Adam ondan içmek için su istedi. Kadın önce “Halil Beyli misin yoksa İsa Beyli mi?” diye sordu. Adam şaşırды, ne diyeceğini bilemedi, çünkü o da kadını tanııymıyordu ve susuz kalmak da istemiyordu. “Halil Beyliyim desem belki kadın İsa Beylidir, o zaman bana su vermez,” diye düşünür. Çareyi şöyle söylemekte bulur: “Ben İsa Beyliyim; ama eşeğim Halil Beylidir” der. Halil Beyli olan kadın da bu cevabı duyunca “Eşeğine su veririm; ama sana su vermem.” deyip suyu adamdan mahrum eder.”

Bu hikaye, anlatıcıların taraflarına bağlı olarak, isimler yer değiştirilecek biçimde sıkça anlatılır. Benzer hikaye tarzları diğer aşiretlerin ikili grupları için de anlatılmaktadır. Bu konumlanma biçiminin yansımalarını günümüzde de görmek mümkündür:

“(…) Beylik durumu sanki daha belirleyicidir. Çünkü daha çok Halil Beyliler bu işlerin peşindeler. ... Keferilleb de (Yolbaşı) ayrı ayrı mahalle oluşturmuşlar, hâla birbirlerine karışmamışlar. Halil Beyliler çok taassupçudurlar; kendi taraflarını tutarlar. Biz ise İsa Beyli olarak iki büyük aile olduğumuz halde birbirimizi savunmuyoruz. Aha bu önümüzdeki muhtarlık seçimlerde de muhtemelen kaybederiz.”(G10;E;37).

Bu görüşmede yansıyan taraftarlık biçiminin şimdiki zamana ait olduğu söylenebilir.

“(…)Mahalmilik daha önemlidir, çünkü Halil Bey ve İsa Beyler öldüler, gittiler artık. Mahalmilik daha önemlidir, çünkü anadilimizdir, dede dilimizdir, bundan dolayı da önemlidir. İsa Bey ve Halil Bey; bana ne onlardan. Bizi İsa Bey, Halil Bey olarak vasıflandırsalar eğer eski yapılan zulümlere kadar gider bu iş. Çok zalimlerdi eskiden. ... Atatürk bunların fermanını çıkardı.” (G11;E;63).

“...Beylerin aslı Beni Hilal değildir, Mhellemiyeye değiller. Tarihleri de yoktur. Şırnak Beytuşşebab'tan geldiler. ... Buralara gelip millete zulmettiler. Olsa olsa en fazla eskiden din ehlinde idiler fakat sonradan da bu özelliklerini yitirdiler. Sonrasında zulüm üstüne zulüm ettiler. Eskiden göçebelik yaygındı ve onlar da toplumda bir şekilde yer buldular.”(G8;E;72).

Görüşmelerimizin geneli itibariyle şu söylenebilir ki ortak hafızada yer alan bu dönemler, pek de memnuniyet ile karşılanmamaktadır. Günümüzde Halil-İsa Beyli üst kimliğine kıyasla Mahallemi ve özellikle Arap kimliği, kolektif düzeyde daha çok benimsenen bir durumdur.

“Osmanlı dindardı; ama bizi bu adamların eline bırakmıştı. Atatürk ise dinin sevmediği açıklığı (giyim-kuşam anlamında) getirdi, fakat bizi de bunlardan kurtardı.”

gibi yaklaşımlara sıkça rastladık. Burada görüldüğü gibi her iki tarafın değeri de ihmal edilmemiştir. Bunun dışında bu yönde yapılan değerlendirmelerde dini aidiyetin daha baskın olduğunu söylemek mümkündür. Nihayetinde “Bizler Osmanlı’yı severiz, dini severiz” gibi ifadeler bunun bir yansımasıdır. Bazı görüşmecilerimiz Osmanlı ile Beni Hilal arasında ilişki kurmuş ve şunları söylemiştir: “Biz Osmanlıyı severiz. Neden bize Hilal diyorlar? Bize “Hilal”imizi çoktan verdiler zaten. Atatürk zamanındaki yeni devlet ise dine karşı zayıflık gösterdi. Biz dini seven bir milletiz...”

Halil-İsa Bey ikili yapısının yakın dönemdeki karşılığı görüşmelerde şöyle dile getirilmiştir: “*Halil Bey CHP’li idi, İsa Bey ise Demokrat partili idi.*” İkili yapılanma biçiminin günümüz itibarıyla izleri mevcut olsa da yerini yavaş yavaş çeşitliliğe bırakmaktadır. Bununla ilgili bir köyde ikiden fazla partinin ya da ikiden fazla dini grubun varlığı örnek verilebilir. Günümüzde kendini hissettiren çok kültürlü veya etnik siyasete dayalı politikalar, beraberinde geçmişe kıyasla farklı konumlanma biçimlerini de getirmiştir. Bu süreç içinde Mahallemiler, etnik kimliklerini sorgulamaya başlamış ve neticede “*Türk ama Arap*” gibi ifadeler de sıklıkla kullanılmıştır. Bu yöndeki değişime dönük vurgu, şu şekildedir:

“Eskiden biz diyorduk ki: “*Hepimiz Türk’üz.*” Kürtler de öyle söylerdi. Kimsenin aklına “*Ben Arap’ım*”, demek gelmezdi.” (G29;E;70).

Burada belirtilenlerle birlikte şu da söylenmelidir kolektif kimliği ifade etme bakımından Mahallemilerin son zamanlara kadarki aidiyet biçimleri, “Aşiret”, “Halil Beyli-İsa Beyli” veya “Türkiye Cumhuriyeti/Türk” gibi genelde üst çatı çerçevesinde şekilleniyordu. Bu durum, “*Kendimi Türk sayıyorum, çünkü Türk bayrağı altında yaşıyorum.*” gibi yaklaşım tarzında da kendini göstermektedir. Ulus-devlet yapılanmasının bu yaklaşımda etkili olması dışında Mahallemilerin idari ve ülke anlamında bağlı oldukları yapının aidiyetini hissetmeleri onların kabul edilebilir olan üst çatıyla (veya devletle) sorun merkezli olmayan konumlanma biçimlerini de beraberinde getirmektedir. Bu durumun Arapların kabile ve kabileler arası konumlanma biçimleriyle ilişkili olduğu söylenebilir.

3.1.3. Kabile, Soy ve Dayanışma

“Eğer Araplarda aşiretin (kabile) belkemiğini kanbağı (neseb) oluşturuyor ise Kürt aşiretlerinde bu işlevi toprak, yani aynı reise bağlı insanların yaşadığı bölge yerine getirmektedir.” (Minorsky, 2004: 136)

“ ‘iz il-kelb, li hatır sahibu.¹⁴³ ”

“Ev/aile (beyt), okuldur.”

(Mahalleme atasözleri)

Araplardaki kabile¹⁴⁴ içi ve kabileler arası konumlanma Mahallemilerin etno-dini kimlik yapısını anlama konusunda anahtar bir öneme sahiptir. Arapların hem Hristiyanlaşma ve ilk dönem İslamlaşma sürecinde hem de sosyo-politik konumlanmalarında esas belirleyici olanın kabile içi ve kabileler arası sorumluluk ve ilişkiler olduğu daha önce de ifade edilmişti.

Araplardaki kabile yapısını anlamak soy birliğini ve inancını anlamayı gerektirir ki soy birliği etnik kimliğin bileşenlerinden olan altı unsurdan biridir. Bu birlik, etnisite mensuplarının etnik bağlarının ve duygudaşlığının temelini oluşturmaktadır. “Neden birbirimize benziyoruz ve neden bir topluluk halindeyiz?” gibi sorulara verilecek cevaplar, soy birliği inancındaki anlam kodlarına işaret ederek birlikte yaşama ve kolektif kültüre dönük ipuçları sunar. Bu yönde söz konusu olan inanç, bilimsel bir nesnellikten ziyade toplumsal dayanışma ve toplumsal kendini tanımlamayı destekleyen bir durumdur.¹⁴⁵ Başka bir ifadeyle, soy birlikteliği kurgusal olsun veya olmasın mensuplarının sergileyebildikleri dayanışma üzerinden gelişir. Dayanışma çağrılarının karşılıksız kalması, akrabalığın uzun ve belirsiz rivayetlere dayanıyor olmasından kaynaklanabilmektedir (İbn Haldûn, 2004:171–172).

Arap kabile yapısında, “hîlf”, “car” ve “vela” uygulamalarıyla dışardan katılımların olduğu ve asli akrabalık bağı ile dışardan katılımlarla kurulan bağ arasında herhangi bir farkın olmadığı bilinen bir durumdur (Fayda, 1992, 313). Bundan hareketle soy ve kabile birliği, bilimsel bir nesnellikten ziyade kabilelerin kendi içinde ve dışında konumlanması ve toplumsal destek oluşumu açısından etnisitenin önemli bir unsurudur. İslam öncesi kabile birliği İslam dini ile birlikte daha kucaklayıcı bir yapıya dönüşmüş, ferdi ve toplumsal boyutta günümüze kadar etkisini sürdürmüştür. Mesela; üst kimlik üzerinden kendini gösteren konumlanma biçimi, aslında, kabile içi konumlanmayla

¹⁴³ “Sahibinin hatırına onun köpeğine -bile- değer ver.” anlamındaki bu söz, razı olunan kişinin her yönüyle sahiplenilmesinin bir ifadesi olarak kullanılmaktadır.

¹⁴⁴ Kabile, başta çöl Arapları olmak üzere en önemli toplumsal örgütlenme biçimi olup aidiyet formunun en bütünlüklü somutlaşmış halidir (Bauman, 2012:170; Ögmüş, 2013, 54). İslam öncesi Araplar, kabile merkezli sosyal örgütlenme biçimlerinden dolayı kendilerine hakim olmaya çalışan yabancılara ya da aidiyet hissetmediklerine karşı mücadele eder, onlara kin ve düşmanlık beslerlerdi (Çağatay 1982, 101). Yabancı otoriteye dönük gösterilen bu konum alma biçimi, çölün de beraberinde getirdiği serbest yaşam biçiminden ve onların kabile özelliklerinden fazlasıyla beslenmekte idi. Kendi içinde ise kabile, ferdin en önemli kimliği idi ve bu anlamda kabile kimliğini korumak kişinin kendi kimliğini korumasına da eşdeğerdirdi.

¹⁴⁵ Geniş bir değerlendirme için bkz. (Smith, 2002: 47–50).

ilişkili bir durumdur. Başka bir ifadeyle, Arap kabile yapılanmasındaki “hilf”, “vela” ve “car” hukukuyla kabilesiz kalmamak ve kan bağı olmadığı halde akrabalık derecesinde o kabileden sayılmak gibi temel aidiyet biçimlerinin günümüzdeki üst kimlik konumlanmasını da belirlediği söylenebilir. Dolayısıyla Arap toplumunu tanıyabilmek için kabile ve kabilecilik yapısının da anlaşılması gerekir ki bu durum, kendilerinin Arap olduğunu söyleyen ve bunun izlerini bırakan Mahallemiler için de geçerlidir.

Sözlükte "antlaşma, akid ve yemin" anlamlarına gelen hilf (çoğulu “ahlaf”), İslam öncesi Araplar arasında yapılan bir ittifak müessesesidir. Araplarda çok yaygın olan hilf, kabilelerin veya fertlerin yardımlaşma, dayanışma ve himaye amacıyla yaptıkları antlaşma ve ittifakları ifade etmektedir. İki veya daha fazla kabile arasında yapıldığı gibi bir kabile ile kabile dışından bir fert veya aile arasında da yapılabilmektedir (Özkuyumcu, 1998, 29). Kabileler arasında yapılan hilfler, savunma amaçlı olarak kabileler arası çıkabilecek savaşları önlemek için yapılan ittifaklardır. Bu ittifakların askeri, ekonomik ve kültürel işbirliği gibi neticeleri de söz konusudur. Bu tarz hilflerde artık iki veya daha fazla kabile bir tek kabile gibi olur ve birine yapılacak saldırı diğerine de yapılmış sayılır. Küçük kabilelerin büyük kabilelere ya da fert ve ailelerin başka bir kabileye sığınması (car)¹⁴⁶ durumunda ise sonradan katılanlar, kabilenin bütün haklarına sahip olurlar, fakat artık asıl kabilelerin adıyla değil katıldıkları kabilenin adıyla anılırlardı (Özkuyumcu, 1998, 29–30). Netice itibarıyla daha güçlü kabileye iştirak eden soy, zaman içinde kuvvetlinin bünyesinde erirdi (Hitti, 2011, 60). Bu noktada Mahallemilerle ilgili tartışmalarla ilgili olarak şu söylenebilir ki Bekir b. Vail’in Şeyban kolundan gelen Muhallam kabilesinin bölgede güçlü ve himayeci bir isme sahip olduğu düşünülebilir.

Araplar, yardım isteyen bir savaşçının yardımına koşmayı bir iftihar vesilesi sayıyorlardı (Öğmü, 2013, 134). Kendilerine sığınanları himaye etmemek de şereften yoksun kalmaya eşdeğer algılanırdı (Demircan, 2015, 60). Öyle ki gıyabında bile yardıma çağrılan biri (veya bir kabile), bu yardım talebini, başkalarından da olsa duyar duymaz hemen bir sefer düzenlemeyi onur ve şereften sayardı (Montagne 1950: 94–95). Dışlanma vb. sebeplerle kendi kabilesinden ayrılmış kişi veya aileler antlaşma ile başka kabileye sığınabiliyordu. Bu kimseleri korumak, kabilenin şeref ve haysiyetinin bir

¹⁴⁶ “Hilf ve “car” bağı, kabilesini terk eden veya kabilesinden kovulan bir kimsenin başka bir kabile mensubunun himayesine (car) girmesi veya müttefiki (halif) olmasıyla; “vela” bağı ise savaş veya baskın sonucunda ele geçen veya satın alınan kölenin azat edilmesiyle kurulurdu. Böylece göçebe cemiyetlerde çok kuvvetli olan kabile bağı, kan bağının ötesinde sosyal bir bağ haline gelir” (Fayda, 1992, 313).

gereği idi ve artık mültecinin malı, canı ve namusu haminin korumasında olurdu. Himaye isteyeneye yapılan her hangi bir saldırı da hamiye yapılmış bir saldırı olarak kabul edilirdi.¹⁴⁷ (Öğmüş, 2013, 125–126).

Günümüzde yukarıda bahsedilen himaye anlayışının bazı unsurları Mahallemilerde de görülebilmektedir. Ziyaretler etrafında kendini gösteren himaye olgusu da bunlardan biri olarak değerlendirilebilir. Yine görüşmelerde anlatılan kız kaçırma, öldürme olayları gibi sebeplerden dolayı kendilerine sığınanları koruma gayretleri himaye olgusuyla ilişkilidir. Hasankeyf Eyyubileri zamanındaki iç çekişmelerden dolayı Mahallemilere sığınan ve Mahallemilerin de kendisini (Melik Salih'i) koruyarak bölgedeki siyasi gelişmelerin şekillenmesinde etkili oldukları süreç de buna örnektir (Tan, 2001, 252; Mıynat, 2008: 99–100).

Konuyla ilgili örnek anlatımlar himaye olgusunun ipuçlarını vermektedir: *“Eskiden kız kaçırın buraya gelirdi ve buraya sığınanı da kimse zorla çıkaramazdı. Başka köylerden bir sebeple buraya sığınanı korurduk ve boğazımızı kesseler de o kişiyi kimseye vermezdik... (Kendilerine sığınan bir eşkıya¹⁴⁸ için:) Bir ara bizi üç gün okulda hapsettiler bizi dövdüler, bıyıklarımızı çekiştirdiler ve kimseyi ele vermedik...”; “Biri bizden baht (imdat, yardım) dilerse artık onu korumak zorundayız; bu böyleydi.”* Öldürme vb. olaylarda eğer hatırı sayılır bir Şeyh'e sığınılırsa onun hürmetine artık kana kan talep etmek söz konusu değildir ve bu noktada da Şeyh'in vereceği hükme riayet etmek zorunludur. Bu hükme riayet edilmezse hami olarak Şeyh'in yüzü kara çıkartılmış olur.¹⁴⁹

Bahsedilen örneklerin eski kabile prensiplerinin günümüze yansımış dereceli halleri olduğunu söylemek mümkündür. Eski kabile anlayışındaki sığınma prensipleri kız kaçırılırken ziyaretlere sığınanların dokunulmazlık statüsünü kazanmalarını da anlamlı kılmaktadır¹⁵⁰. Mahallemilerle ilgili tartışmalarda ifade edildiği gibi Arapların kabileler arasındaki himaye hukuku, tarihi süreç içinde Rabia ve Mudar kabileleri

¹⁴⁷ Eski Araplarda bir kişinin atasını ya da okunu veya herhangi bir eşyasını almak onun himayesine girmek anlamına gelmekteydi (Öğmüş, 2013, 125–126).

¹⁴⁸ Görüşmecilere göre zamanın eşkıyası günümüzdeki terör olaylarından farklı olarak, bir suçtan kaçma vb. nedenlerle dağda yaşamak zorunda kalan, bazen yiyecek vb. ihtiyaçlardan dolayı yol kesen kişilerdir. Bu noktada terörist, farklı bir olgudur.

¹⁴⁹ Bununla ilgili Montagnenin (1950: 65–66) vermiş olduğu örnek de Araplardaki sığınma hukukunun ne derecede etkili olduğunu göstermektedir.

¹⁵⁰ Taşğın (2007, 192), Becirman seyyidlerinin toplumsal fonksiyonunu anlatırken evlenmek için kaçan gençlerin Seyyid Bilal ziyaret gününü fırsat bildiklerini ve böylece Seyyid Bilal'e sığınarak ailelerin tepkilerinin engellendiğini vurgulanmaktadır.

arasında da söz konusu olmuştur ki bu durum aynı zamanda Mahallemilerin tek bir soydan gelme, homojen bir özellik olduğu yönündeki arayışları da yersiz kılmaktadır.

Mahalleli köylerine ilk yerleşenlerin yanısıra burada yerleşmelerine izin verilenlerin varlığı bilinen bir durumdur. Görüşmelerde, şu an itibariyle, başka bir yerden gelip köye yerleşmek isteyeninin olması halinde bu durumun nasıl karşılanacağı soruldu:

“Normal karşılarız; ama ilk önce insan olması lazım sonrası için niye sıkıntı olsun ki?”(G17;E;45).

“...Garip olanları herkes barındırır... Her taraftan birileri geldi. Köyde Tillo’dan gelenler bile vardır...”(G25;E;87).

“Kabul ederiz tabi. Onlar bizim Kürt kardeşlerimizdir; ama bizim köyde yaşayamazlar. Her köyde yaşarlar; ama köyümüzde yaşayamazlar (dönüşürler demek istiyor). Bak 1500 yıldır buralarda yaşıyoruz; ister Hristiyan ister Müslüman olsun fark etmez buralar Arap kalmış, Kürt bir aile göster bana. İlla ki o da bizden biri olmuştur. Mhelleli olursa gelir, olmazsa gelmez.”(G8;E;72).

“...Kimin önce geldiğini bilmiyorum. Bunları büyüklerimizden duyardık...”(G6;E;84).

“Kabul ederiz, fakat bizim gibi olursa kabul ederiz: Siyaset yapmayacaksa, başkasına zarar vermeyecekse kabul ederiz. Bir şartla kabul ederiz; yarın bir gün çocukları dağlara çıkmayacaksa kabul ederiz. Hırsızlık yapmayacaklarsa, öldürmeyeceklerse “Oturabilirsiniz”, deriz. Böyle yapıp yapmayacağı anlaşılır zaten. ...” (G14;E;77).

“Aramıza yabancı birilerini alırsak bize zarar verirler. Biz ve Şorizbah almadık. Deyrizbine Kürtlerden on beş ev aldı ve yirmi yıl sonra orayı zapt ederler. Oğlum herkes kendi coğrafyasında yaşasın. Toprak senin toprağındır. Mhelleminin gidip de bilmem hangi köye, mesela, Sita’ya gidip yaşadığını gördün mü? Bizim buralarda demokrasi falan yoktu; “tokmakrasi” vardır.” (G22;E;70).

Görüşmelerde öne çıkan husus uyum sağlaması koşuluyla dışardan gelenlerin kabul görüleceği yönündedir. *“Garip olanları herkes barındırır.”* ifadesinin sığınma talebine karşılık gösterilebilecek genel bir duruşun ifadesi olduğu söylenebilir. Buna rağmen son iki görüşmede de yansıdığı gibi son zamanlarda bölgede gelişen etnik merkezli sosyo-politik konumlanma biçimleri bu durumun kabul edilebilirliğini zorlaştırmaktadır.

Mahallemilerin yaşadıkları köylerde yerli kültürü benimsemiş farklı unsurlar zaten mevcuttur. Bu Arap kabile yapısında söz konusu olan himaye uygulamasının günümüze yansımış bir sonucudur. Bu durum, Arap kabile olgusunda var olan etnisite duygusunu ya da Arap kültürüyle özdeş sayılabilecek “asabiyet” olgusunu da anlamamızı gerektirmektedir.

Araplarda soy ve kabile ruhunun özünde asabiyet¹⁵¹ vardır. Asabiyet olgusu en genel haliyle dayanışma duygusuna, özel anlamda ise baba tarafından kan bağı olanlar arasındaki dayanışma duygusuna işaret etmektedir. Bununla birlikte kurgusal, itibari ve hukuki denilebilecek asabiyet de vardır ki bu da yukarıda bahsedilen anlaşma, sığınma ve ittifaklar gibi kabile birlikteliklerindeki dayanışma duygusudur.¹⁵² Arapların birlikte yaşamak, düşmana karşı birlikte hareket etmek ve kabileyi birlikte savunmak gibi özelliklerinden dolayı asabiye (dayanışma duygusu), hayati bir önem taşımaktadır. Bu mensubiyet duygusu, soy ve kabilenin kendi kendine yeterliliğine ve mutlak bir birliği teşkil etmesine sebep olmaktadır. Bu yönde ifade edilen Arap kabile özellikleri, kendilerine sığınanlardan beklentilerin neler olduğunu gösterdiği gibi sığınanları korumaya dönük kabile sorumluluğunun önemini de göstermektedir.

Modernleşme, aşiret ya da kabile bağlarını zayıflatmış olsa da topyekün bunun izlerini yok edememiştir. Geçmişin kabile içi konumlanma biçimi günümüz itibariyle aidiyet hissedilen üst kimlik üzerinden kendini göstermektedir.¹⁵³ Kimlik yapılanmalarının kendini hissettirdiği günümüzde Mahallemilerdeki etnik kimlik, milli kimlikle birlikte sınırları net olmayan ve aidiyet kesişmelerinin söz konusu olabileceği çapraz kategorizasyon biçiminde kendini göstermektedir. Görüşmelerde bu durumun en öne çıkan ifade biçimleri arasında şunlara yer verilebilir:

“Mhellemiler saftır, dil ve ırk bağımlılıkları yoktur. “Dil”ime ne olacak?” diye düşünmez, çünkü kötü bir niyet de beslememektedir.”

“...Beyrut’ta iken Kürt olalım Arap olalım, hepimize Kürt diyorlardı. Her hangi bir itirazımız da yoktu. Öyle gelmiş öyle gidiyordu. Mhellemi olduğumuzu söylemiyorduk.”

“Hepimiz Kürt’üz oğlum! Ne fark eder; ha Arap ha Kürt, baksana aynıyız, aynı yerde yaşıyoruz.”

“Türkoğlu Türk’üm; ama ana dilim Arapçadır.”

“Türk ama Arap’ım.”

Bu çerçevede Mahallemilerin üst çatı altında konumlanma biçiminin aslında Arapların kabile içi konumlanma özelliği gösterdiği yani Arap kabile anlayışında söz

¹⁵¹ Sözlükte “eklemleri birbirine bağlayan sinirler” anlamındaki “asab” kökünden gelen asabiyet, dış tehlikelere karşı asabeyi birbirine bağlayarak onların harekete geçmelerini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna denir (Öğmü, 2013, 64).

¹⁵² Geniş bilgi için bkz. (Çağrı, 1991, 453–455)

¹⁵³ Araplarda söz konusu olan asabiyet duygusu Tüm Arapları kapsamaktan ziyade kabilevi (üst çatı) bir karaktere sahiptir (Çağrı, 1991, 453). Başka bir ifadeyle soy ve nesep övünme ve bu çerçevede başkalarını hakir görme asabiyeti, farklı ırktan olan milletlere (Arap olmayanlara) dönük üstünlük ifadesi olmaktan çok mensup oldukları kabile ile sınırlı olup bütün Arapları kuşatan bir özellik arz etmemektedir (Öğmü, 2013, 81).

konusu olan bir ferdin ya da ailenin kabile içi sorumluluk yapısıyla ilişkili olduğu söylenebilir.

Güncel etnik temelli soyo-politik yapılanmalar karşısında Mahallemilerin üst çatı bünyesinde kendini hissettiren konum alma biçimlerine “Mahallemiler birbirini tutmuyorlar”, “Mahallemiler kimlik oluşturmada geri kaldılar”, “Haklarını Kürtler kadar savunamıyorlar” gibi yaklaşımlar örnek olarak verilebilir.

Geçmişteki aşiret veya son zamanlara kadarki Türk vurgusu üzerinden üst çatı bünyesindeki konumlanmayı ve günümüzde kendini hissettiren kimliklenme sürecini hesaba katmazsak Mahallemilerde söz konusu olan etnik kimliğin daha çok akraba bünyesinde kendini gösterdiğini söylemek mümkündür. Nitekim bir görüşmeci şöyle belirtmiştir:

(...)Akrabalıkta en önemlisi birbirimizi sevmek, her şeyde birbirimizi kollamak, yardım etmek; iyisinde ve kötüsünde. Eskiye nazaran şimdi hiç biri kalmadı.” (G11;E;63).

Görüşmecilerimizden biri geçmişte sahip olunan akraba asabiyetini eleştirmeye dönük anlattığı olayda şunları aktarmaktadır:

“Ben gençtim, fırında çalışıyordum. Bir gün baktım bizimkiler birinin peşinden koşuyorlardı. Ben de hemen atılıp adam kaçarken ona güzel bir çelme taktım. Adam orada düştü ve yakalandı. Onu yakaladılar ve öldürdüler. Adam haklı mı haksız mı hiç umursamazdık. Bazen yaşadıklarımın onun kefareti olduğunu düşünüyorum.” (G32;E;65).

Bununla ilgili geçmişe dönük görüşmelerde ön plana çıkan “her şeyde birbirimizi kollamak, yardım etmek; iyisinde de, kötüsünde de.” gibi ifadeler, geçmişteki gruplar arası ilişkilerde kendi grubunu (asabiyetini) ön planda tutmaya dönük ifadelerdir. İç-grup taraftarlığı, geçmişte, Mahallemilerin kendi içinde, yani diğer Mahallemilere karşı kendi akrabalarına dönük sergilenen bir tutumdur. İkinci görüşmecinin (G32;E;65) bahsettiği pişmanlık da bu duruma işaret etmektedir ki görüşmeci, din gibi manevi unsurlardan hareketle kendini eleştiriye tabi tutmaktadır. Bu noktada dinin gruplar arası ilişkileri belirlediği söylenebilir. Benzer bir görüşmede soy ve din değerlendirmesi kendini daha somut bir şekilde göstermektedir.

“...Aşiret kuralına göre soyu devam ettiren erkektir, kadın değildir... Allah aynı zamanda şunu da buyurur: “Kiminize kız evlat, kiminize erkek evlat, kiminize her ikisi kiminize ise hiç biri.” Allahın emri vardır bir de ilmi vardır. Allah’ın emri ise yapacak bir şey yok; ama bir kötülüğü Allah yapmamı istemez. Onun ilminde olabilir; ama o kötülüğü o emretmemiştir. Bunlar ayrı şeylerdir. Hayrı da yarattı şerri de yarattı; ama şerri emretmedi. Emrettiği namazdır, ibadetlerdir; bunları yapacaksınız.” (G8;E;72).

Bu görüşmede dini bilinç ile aşiret olgusundaki soy vurgusu kendini göstermektedir. Soy, aşağıda da görüleceği gibi, evliliklerde hem karar unsuru hem de diğer etnik içi farklı gruplarla olan ilişkilerde referans unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mahallelerde iç-grup konumlanması baba soyundan devam eden nesep (asabiyet) ilişkileri üzerinden tanımlanmaktadır. Bununla ilgili örnek görüşmelerden bazıları şunlardır:

"(...)O zaman derim ki ben, Ahmet ibin Hacci Abid min Kinderip. Vasıfsız olarak normal bir kişiyim, zararsızım. Nerelisin? diye sorarsa; Kinderip'tenim, derim. Kimlerdensin? (Min beyt minent?) diye sorarsa; min Beyt 'Abid, "hizbimiz" ise min Beyt Aslan'dır: Biz, beyt 'emmi (amcalardan) Halef Hafsıke, 'emmi Aloş-Şekkir, beyt 'emmi Hacci İbrahim, Moho, Hıso ve Büro. Hıso'ya Hıso'l-Kışkeş derlerdi; bağırır çağıran biri olduğu için ona "yıkfe'tkêşkîş" (silip süpürmeyi bırak) derlerdi. Lakaptı bu." (G14;E;77).

"Ben, İbrahim, Hacci Hamit Hasanet. Kinderip köyünde doğdum. Şimdiye kadar da buradan ayrılmadım, başka yerde yaşamadım... Biz, Mehmet oğlu Hasan'dan ayrıldık. Hasan oğlu Hasan. Mahmut oğlu Hasan. Hasan oğlu Mahmut. Mahmut yine Mahmut ismini verdi. Mahmut'ların hepsi hacı oldu. Sonra dedem Hasanet doğdu. Dedem Hasanet Hacci Hamit. Hacci Hamit, 4 oğul getirdi: Mehmet, Hasan, Nuri, Hacci İbrahim. Beş ecdat ile biz, diğer Pettolardan ayrıldık... Bize Beyt Hacci Mahmut derler. Diğerine Beyt Hacci İhseyn (Hüseyin) diyorlar. Diğerlerine Beyt Ali Petto diyorlar. Diğerlerine Beyt 'Amaré. Diğerlerine Beyt Salha, Beyt Abduke, Haruke, Arfe Hacci Emin, Beyt Hamide. Yaklaşık 14 beyte ayrıldık." (G8;E;72).

"Arapçaya göre ben, Beyt Pettolardanım. Türkçeye göre Yeşilmenlerdenim. Beyt Pettolardan olanlar aklımda olduğu kadarıyla: Yeşilmen var, Ayyıldız var, Bülbül, Bingöl, İsa amcalar, Magat var, Altınışık. Beyt Pettolar büyük bir ailedir; ama bizi böldüler; ayrı soy isimleri verdiler. Devlet işlerinde Beyt Yeşilmen diyoruz... Beyt Petto ise hepsini kapsar." (G11;E;63).

"Bize Hasan Ahmet diyorlar. Köyde kimlerden olduğumuz sorulduğunda Hasan Ahmet diyoruz. Beni genelde bilirler zaten; ama çocuklarıma sorulduğunda onlar da Hasan Ahmet diyorlar. Dedelerimiz oluyolar... İsmimi babam verdi. Dedesinin ismini verdi..." (G17;E;45).

"Esasında biz Beni Hilaliyiz, güneyden geldiler sonra toplama olduk. Mesela; Beyt Aliket, bizim dayılar, Epşe'dendir. Beyt Hüseyin er-Raği(Yavuzlar)-Beyt Hseyno Sita'dandır. Beyt Abdullah Helef ise Rişmél tarafından geldiler. Beyt Ali Esso Keferhuvaran gelmişler. Beyt Aslanları bilmiyorum. Beyt Gevvolar zaten isimlerinden belli, gayr-ı Müslim idiler, Beyt Şoğbolar da aynı şekilde. Kimin önce geldiğini bilmiyorum. Bunları büyüklerimizden duyardık..." (G6;E;84).

Bu görüşmelerde (kabile yapılanmasına dönük olarak) öne çıkan en temel husus "beyt"tir. "Beyt", baba/amca kanalıyla oluşan en geniş soy halkası (Beyt Aslan, Beyt Şoğbo, Beyt Petto gibi) için kullanıldığı gibi bu soy halkası içindeki en dar aile yapısı (aynı soyisim kümesi gibi) için de kullanılmaktadır. "Beyt" kavramının en dar kullanım alanı, görüşmelerde de yansıdığı gibi baba, evli çocukları ve torunlarıdır.

Beyt, Arapçada "ev, çadır, oda, mesken, konak" (Çetin, 1992, 66) anlamlarına geldiği gibi aynı zamanda Arapların sosyal yapılarındaki çeşitli alt kümelerini

tanımlamak için kullandıkları lafızlardan biridir (Avcı ve Şentürk, 2001, 30–31). Günümüz itibarıyla Mahallemiler de beyt lafzını hem mekan olarak ev anlamında kullanırlar hem de soy kümesine işaret etmek için kullanırlar. Konumuzla ilgili olan kısım daha çok soy kümesini tanımlayan beyt vurgusudur. Araştırmanın alanı olan Söğütlü (Kinderip) köyünde yaşayan Mahallemilerde en geniş soy halkasına işaret eden haliyle yaklaşık yirmi beyt (soy grubu) bulunmaktadır. Bunları soyadlarıyla birlikte şu şekilde sıralamak mümkündür¹⁵⁴:

1- **Beyt Ali Ezzo**: Baş, Göz, Pala, Pekşen

2- **Beyt İskên (Beyt Hacci İskan)**: Beyaztoprak, Büyükkaya, Dağdelen, Demirdaş, Gökalp, Günel, Kartal, Şahin.

3- **Beyt Aslan**: Akyol, Aslan, Bayar, Bilgiç, Bozkurt, Canpolat, Güven, Keleş, Kılınç, Sevindik, Sun, Şimşek, Tezcan, Uçan.

4- **Beyt Petto (Beyt el-Hıccac)**: Alparslan, Atilla, Altunsoy, Altınışik, Aygur, Aygün, Ayyıldız, Bingöl, Bora, Bülbül, Büyüктаş, Çelebi, Deryal, Güneş, Mağat, Öz, Yeşilmen.

5- **Beyt Sırhanê**: Acar, Demir, Erdal, Oğuz, Yeşilyurt, Erdem.

6- **Beyt Ğızet (Beyt Abdullah Halef)**: İşcan, Pekacar, Cankurt, Yorulmaz, Ğazal (Mansız).

7- **Beyt Abdulğafur/Beyt Hessê/Beyt el-Melle/Beyt Fittih/ Beyt Behlo/Beyt Hellê/Beyt Nımış/Beyt Simhê/Beyt ‘İlbo/Beyt eş-Şeyh/Beyt Hacci Emin**¹⁵⁵: Albayrak, Algül, Arğan, Aygün, Aydoğdu, Badur, Bayram, Baysal, Çelik, Evis, Evcil, Erdinç, Göktekin, Gümüş, Güngör, Kahraman, Karınca, Kurunç, Macit, Motor, Sayar.

8- **Beyt Şo’bo (İsakê)**: Aydın, Candemir, Fidan, Karakurt, Kartal, Kılıç, Taştekin.

9- **Beyt Humid**: Ok, Dağ.

10- **Beyt Sedeke**: Kaya, Pektezel.

11- **Beyt İççeppi (Beyt Asmarê)**: Ačan, İpek (Pak), İnan.

12- **Beyt Derviş**: Akman, İşler, Kaplan, Kurt, Mayda, Pekduran, Topuz.

¹⁵⁴ Bu ailelerin tespitinde yardımcı olan kişiler şunlardır: Hüseyin Demir (Beyt Sırhanê), Mustafa Özdemir (Beyt Se’dê) ve Şeymus Bingöl (Beyt Petto).

¹⁵⁵ Burada yazılı olan beytler, diğerlerinden farklı olarak Halil Beyli diye bilinen ailelerdir. Geri kalanlar ise İsa Beyli grubundandır. Çalışma içinde de belirtildiği gibi Halil Beyli grubu genelde birbirlerine itibari olarak amcaoğlu yakınlığı gösterdikleri ve çevre tarafından da böyle tanımlandıkları için burada da tek bir beyt grubu çatısı altında ele alınmıştır. Grubun içindeki bazı ailelerin gerçekten amcazade olduklarını belirtenler de bulunmaktadır.

13- **Beyt Munê**: Batı, Bektaş, Deniz/Gergin, Doğan, Pekediz, Taş, Onur.

14- **Beyt Aliket**: Deniz, Nacir, Nas, Taşdemir

15- **Beyt Selim**: Baykal, Evirgen, Türker.

16- **Beyt Koçek (Beyt Se'dé)**: Kazan, Özdemir, Çiçek, Akbulut.

17- **Beyt Heseno**: Sağlam, Coşkun.

18- **Beyt Ehmedunê**: Kaplan.

19- **Beyt Gevvo**: Yenigün.

20- **Beyt Irra'i**: Yavuz.¹⁵⁶

Yukarıda görüldüğü gibi soy isimler, etkileşim sürecinde belirleyiciliğini yitirmemiş her bir dede ile başlayan isimler olmak üzere yine bu dedelerin kardeşlerinden ayrılan diğer soy isimlerle beraber en geniş halka olan grubu yani “hizbimiz ise min beyt Aslan’dır” (G14;E;77) ifadesinde geçen “hizb”i oluştururlar.¹⁵⁷ Mahallemilerde genelde “hizb”¹⁵⁸ ifadesi siyasi partileşme ya da dini gruplar için kullanılmakla birlikte, konunun akışına bağlı olarak seyrek de olsa en geniş halka olan beyt olgusuna işaret etmek için de kullanılmaktadır. “Hizb” denilebilecek en geniş halkadaki grup birlikteliğini tanımlamak için genelde “ehil”(ehl/ahl) kelimesi kullanılır. Bu ifade doğrudan, en geniş biçimde, akraba kelimesine karşılık gelmektedir. Akraba içinde birinci dereceden en yakın olan baba (ve anne), çocuklar ve torunlar ise “a’yal ifadesi ile belirtilmektedir.

Daha önce de bahsedildiği gibi Arap toplumlarında aşiretin veya kabilenin bel kemiğini kan bağı (nesep) oluşturmaktadır. Bu anlamda kabile yapısının en küçük birimi ailedir. Ailelerin akrabalık çerçevesinde birleşmesinden fasileler, fahzlar,

¹⁵⁶ Yukarıda yazılı beytlerden son 10 grubun köye dışardan geldikleri hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. İlk on grubun da yerli oldukları hakkında yaklaşımlar sergilenmekle birlikte bu durum, bazen ilk dörde kadar inmektedir. Bu yönde yapılan tartışmalar, tam anlamıyla bir netlik ifade etmemektedir.

¹⁵⁷ Bu durumu örnekleyebilecek örnek bir diğer görüşme şöyledir: “*Hasan adındaki dedemin sadece Ali diye bir oğlu vardı ve küçücük bir şey olduğu için bu anlamda ona “pettun” dediler. Ali b. Hasan, Hüseyin b. Ali, Muhammed b. Hüseyin, Kasım b. Muhammed, Hüseyin ibin Kasım, Hüseyin ebu Mahmut; Mahmut’un iki kardeşi daha vardı: İsmail Simo; Hüseyin de amcazadelerden Beyt Amarlardan. Mahmut da bizleriz. Amarların hepsi, Hüseyinden oldular. Pettolar, İsmailden idiler. Mahmut ise Beyt el Hacci’dir. Mahmut’un Hüseyin diye bir oğlu var, onun da Mahmut diye bir oğlu var ve en sondakinin yine kendi ismi gibi Mahmut adında bir oğlu var. Dedem Hesenetler ise yedi kardeş idiler: Hacci Ali, Mehmet Emin, Usé, Hemmedé, Allahumme Salli alen-Nebi, diğerleri aklıma gelmedi. Sonrasında babam gelir. Sonra biz geliyoruz ve öyle gidiyor. Bunların hepsi Pettodur. Petto ismi Ali b. Hasan’dan gelmedir.*” (G22;E;70).

¹⁵⁸ Hizb (çoğulu; ahzab) kelimesi sözlükte “parça, kısım; cemaat, taife; bir kimsenin görüşüne ve emrine uyan özel adamları” gibi anlamlara gelir. Çoğuluyla birlikte Kur’an’da yaklaşık yirmi yerde kullanılan hizb kelimesi, tekil olarak geçtiği yerlerde “cemaat, taife” anlamında kullanılmaktadır. Çoğul kullanımda ise bu anlamla birlikte belli grupları ve insanları da ifade etmektedir (Uludağ,1998, 182).

batınlar, kabileler gibi sosyo-kültürel yapılar oluşmaktadır.¹⁵⁹ Araplar arasında araştırmalar yapan Montagne (1950;34), kabileler arasındaki siyasi ve sosyal ilişkileri hesaba katarak büyük gruplarda maddileştirilebilecek belirli bir müessesenin bulunmadığını ve bunları tasnif etmenin aslında zor olduğunu vurgulamaktadır. Bu ön kabul doğrultusunda aşağıda Ziya Gökalp'ın (1992, 19–23) İmam Maverdi'den hareketle yapmış olduğu tasnif yer almaktadır. Bu tasnif üzerinden yapılan değerlendirmeler de Mahallemilerin şimdiki konumlanma biçimlerinin Rabia ve ondan gelen Bekir b. Vail silsilesi içindeki konumlarını anlamaya dönük olacaktır. Böylece “beyt” olgusunun neye karşılık geldiği biraz daha açıklık kazansın. Tekrar hatırlatalım ki burada söz konusu edilen sınırlar, net, keskin ve müşahhas sınırları belirlemekten ziyade analitik bir amaç taşımaktadır.

Gökalp'ın en büyüğünden en küçük gruba doğru yapmış olduğu tasnif şöyledir¹⁶⁰:

- 1- Kavim : En üst çatıda bulunur; tüm Arapları kuşatan Arap kavmi gibi.
- 2- Şa'b (il) : Adnani ve Kahtan buna örnek verilebilir.
- 3- Kabile (kol) : Adnanilerden Mudar ve Rabia buna örnektir.
- 4- Amare (boy) : Rabia'nın en büyük iki grubundan biri olan Bekir b. Vail.
- 5- Batın (bölük) : Bekir b. Vail'in en büyük gruplarından biri olan Şeyban.
- 6- Semiye (fahz) : Şeyban'ın oğullarından Zühl. Fahz, tali semiyelerden oluşur.
- 7- Tali Semiye (fasile): Zühl'ün çocuklarından Muhalleme. Asabelerden oluşur.
- 8- Asabe (soy) : “Ehl”lerden oluşur.
- 9- Ehl (Ocak¹⁶¹) : “A'yal/İ'yel”lerden oluşur.
- 10- A'yal : Baba, anne ve çocuklardan (ve torunlardan) oluşur.

Gökalp (1992, 20), Arap kabile yapısındaki temel hücrenin semiye (fahz), bundan küçük olan zümrelerin de semiyeden bölünmüş olan ailevi zümreler olduğunu belirtmektedir. Mahallemilerdeki “beyt” olgusu, Gökalp'ın tasnifine uyarlandığında

¹⁵⁹ Çeşitli tanımlamalarda yaygın biçimde yer alan alt küme tasnifleri için bkz. (Günaltay, 1996, 31; Avcı ve Şentürk, 2001, 30; Ögmüş, 2013, 53; Hitti, 2011:59; Halaçoğlu, 1991, 9; Montagne, 1950:34).

¹⁶⁰ Tasniflerin karşılığı olarak yazılan Arap boy ve kabile isimleri Ziya Gökalp'ten esinlenerek tarafımızca belirtilmiştir.

¹⁶¹ “Soy” ya da “ocak” olarak yansıtılmış olan bu karşılıklar, Ziya Gökalp'ın Arap aşiret yapılanmasının Türk kavimlerini tasnif ederken verdiği karşılıktır. Geniş bilgi için bkz. (Gökalp, 1992, 20–21).

şuna tekabül etmektedir: Aynı akraba halkasının en geniş ifadesi olan “beyt”, “ehl”¹⁶² (ocak); köydeki toplam “beyt”ler de “asabe”ye karşılık gelmektedir¹⁶³. Nitekim tedavi yöntemi olarak uygulanan tılsım ya da “ocak” (rakvê) da bahsedilen “ehl” ile yani en geniş akraba halkası olan beyt ile sınırlıdır ve tılsım sadece baba soyundan olan ehlin uygulayabileceği bir tedavi yöntemidir¹⁶⁴.

Gökalp (1992, 87), Mahallemileri aşiret¹⁶⁵ olarak ifade etmektedir. Görüşmelerde Mahallemilerin önceden “emirlik” statüsünde bir aşiret yapısında oldukları ve sonrasında ise bu emirliğin kalkmasıyla beraber eski birlikteliğin kalmadığı vurgulanmıştır. Etnik kimliğe hitap eden aşiret üst çatısının çözülmesi neticesinde kendi içlerindeki “beyt” olgusu ön plana çıkmıştır. Yukarıda yer alan beyt’lerin çokluğu da, ilk zamanlar, Mahallemilerin “*Ne olduğumuz belli değil*” gibi yaklaşımlarla kökeni belli olmayan çeşitlilik şeklindeki yorumlamalarına sebep olmuştur. Bu belirsizlik algısının Arap kabile yapısının tarihsel süreçte uğradığı değişimin ve dağılmanın bir neticesi olduğunu söylemek mümkündür.

Aşiretler, tarihi birlikler olmakla birlikte aynı zamanda mensuplarının gözünde etnik topluluklardır. Başka bir ifade ile kabile mensupları az çok eski bir atanın evlatları olduklarını ve kardeş sayıldıklarını söyleseler de söz konusu olan şey, hakiki bir akrabalıktan ziyade itibari bir akrabalıktır (Montaigne, 1950: 40–41). Bu noktada Montaigne, genel bir değerlendirme yaparak aşiret ve konfedere yapılanmaların, aslında, daha çok siyasi bir birlik olduğuna değinmektedir:

¹⁶² “Kur'an-ı Kerim'de ehl ve beyt kelimeleri birçok ayette geçer. Bu ayetlere göre ehl, "sahip, taraftar" gibi sözlük anlamlarından başka "aynı mekanı paylaşanlar; bir dine yahut peygambere inananlar, zevce"; beyt de "ev, Allah evi (cami)" ve "aile" manalarında kullanılmaktadır” (Öz, 1994, 498).

¹⁶³ Günaltay'ın (1996, 31) İslam öncesi Arapların sosyal yapılanmalarına dönük “fasile”yi ailelerin birleşmesi olarak tanımladığını göz önüne bulundurduğumuzda aslında “beyt” olgusunun, en geniş halinden en dar haline kadar tüm aileleri, aile (A'yal) yakınlığında kapsadığını söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle, kan bağına dayanan en yakın aile ile ehl içindeki en uzak aile bir bütün olarak tek bir aile değerindedir. Zamanla bu yakınlık, bir takım sosyo-kültürel değişimler ve nüfusun artarak dağılması sonucunda derecesini yitirmiş ve Mahallemilerde de olduğu gibi a'yal ile ehl ayrımı ortaya çıkmıştır.

¹⁶⁴ Bazı durumlarda “ocak” (rakve) tecrübesi ya da vergisi birey ile sınırlı olabilir. İlerde bu konu daha ayrıntılı değerlendirilmektedir.

¹⁶⁵ Gökalp (1992, 19), amare (boy) derecesine “aşiret” karşılığını vermekle birlikte aşiretin geçmişteki kabilevi yapılanmaları için genel bir isim olarak kullanıldığını da ifade etmektedir. Arapça bir kelime olan “aşiret”, “kabile”ye karşılık gelebildiği gibi aynı zamanda kabile içindeki daha küçük bir topluluğu da ifade edebilmektedir. Sonrasında anlam değişimine uğrayarak Türkçeye geçen aşiret kelimesi, büyük aile anlamından ziyade göçebe veya yarı göçebe hayatı yaşayan oymak veya boy manasında kullanılmaya başlanmıştır. Bu yöndeki oluşumlar, özellikle Osmanlı kayıtlarında, yukarıdan aşağıya doğru boy (kabile, taife), aşiret, cemaat, oymak, mahalle, oba (aile) şeklinde isimlendirilmiştir (Halaçoğlu, 1991, 9; Yinanç, 1978, 710). 1523 tarihli Diyarbakir Tahrir Defterinde de Mahallemiler, “oymak” olarak zikredilmektedirler (Taşkın, 2002).

“... Köy halinde yaşayan köy halkı bile, bu birlikler arasındaki siyasi münasebetleri, doğrusu sadece bir ittifaktan olmasına rağmen, aynı kandan olmak, aynı nesilden gelmek, hısımlık ve akrabalık sayarak zihnimizi daha ziyade karıştırır. Yani dostlukla akrabalığı ayırmak bile zordur.... Büyük konfederasyonlarda ise konfederasyonu teşkil eden karışık kabileler topluluğunu herkes kendi görüşüne göre ayrı bir şekilde tarif eder.” (Montaigne, 1950: 33).

Montaigne’nin belirtmiş olduğu bu durum, doğrudan kan bağı ilişkisi itibariyle, tüm aşiret ve konfederasyon yapıları için söz konusu olabilecek bir durumdur. Onun bu değerlendirmeleri kabile yapılanmasındaki yakın kan bağının hakiki olmaktan çok hayali/itibari olabileceğini vurgulamaktadır. Nitekim bu durum Mahallemilerle yapmış olduğumuz görüşmelerde de kendini göstermektedir:

“... (En geniş beytler arasında) Birbirimizin amca çocukları değiliz; ama saygı ve hürmet olsun diye bazen amcaoğlu bazen dayı, diye hitab ederiz. Genel de amcaoğlu deriz. Halil Beyliler, Halil Beyli olanlara amcaoğlu der, İsa Beylilere ise dayıoğlu derler. İsa Beyliler ise genelde herkese amcaoğlu derler.” (G33;E;55).

“Halil Beyliler muntika dışından gelen insanlardır aslında. Beyt Hesse, Bey et-Tavil, Beyt el-Kıdra... Beyt el- Melle, Beyt Hemo ve Beyt Zené, Beyt Nevzet, Beyt Berhuné, Beyt Cemil en-Nicme; bunların dedesi öğrenmiş ve Mellelerden olmuştu... Beyt Kifaye; bunlardan kimse kalmadı. Beyt Libra, Beyt Doş; büyük bir aile idi; ama kimse kalmadı, hicret ettiler.”(G22;E;70).

“Mesela; Beyt Aliket, bizim dayılardır, Epşe’dendir. Beyt Hüseyin er-Raği(Yavuzlar)-Beyt Hseyno, Sita’dandır. Beyt Abdullah Helef ise Rişmel tarafından geldiler. Beyt Ali Ezzo Keferhuvar’dan gelmişler. Beyt Aslanları bilmiyorum. Beyt Gevvolar zaten isimlerinden belli, gayr-ı Müslim idiler, Beyt Şoğbolar da aynı şekilde. Kimin önce geldiğini bilmiyorum. Bunları büyüklerimizden duyardık. Beyt Hacci İskan için buranın ilk yerleşenleri olduğu söylenir.”(G6;E;84).

“Beyt İskan, beyt Ali Ezzo, Beyt İslan (Beyt Aslan). Beyt Pettolar ise çok geniştir ve bunların da yerli olduğunu söyleyenleri de duydum... Kinderib’in üçte biri dışardan geldiler. Köyde fazla Hristiyan evi yoktur... Yalnız şunu söyleyeyim ki muhtemelen köyün altında yer alan geniş alanı kapsayan labirentli mağaralarda kalıyorlardı. Bir mağaranın diğer mağaralarla bağlantıları var. Diğer evler hep sonradan yapılan evlerdir. (G29;E;70).

“Bizim de (Beyt Koçek) kimi diyor ki: “Deşt tarafından (Kercöz) geldik.” Ama oraya da Bacırmen tarafından geldiğimizi söyleyen de var. Fakat şu anda Deşt tarafında Erde köyünde yaşayan amcazadelerimizle hâla görüşürüz.” (G18;E;78).

“Biz Beyt Alike’ler Baydar Memmo’dan Epşe’ye (Şenköy) geldik. Oradan buraya geldik. Dört atamız vardı: Hseynké Aliké, Hacci Yusuf, Ahmedo, Sleymenké. Halil Beyliler bunlara saldırdı ve onlardan biri kaldı ve dedem Alike de Eepşe (Şenköy)’de kaldı.”(G4;K;69).

“Epşe (Şenköy) tarihte yoktur (tarihi eskiye dayanmaz), çünkü hepsi toplamadır. Sonradan Epşe oldu. Bizim arazilerimiz onların evlerine kadar ulaşırdı. Bizim köy kadim bir köydür. Hristiyanlık döneminden kalma bir köydür. Beyt Hacci’nin ve Beyt Ali Ezzo’nun köyün yerlisi olduğu söylenir halbuki onlar da yerli değildir. Her biri ayrı yerden geldi. Eskiden buralar hep Hristiyanlarındı. Burada mezarları bulunan Şeyhler hep fetih (İslam fetihleri) zamanından kalma yerler. Dedelerimizden hiç kimse nerden geldiğimize dair bilgi vermezlerdi (“selig”¹⁶⁶ vermezler) ... Fütuhtan önce buralarda olup olmadığımızı bilmiyoruz...” (G3;E;78).

¹⁶⁶ Bu kelimenin Türkçede kullanılan “salık vermek” (haber vermek) (Doğan, 1994, 949) kullanımına uygun olması dikkat çekicidir. Bunun gibi dikkat çekici diğer bir ifade de “otağ” (otak) kelimesidir: Mahallemilerde bu kelime, eskiden köylülerin işlerini konuşmak için muhtar vb. bir yetkilinin etrafında toplandıkları alana işaret etmektedir.

Birinci görüşmede (G33;E;55) yansıdığı gibi temelde hakiki kan bağına dayanan bir asabiyetten ziyade itibari bir asabiyet¹⁶⁷ söz konusudur. Bundan dolayı da aileler birbirleri için amcaoğlu ve dayıoğlu gibi tabirler kullanmaktadırlar. Geçmişte eğer beytler arası evlilikler söz konusu olmuşsa gelin veren taraf (beyt) gelin alanlarca dayıgiller diye de çağrılırlardı¹⁶⁸. Birinci görüşmede (G33;E;55) değinilen Halil Bey ve İsa Bey konumlanma biçiminde amcazadelik, itibari ve siyasi konumlanma biçiminin ifadesi olarak belirtilmiştir. Dayıgiller ifadesi ise “ethnie” içinde amcazadelığe kıyasla mesafeli oluşun ifade biçimi olmaktadır.

Görüşmelerin genelinde öne çıkan yaklaşımlar, her bir “beyt”in bir şekilde sonradan köye gelip yerleştiği ile ilgili ifadelerdir ki yerleşenler arasında kimin daha önce geldiği, bitmek bilmeyen bir tartışma konusudur. İlk yerleşenler ile ilgili yaklaşımlar da genellikle kalabalık aile yapılarıyla ön plana çıkan “beyt”ler için dile getirilmektedir ki görüşmecilerden birinin ifadesi bu durumu özetler mahiyettedir: “...Herkes kendinin ilk geldiğini söylüyor, ben de söylesem kim ne diyecek...” Bazıları bu tartışmalarda “koçan” (tapu-resmi belge) vurgusu yaparak “kimin elinde koçan varsa o ilk yerleşendir” değerlendirmelerinde bulunmaktadır ki bu durumun da belirleyici olmadığını ifade edenler bulunmaktadır.

Kendi içlerindeki bu değerlendirmeler, etkileşim sürecine bağlı yorumlarla biçimlenebilmektedir. Mesela; kalabalık olmanın ilk yerleşmeye işaret etmesi, aslında, güç ve yorum paralelliğinin bir yansımasıdır. Yukarıdaki görüşmelere dönük şu da söylenebilir ki tüm bu yorum çeşitliliği, dağılmış bir aşiret ya da kabile yapısının günümüze yansımış izleridir. Benzer yöndeki görüşmelerde “biz aynıyız” vurgusu da ön plana çıkmaktadır:

“...Hepsi (Mahallemi köyleri) aynıdır ve birdir. Hepsini bir araya getirsen sanki tek mahallede büyümüş, yaşamış gibidirler. Ahlaki özellikleri aynıdır. Bazılarının konuşmaları iticidir, utanma özellikleri zayıftır. Zamanında Kinderip (Söğütlü) köyü de bu bölgelerin gelini gibiydi. Kürtler “Bajara Kinderibe” derlerdi. Yani şehirli-medeni anlamında...”(G16;E;52).

“...İnsan düşündüğü zaman sanki bütün köy artık akraba olmuştur...”(G24;E;79).

Smith’in (2002: 23) değindiği gibi “uzaktan kolaylıkla tanınabilen etnik topluluklar bile yakından baktığımız ve derinlemesine araştırmayı denediğimiz zaman

¹⁶⁷ Ziya Gökalp (1992, 22) da bu yönde kullanılan amca-amcaoğulları yaklaşımının aslında siyasi bir ittifak olduğunu vurgulamaktadır.

¹⁶⁸ Eskiye kıyasla günümüzde beytler arası evliliklerin hatta diğer etnik unsurlar arası evliliklerin çoğaldığını söylemek mümkündür. Geçmişte evliliklerin özellikle aynı beytin içinden olmasına dikkat edilirdi. Bu konuya ilerde daha fazla yer verilmektedir.

gözümüzün önünden kaybolurlar.” Başka bir ifadeyle, herhangi bir “ethnie”, yakından incelendiğinde, dışardan görüldüğü gibi homojen veya yek-vücut olmadığı gerçeğiyle karşı karşıya kalmak mümkündür. Mahallemilerde de benzer bir durum söz konusudur: Arap etni kimliği üzerinden ortak aidiyet bilincine sahip olmalarına rağmen bu durum, iç gruplar (beytler ve köyler) arası etkileşimlerde daha çok farklı aidiyet bilinçleriyle ya da kan bağına bağlı alt kimlik denilebilecek tanım ve kabullerle kendini göstermektedir. Öyle ki bu kabuller, gruplar arası (beytler arası) etkileşim sürecinde de belirleyici olmaktadır.

Mahallemiler arasında diğerlerini sorgulama biçimi “beyt” olgusu üzerinden gerçekleşir. Örneğin, bir evlilik söz konusu olacağı zaman ilk sorgulanan husus tarafların hangi “beyt”ten olduğudur. Bu sorgulama biçimi hemen hemen bütün etkileşimlerde söz konusudur. “*Min beyt min ent?*”(Hangi beyttensin?) veya “*İbin min ent?*” (Kimin çocuğusun?) gibi sorular herhangi birinin bir şekilde sorgulanmasının temel formu olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Ben, Zeyni ibin Hacci Ali Boğa’yım. Hacci Ali ibin Hüseyin (İhseyin) Hasine. Beyt Pettoya ulaşmadan zaten tanırılar... Ama eğer Beyt Boğa dersin (bir alt kolu) sadece bizim aile anlaşılır. Bizim dışımızda kalan diğer Beyt Petto ailelerini dışarıda bırakmış olursun. Beyt Petto dediğin zaman hizb ya da sülale anlaşılır.”(G10;E;37).

Yukarıdaki örnek cevapta da görüldüğü gibi verilen cevap, en yakın kimlik olan baba (duruma göre anne) üzerinden geniş halkaya doğru gider. Bu soru üzerinden verilen cevaplar, ilişkilerin devamını, mahiyetini ve niteliğini belirler. Beytler bu noktada önemlidir, çünkü her bir beyt, sosyo-kültürel etkileşim sürecinde belirli bir rol ve statü ile konumlanmıştır. Beytlerin önemi hakkında yapılan görüşmeler şöyledir:

“Beyt, aile anlamına geliyor. Yani Halitgiller, der gibi. “Kimsin? Kimlerdensin?” diye sorduğunda, “beyt falan”, “beyt filan” der. Sorarlar yani. Acaba dostlarımdan mı çıkacaksın, düşmanımdan mı çıkacaksın? Yani soracaklar. Ya “Min beyt min ent?” ya da “İbin min ent?”Öyle sorarlar.” (G11;E;63).

“Acaba dostlarımdan mı çıkacaksın, düşmanımdan mı çıkacaksın?” yaklaşımı, kendi içindeki daha esnek ilişkilere kadar da gidebilir. Başka bir ifade ile doğrudan düşman olmayabilir, fakat küçük de olsa yaşanmış acı-tatlı bir hatırayı barındırabilir. Her halükarda kişinin kimlerden olduğu, ilişkileri tayin etme açısından çok önemlidir. Nitekim “iz il-kelb, li hâtır sâhibu(hu).” (Sahibinin hatırına onun köpeğine –bile-değer ver) atasözü de bu yöndeki ilişkilerin önemini göstermektedir. Bu sözün kullanım alanına şu görüşme örneğini verebiliriz:

“Mesela; diyelim ki oğlum bugün hoş olmayan bir davranışta bulundu, fakat bu edepsizliğe muhatap olan kişi de diyor ki: “Valla sende kayda değer bir şey yok; ama sırf babandan dolayı seni vurmuyorum ya da seni affediyorum.” Yani babası, amcası, dedesi, sülalesi için ona müsamaha gösterir. Bu söz tam yerinde bir sözdür. Kişi çirkin bir hareket yaptı; ama onun soyu, onun babası annesi çok edeplidirler ve çok iyi istikametteler, eziklik gören kişi onun sülalesine, anasına babasına bağışladı.”(G14;E;77).

Bu görüşmecinin açıklamalarıyla birlikte şu da söylenebilir ki bu tutum, eşya, bağ, bahçe, sokak, evcil hayvanlar gibi mülkiyetler için de geçerlidir. Bu noktada “eşya”ya gösterilen tavır, aslında o eşyanın sahibi olan “beyt”e gösterilen tavra eş değer bir durum arz eder. Bu aynı zamanda ilgili “beyt”in kapsadığı tüm fertler için de, istisnai biçimleri esnek olsa da, hemen hemen geçerlidir.

“Değeri o şahsın hangi sülaleden olduğu anlaşılabilir. Eğer o sülale temiz ise o kişiye güvenilir; ya ona bir hayvan verir ya da ondan para borçlanır ve der ki; falan sülaledendir borç verirsem hakkımı yemez vb. Seçim gibi bir şey olduğunda, eskiden “berberiyeye” yani siyasetçi derler, falana verdim gibi. Diğer de ehlini sever ona itimat eder ona oy verir.” (G14;E;77).

“...Beyt ile tarif ettiğinde onun kim olduğu, nasıl olduğu anlaşılabilir. Mesela; büyük aile olup da birbirini kolladığında bunun önemi vardır tabii ki. Beyt Petto mesela; geçen bayramda hep beraber gezdiler, biz ise hep ayrı ayrı gezdik...”(G7;E;56).

Mahallelerdeki “beyt” olgusuyla ilgili görüşmelerimiz sırasında sık sık referans olarak kullanılan kalıp sözlerden biri şudur: “*İl-beyt mektepvê*” (ev/aile-beyt-okuldur). Bu söz, genel itibarıyla aile terbiyesinin önemini ifade etmek için kullanıldığı gibi aynı zamanda her beytin (en geniş akraba halkasının her biri) kendine has farklı tutumunun olabileceğine işaret ederken de kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle, bu söz, etkileşim sürecinde herkesten aynı tavrın ve aynı terbiyenin beklenemeyeceği, her beytin, her köyün (Mahalle köylerinin), her ailenin aynı olmadığını vurgulamak için kullanılmaktadır.

Bu söz, özellikle, olumsuz durumlarda gerekli terbiyenin verilmediğine işaret etmek için veya bir beytin veya bir köyün ayıbının diğer köylere teşmil edilemeyeceğinin bir ifadesi biçiminde de karşımıza çıkmaktadır. Bunun dışında ev içi terbiyede, edep ve adap öğretme konusunda disiplinin sağlanması gerekiyorsa yine bu söz, terbiye gerekliliğinin bir ifadesi olarak da kullanılmaktadır.

Görüşmelerde de belirtildiği gibi kişinin hangi “beyt”ten olduğu sosyal ilişkilerin merkezindeki en temel referans unsurlarından biridir. Bu yönüyle “beyt”ler, “ethnie” kimliği içinde grup kimliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Kız alıp verirken, ticari ilişkilerde veya siyasi tercihlerde “beyt”ler, temel belirleyici unsurlardır. Bireyin

hangi “beyt”ten olduğu onun Halil Beyli mi yoksa İsa Beyli mi olduğunu da gösterir. Bayram ziyaretlerinde, taziye organizasyonlarında, dayanışma ve yardımlaşmalarda yine beytler merkezi olarak belirleyicidir. Köy içinde, diğer Mahallemi köylerine kıyasla özellikle Söğütlü (Kinderip) köyünde hemen hemen büyük olan her beytin diğerlerinden ayrı olmak üzere bir taziye/yas evine sahip olması da bu olgunun merkezi rolüne işaret eden bir durumdur.

Beyt ya da grup kimliği, uzun etkileşim sürecinin beraberinde getirdiği bir takım stereotipleri de temsil etmektedir. Stereotipler¹⁶⁹ (kalıp yargılar), gruplar arası etkileşimlerde herkesçe kabul gören tanımlama ve yargılar olup hem uzun süren etkileşimin ürünüdür hem de devam eden sosyal etkileşimin referans unsurudur. Gruplar arası etkileşimlerde erdemli veya olumsuz huylara işaret ederek grup mensuplarına karşı nasıl davranılması gerektiğini tayin ederler. Özellikle sosyal etkileşim krizlerinde meşrulaştırıcı ve yönlendirici özelliğe sahip olabilmektedir. Gruplar arası kendini gösterebilen stereotiplerle ilgili örnek görüşmeler şöyledir:

“(...)Kullanırız genelde. Mesela; arkadaşlarımla ufak bir şey olduğunda hemen takılırlar ve derler ki: “Zaten siz Beyt Pettolardan değil misiniz” bu bizim lakabımızdır. Köyde benzer durum yaygındır. Peyt Petto lafzının değeri vardır tabii ki. Büyük bir ailedir ve herkes bunu bilir.” (G10;E;37).

“... Beyt filan,¹⁷⁰ bê-kâpan (kendini beğenmiş); Allah bize o nefsi vermesin¹⁷¹. Beyt filan, haşa haşa bizden daha iyiler, katır gibidir; önden yalan söylerler arkadan tekmelerler. Bet filan, birazcık kurnazlık, hilecilik vardır, tilkilik. Öyle derler.”(G14;E;77).

“Beyt Gevvolar¹⁷² zaten isimlerinden belli, gayr-ı Müslim idiler, Beyt Şoğbolar da aynı şekilde.”(G6;E;84).

Genelde stereotipler, olumlu-olumsuz, değer yüklü, etkileşim sürecinde tanımlanmış özelliklerdir. Bir görüşmecimizin ifade ettiği gibi “*Sen bir lakap (lebboke) takarsın, tutar ve o da devam eder.*” Bu noktada şu da söylenmelidir ki bu, basitçe ve çabucak vurulan bir etiket¹⁷³ değildir. Daha ziyade kendi içinde yapılan öz değerlendirmelerin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle,

¹⁶⁹ Stereotiplerin gruplar arası etkileşimlerdeki oluşumuna ve işlevine dönük geniş bilgi için bkz. (Eriksen, 2004: 41–42; Bilgin, 2007, 130; Bilgin, 213, 257-259 ;Yapıcı, 2004, 42-45).

¹⁷⁰ Görüşmelerde stereotipler ifade edilirken beyt isimleri de dile getirilmiş, fakat biz, bu noktada, isim yerine “filan” ifadesini kullanmayı daha uygun gördük.

¹⁷¹ Görüşmeci mensup olduğu beyten bahsettiği için bunu söylemektedir.

¹⁷² Burada isim beyan etmemizin sebebi dini kimlik açısından bu ismin bölgenin alt yapısına dönük önemli bir işaret olmasından dolayıdır.

¹⁷³ Etiket veya damga, olumsuz stereotiplerle kişilerin statüsünü alçaltarak onları özel bir grup haline sokan bir özelliktir. Bunun sonucu kötü şöhretli “onlar” ve normal olan “biz” ayırımı doğmaktadır (Bilgin, 2007, 72). Bu yaklaşıma göre stereotipler, objektif bir gerçekliğe tekabül etmemekle beraber muhatap grubun davranışlarındaki bazı olumsuzlukların bizzat bu stereotiplerin bir sonucu olarak ortaya çıkmasına da sebep olabilmektedir (Yapıcı, 2004, 11).

stereotipler, etkileşim sürecinde söz konusu olan grup isminin etrafında örgütlenmiş bir takım özelliklerdir. Bununla birlikte bu özellikler kümesinin “pigmalion mitosu” ya da “kendini gerçekleştiren kehanet”¹⁷⁴ yaklaşımına uygun biçimde ilişkileri belirleyecek şekilde devam ettiğini söylemek de mümkündür. Sosyal öğrenme yaklaşımına uygun biçimde bunlar, sosyalleşme sürecinde dış çevreyi sistematize etme işleviyle nesilden nesile aktarılırlar. Bu süreklilik sosyal yaşamda farklı yönde belirleyici bir husus ortaya çıkana kadar devam eder.

İkinci görüşmede (G14;E;77) de yansıdığı gibi stereotiplere yönelik yaklaşımlar kişinin eğitim seviyesine, dini bilincine, etkileşim yakınlığına ve tecrübi olgunluğuna bağlı olarak değişmektedir. Nihayetinde nesilden nesle aktarılan bu yargılar, hem zamanla gerçekliğini kaybedebilir hem de yapıları gereği mutlak gerçek olmak zorunda değildirler (Yapıcı, 2004, 11). Görüşmeci kalıp yargıları vurgulamasına rağmen “*Allah bize o nefsi vermesin*” “*Haşa haşa bizden daha iyiler.*” gibi ifadelerle kalıpları eleştiren bir yaklaşım sergilemektedir. Bu yargıları ifade ederken, genelleme yapmaktan kaçınma ve kalıpları kırma gibi tutumlar genel görüşmelerimiz sırasında yaygın bir biçimde yansımıştır.

Şimdiye kadar ele alınan Arap kabile yapılanması, bu yapıya bağlı olarak şekillenen dayanışma duygusu ve iç-dış gruplar arası konumlanma biçimi, “beyt” olgusunun daha merkezi bir yerden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bir sonraki “akrabalık” konusu da bu amacı taşımaktadır.

3.1.3.1. Akrabalık

*“Ehlen ve Sehlen”
“İl-ehl bi ehlu, ul-ğarib ‘ale mehlû”¹⁷⁵
(Mahallemi atasözü)*

Arap kabile yapısı kendi içinde farklı beytlerin bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Bu oluşum, kurgusal nitelikler de taşıyabilen, soy bağı esasına dayanan sosyo-kültürel, siyasi ve ekonomik bir yapıdır. Bu çerçevede Mahalemilerin etnik yapısını anlamak onların akrabalık yapılarını da doğrudan anlamayı gerektirmektedir.

¹⁷⁴ “Pigmalion mitosu” ya da “kendini gerçekleştiren kehanet” olgusu, bir öngörünün sırf ortaya atılmasıyla gerçekleşmesini ifade eder. Burada bir süre sonra o şeyin algıladığımız haliyle gerçeklik kazandığı (nesnelleştiği) şeklinde söz konusu olan devresel bir nedensellik söz konusudur (Bilgin, 2007, 65–66; Bilgin, 2013, 261). Stereotiplerin oluşum sürecini açıklamaya elverişli bu olgu, konumları belirlilik kazanmış sosyo-kültürel yapılarda kendini göstermektedir.

¹⁷⁵ “Ehl’den olan ehliyle (akrabalarıyla), garip (yabancı) olan ise geriden, yavaş yavaş davransın.” anlamında bir söz.

Mahallelerinde ailelerden oluşan en geniş beyt (ehl¹⁷⁶) olgusu, doğrudan akraba olgusuna karşılık gelmektedir. Başka bir ifadeyle, Mahallelerinde hem “ehl” hem de bunun içinde yer alan “a’yal” (baba-anne, çocuklar, torunlar ve yakın amcalar¹⁷⁷), akraba (ehl/ en geniş beyt) halkası içinde değerlendirilmektedir. Bu çerçevede, etnik kimliğin temelinde kan bağına dayalı olan ehl/akraba grubunun yer aldığını söylemek mümkündür. Şehirleşme, yeni teknolojik iletişim araçları, göç ve geç modernlik gibi olgular, akrabalık ilişkilerini her ne kadar çekirdek aileye doğru etkilemişse de bütünüyle yok etmiş değildir.

Mahallelerinde Kürt sosyal yapısında olduğu gibi toprağa bağlı bir ağalık sisteminin olmadığı söylenebilir. Daha çok kan bağının belirleyici olduğu bir konumlanma biçimi söz konusudur. Her ehlin kendi içinde bir lideri vardır. Bu lider daha çok akrabaların en yaşlı olanlarından kabul gören kimsedir. Yaşlılığı ön planda olmakla birlikte nüfuz sahibi olması onun kalıcılığını ve kabulünü de beraberinde getirmektedir. Liderin nüfuz sahibi olması onun diğer ehillerin liderleri arasındaki konumunu da belirler. Kendi ehlinin kalabalık olması, maddi gücü ve kararlarında isabetli oluşu onu hem kendi içinde hem de köyün diğer liderleri arasında söz sahibi kılmaktadır.

Akraba içindeki liderlik (ehl’in büyüğü) her zaman gündemde olan bir husustur. Sosyal ve siyasi olaylarda bu liderlik, geçmişe kıyasla zayıf biçimde de olsa günümüzde de kendini göstermektedir:

“...En yaşlısı ailenin büyüğüdür.”(G14;E;77).

“...Bak bu söylediğim aileler babamın kontrolündeydi. Eskiden babam bir kişiye öl dese ölürdü. Şimdi ise kimseye bir şey söyleyemiyorsun; hemen “Ben senden daha akıllıyım.” diyecek. İnsanlar böyle oldu... Ben gördüm; babamda para yoktu; ama biri gelip bu konuda bir yardım istediğinde babam gider temin ederdi ve falan zamana kadar bunlarla işlerini gör, derdi. Tefecilik falan değil ha! Yardım ederdi, onları sahiplenirdi. Bir kavga mı oldu babam hemen toplardı, haksızlığı kabul etmezdi. Öyle ben gelmeyeceğim, çocuğum hasta falan olmazdı, olamazdı. Gerçekten böyleydi. Haksız olsa da böyleydi, hep beraberdik. Arazi işlerinde herkes herkese yardım ederdi. Diğer beytler de böyleydi, bütün köy böyleydi. Eski zamanlar böyleydi yani.”(G11;E;63).

“Eskiden becerikli olan, ailesi(ehli) için kendini ön plana atan, sözüne sahip, ehline merhametli (henun) olan kişi lider olurdu. “Bizim ehlin içinde buna yakıştır” gibi dediğin kimse yani. Bu iş yaşa bakmazdı yani ... (G32;E;65).

¹⁷⁶ Sözlük anlamı itibariyle Ehl/Ahl (çoğulu; ahali) bir şahıs adı ile birlikte kullanıldığında o kimse ile aynı çadırda oturanlara yani aile ve sakinlere işaret eder. Daha geniş anlamda ise bir şeye iştirak, mensupluk veya aitlik ifade etmektedir (Minorsky, 1988, 201).

¹⁷⁷ Bazı görüşmelerde her ne kadar anne tarafı olan dayılar ve teyzeler A’yal’dan sayılmışlarsa da sosyal yaşamda baba tarafı olarak halalar, amcalar ve amcazadeler her zaman daha öncelikli ve daha sorumludur.

“(...)Eskiden büyükler vardı. Mesela; bizde yaşça ve akılca büyük olan amcalarım vardı. Bütün aşiret o kişiye danışırdu...” (G28;E;38).

“(...)Bizde ağalık yoktur. Özellikle zamanında bazı büyük ailelerin “büyükleri”(ikbîr) olurdu. Onlar hem kendi içlerinde hem de köyde sözü geçen insanlardı. Kendi içinde onlar bir karar verdikleri zaman daha da kimsenin söz söylemesine gerek yoktu. Şimdi ise herkes kendi bildiği gibi davranıyor. Küçük olan: “Ben daha iyi biliyorum.” diyor. Büyük olan: “Ben daha iyi biliyorum.” diyor.” (G15;E;50).

“...Şimdi tas kayıptır (kimin ikbîr olduğu belli değildir)...” (G5;K;80).

Akrabaların arasında lider konumunda olanın en yaşlı olması ya da yaşlılardan kabul gören birinin olması her zaman ön plandadır. Akrabalık çerçevesinde yaş-liderlik ilişkisi Arap kabile yapısında da kendini gösteren bir özelliktir. Liderin siyasi bir rolü ve imtiyazı olmamakla birlikte sorumlulukları ağırdır (Montagne, 1950, 37). Muhakkak surette önemli konuların konuşulduğu aile meclislerinde yer alır ve emredici mutlak otoriteden ziyade hakem rolünde sorumluluğunu yerine getirir (Özaydın, 1991, 321). Bu noktada lider, grubun hislerine uygun hareket etme özelliği ile grupta öne çıkan kararları ve yönelimleri dikkate almak zorundadır.

Mahallemlerde lider için “şeyh”, “rab”¹⁷⁸ vb. kullanımlar söz konusu değildir. Bunların yerine daha çok “ikbîr el-‘eilê”¹⁷⁹ (aile büyüğü) tabiri kullanılır. Bu tabirde geçen “ikbîr” lafzı yaş ile birlikte lider konumuna da işaret etmektedir. Bununla ilgili olarak Mahallemlerin kullandığı “rah il ikbîr; zah it-tedbir” (büyük gidince tedbir de kayboldu) sözü özetleyici bir içerik taşımaktadır. Görüşmecilerimizden bazıları bu sözü, akraba içi sosyal ilişkileri değil de aile içindeki yaşlıların veya aile büyüğünün vefat edip gitmesiyle beraber bereketin azalması olarak yorumlamıştır. Bu yorum biçiminin, sosyo-kültürel değişim hesaba katıldığında, muhtemelen kabile yapısında itibariyle eski anlam kodlarının yerini yeni sosyal yapı üzerinden yorumlara bırakmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte bu sözün çekirdek aile, geniş aile ve kabile yapılanmasında “büyük” olanın işlevine dönük bir anlamı da vardır.

Ehl yapılanması açısından büyük olanın hakem olarak düzenleyici olma özelliği ön plana çıkmaktadır. Nihayetinde bazı olay ve problemlerde akraba toplantılarında kendini gösteren görüş alış veriş ve bu görüş alış verişlerde düzenleyici bir hakemin mevcudiyeti hâla önemini korumaktadır. Bu ortamların sağladığı birbirine danışma erdeminden yoksun kalmanın bir ifadesi olarak “*min ray u tedbiru huntutu ekelit iş’iru*”(yenilş görüş ve tedbirden buğdayı arpasını yedi bitirdi) sözü

¹⁷⁸ Araplarda kabile reislerine genelde “emir” ya da “şeyhü’l-meşayihin” denirdi. Bunun dışında “şeyh” veya “rab” isimleri de verilmektedir. Geniş bilgi için bkz. (Öğmü, 2013, 55; Fayda, 1992, 314).

¹⁷⁹ Bu noktada aile vurgusu ehl’e de işaret etmektedir.

kullanılmaktadır. Bu söz, başkasına danışmadan bireysel davranmanın zararlı olacağının bir ifadesidir. Nitekim bir görüşmede bu durum şöyle ifade edilmiştir:

“Yani adam hem işini bilmez, hem de kimseye danışmazsa (mo yıştar), kaybeder. Hiç arpa buğdayı yer mi? Yani eldeki buğdayından oldu ve arpaya muhtaç kaldı. Neden böyle oldu? Çünkü kimseye danışmadan, tedbir almadan, kendi kafasına göre davrandı ve elindekinden oldu. Niye danışmadı? Danışması gerekirdi.”(G26;E;56).

Bu yönde şunu söylemek mümkündür ki ehl olmanın bir gereği olarak olup bitenlerden diğerlerini de haberdar etmek ve bu yönde danışmak beraberinde söz konusu edilen liderliği de gerektirmektedir. Günümüzde bu liderlik, zayıflamış bir rol ile karşımıza çıkmaktadır.

Köy içindeki gözlemlerimizde yaşça ailenin büyüğü kabul edilen, fakat yönetme ehliyetini yitirmiş ve sessizce bu liderliği devam ettirmeye çalıştığı halde aslında yetkisini kaybetmiş lider konumlarıyla da karşılaşıldı. Bu durum, yapılan görüşmelerde de (G15;E;50; G5;K;80) açıkça ifade edilmiştir. Böyle durumlarda lider (ikbîr) olan kişi geri kalan akrabalar tarafından hürmeten kabul edilmektedir, fakat onun gelişen olaylar ve verilen kararlar üzerinde hiçbir nüfuzu kalmamıştır. Bu noktada ağırlık merkezi, yaşlı genç fark etmeksizin, daha tecrübeli ve/veya maddi açıdan da nüfuz sahibi insanlara kaymaktadır.

Liderlik fonksiyonunun kaybı, beyt içinde liderlik çekişmesinden ziyade, “ikbîr”in sosyal yaşam süreci boyunca pasif davranarak etkinliğini yitirmesinden ve değişen sosyo-kültürel koşullardan kaynaklanmaktadır. Buna rağmen büyük olan kişi, çoğu kez, toplanma meclislerinde yer almaktadır. Kalabalık/büyük ailelerin kendi içinde birden fazla toplanma grupları olduğu da söylenebilir ki bu durum, en yakın akrabalara veya karşılaşılan problem ve olaylara göre değişebilmektedir.

Köy içinde karşılaşılan olay ve problemlerde akrabaların (ehl) diğer akraba gruplarına karşı tutumu daha çok her grubun kendi içinde konum alması ile şekillenmektedir. Bununla ilgili söylenen “il-ehil itkêtelû u be-aklin yekkenû” (ehl olanlar kavga ettiler, akılsızlar da buna inandı) ve “il’mara u’r-riccel itkêtelû” (karı-koca –güya- kavga ettiler) sözleri de akrabaların her haliyle ittifakı esas aldıklarını göstermektedir. Bu söz, akraba içi bağlılığın (asabiyetin) yüksek derecesini ifade etmekle birlikte aynı zamanda akraba içi veya eşler arası kavgaların dış gruplar tarafından fırsat olarak değerlendirilmemesi gerektiğine ve bu değerlendirmenin aldatıcı olacağına işaret etmektedir. Bir yönüyle bu durum, aile ve akrabalığın sürdürülebilirlik

esasına dayanmaktadır. Her akraba grubu, işbölümü gerektiren işlerle birlikte kendi problemini kendi içinde çözümlemeye çalışmaktadır. Mahallemlerin yer yer kullandığı ve bu durumu ifade eden en özetleyici atasöz şudur: “İl-ehl bi ehlu, ul- ğerib ‘ele mehlu” (Ehl’den olan ehliyle (akrabalarıyla), garip (yabancı) olan ise geriden, yavaş yavaş davransın). Bu sözün kullanım yeri hakkında en açıklayıcı görüşme de şöyledir:

“(...)Bunun manası şöyledir: Benim bir düşünüm olacak ya da bir mevlid okutturacağım. Ben de akrabalarımı yardıma çağırırım; gelin bana yardım edin, bunu bir iki kişi kaldıramaz, hizmet lazım. Onları yardıma çağırdım; ama gelmediler, mesela yani, garib(yabancı) birileri geldi yardıma, o zaman ben de gocunurum ve derim ki: “Yav ehlimi yardıma çağırdım; ama onlar değil, garib (yabancı) olanlar geldi.” İşte o zaman bu sözü kullanırım. Halbuki ehlim bana yardıma gelmeliydi, yorgunluğumu da sevincimi de paylaşmalıydı. Bu konuda akrabam olanlar ilk sırada olmalılar, akraba olmayanlar ise bu işlerde sonradan sorumluluk alırlar. Yabancı olan gelmese de kimse gocunmaz, gocunmaya da hakkı olmaz. Yani kişi dünyevi meşgalelerinde doğal olarak akrabalarından böyle bir beklenti içinde olmayı hak ediyor. Benim onların üzerinde hakkım vardır.”(G14;E;77).

Atasözünde geçen “garip”(yabancı/öteki) olgusu, görüşmecinin de ifade ettiği gibi akraba içi konumlanmaya kıyasla diğer akraba gruplarını kapsamaktadır. Bu sözün sosyal yaşamda iki yönlü kullanımı vardır: Bunlardan biri akrabalar arasındaki dayanışmayı, diğeri de akraba olmayanlara ehli ilgilendiren durumlarda ağırdan davranmaları ve işe müdahil olmamaları gerektiğini vurgulamak için kullanılmaktadır. Bu noktada sorumluluk yakından uzağa doğru “ehl”e yani akrabalara düşmektedir. Böyle zamanlarda akrabalar bu imtihanı başarıyla vermek zorundadırlar. Görüşmelerde akraba olmanın sorumluluğu hakkında sorulan sorulardan alınan örnek cevaplar şöyledir:

“(...)Akrabalıkta en önemlisi birbirimizi sevmek, her şeyde birbirimizi kollamak, yardım etmek; iyisinde ve kötüsünde.”(G11;E;63).

“(...)...(Çocuğa) Tevhidi, peygamberini öğreteceksin. Akrabasını tanıtacaksın, onlara hürmette/saygıda kusur etmeyecek... Akrabalarına, ailene menfaatin dokunacak, bir şey artarsa diğerlerine hak tanınır... Akrabadan olan fakir, uzak olan fakirden daha evladır...(...) En önemlisi akrabalarına karşı sadık olacak, namuslu olacak, adabını muhafaza edecek. Kendisine ve başkasına karşı iffetli olacak. En önemlisi adap, terbiye ve namustur. “Yarabbi bizleri koru!” kimse demesin ben çok iyiyim diye...” (G14;E;77).

“En önemlisi birbirine saygıdır. Sonra edep, sonra ilim, sonra da iş gelir. Herkes işini bilecek...(...) Birbirlerini reddetmeyecekler, merhamet edecekler, birbirlerini sahiplenecekler ve sevecekler.” (G8;E;72).

“(...)Bir sorun olduğunda bütün akraba, elinden geleni yapar... (...) Maddi problemlerde de, banka en son tercih olur. Genellikle bu iş akrabalar arasında çözülüyor. Bu bölgede genellikle öyle çözülür.”(G17;E;45).

“Ailede sadakat olmalıdır. Ayırım yapılmaması lazımdır. Aralarında saygı ve paylaşım olmalıdır, birbirlerine kötü örnek olmamalıdır.”(G7;E;56).

“(...)Hinentiyye (şefkat), akrabalıkta en önemli şeydir...” (G10;E;37).

Akrabalığın önemi ve karşılıklı sorumluluklar, görüşmelerde ifade edilmektedir. Beyt olgusundan hareketle şu söylenebilir ki sosyal etkileşimlerde akrabalık her haliyle göz önünde bulundurulmuş bir husustur. Yardımlaşma ve dayanışmada; evlilik ve taziyelerde; şehirleşmelerdeki mekan tercihinde ve hemen hemen tüm sosyal eylemlerde göz önünde bulundurulmuş bir husustur.

“Her şeyde birbirimizi kollamak, yardım etmek; iyisinde de kötüsünde de.” vurgusu, daha çok geçmişteki sosyal ilişkilerin biçimini yansıtan bir ifadedir. Günümüzde bu durum, kişilerin bilinç seviyesine göre değişmektedir.

Örnek görüşmelerde görüldüğü gibi, akrabalık denilince birinci dereceden öne çıkan hususların başında saygı/ihtiram gelmektedir. Saygı kavramı edep, terbiye, namus, büyüklerin sözünü dinleme gibi diğer sorumlulukları da kapsamaktadır. Bazı görüşmelerde, gelin adayında aranan özelliklerden biri olan “asalet”ten bahsedilirken de saygı ifadesi kullanılmıştır. Saygı, aile içi ve akrabalar arası ilişkilerde en çok önemsenen özelliiktir. Bunların yanında birbirini kollama, sahiplenme, merhamet etme, sevgi, birbirini reddetmeme gibi vasıflar da diğer sorumluluklar arasında zikredilebilir.

Dikkati çeken bir diğer husus da son görüşmecinin (G10;E;37) de belirttiği gibi şefkat olgusudur. Şefkat olgusu, Mahallemilerde “henûn”(şefkatli) ya da “hînentiyye” (şefkatli) ifadeleri ile dile getirilir. Bu kelimenin kendisine has bir havayla kullanıldığını söyleyebiliriz.¹⁸⁰ Bu özellik, eski insanlarda bulunan, fakat günümüzde yokluğu çekilen bir nitelik olarak sıklıkla ifade edilmiştir. Öyle ki bir sonraki görüşmelerde olduğu gibi bazı görüşmeciler, günümüzde yaşanan huzursuzluğun, bereketsizliğin, toprağın terk edilmesinin ve akrabalık bağlarının zayıflamasının sebebi olarak “hînentiyye”nin yokluğunu ve bunun yerine hasedin çoğalmasını göstermişlerdir. Görüşmeciler eskilerin akrabalık erdemine değinirken de “hînentiyye” kavramını sıklıkla dile getirmişlerdir. Mahallemilerde bu kelime “yakınlık (asabiyet) duygusuyla sahiplenerek şefkat göstermek, merhamet etmek” yönünde kullanılmaktadır. Bu özelliğiyle “hînentiyye”, aşağıda yer alan görüşmelerde de fark edileceği gibi akrabalar arası konumlanmanın kıvamı için anahtar bir kavram niteliğindedir.

“Ehl” anlayışı ve “ehl”e karşı sorumluluklar, genel anlamda kabile yapısı ile şekillenen Arap kültürünün temelini oluşturmaktadır. Öyle ki konukseverliliği¹⁸¹ ile

¹⁸⁰ Görüşmelerde bu kullanım çoğu kez bu haliyle kullanılmış olup bunun tercümesinde “şefkat” ya da “merhamet” kavramları tercih edilmemiştir. Görüşmelerde, bu kelimenin Türkçe karşılığı olarak “şefkat ama biraz farklı, merhamet ama daha başka” gibi değerlendirmeler yapılmıştır.

¹⁸¹ Konukseverlilik hakkında bir değerlendirme için bkz. (Montagne, 1950, 64–65).

tanınan Arapların asırlarca kullandıkları meşhur selamlaşma ifadesi olan “ehlen ve sehlen” de bu önemi yansıtan temel bir ifade olarak değerlendirilebilir. Ehl (aile/akraba) ve sehl (hafiflik, düzlük, kolaylık)¹⁸² kelimelerinden oluşan bu selamlaşma ifadesi, ehl arasında olmanın beraberinde getirdiği kolaylığı, emniyeti ve bağlılığı vurgulamaktadır. Özellikle Arapların geçmişlerinde söz konusu olan çölün zor şartları, kabileler arası bitmek bilmeyen savaşlar, hilf, vela, car gibi uygulamalar, kabilelerin mayasını oluşturan soy ve asabiye birlikleri hesaba katıldığında akraba olmanın önemi ve sorumluluğu daha fazla ön plana çıkmaktadır. Güvenlik/emniyet/selamet ve kolaylık, ancak ehl olmanın ve ehl hukuku içinde yer almanın beraberinde getireceği bir durumdur. Güven vaadi de diğer(ler)ini ehl arasında saymanın ve ehl’den kabul etmenin bir başka sonucudur. Bu nedenle “ehlen ve sehlen” sözü, “yakınlarımızın arasındasın, sen de yakınımızsın; artık düz, emin bir zeminde ve güvenle yürüyebilirsin” hukukunun en açık ve net ifadesidir. Bununla birlikte geç modernliğin, Bauman’ın ifadesiyle sıvı modernliğin, akışkan, pragmatik ve çok kimlikli özelliği hesaba katıldığında akrabalık bağlarının eskiye kıyasla günümüzde çözülme tehdidiyle karşı karşıya olduğunu ve yeni aidiyet arayışlarıyla dönüştüğünü de belirtmek gerekir. “*Herkes kendi bildiği gibi davranıyor. Küçük olan ben daha iyi biliyorum, diyor; büyük olan ben daha iyi biliyorum, diyor.*” (G15;E;50); “*...Şimdi tas kayıptır (kimin “ikbîr” olduğu belli değildir) ...*” (G5;K;80) gibi ifadeler bunun en açık göstergesidir. Konuyla ilgili eskiye kıyasla şimdiki akrabalık ilişkilerinin durumu hakkında yapılan örnek görüşmeler şöyledir:

“Yav bizim eskiden kalma örf ve adetlerimiz vardı, onları devam ettiriyoruz. Bunlar nelerdir söyleyeyim: Kadın sittin sene de kalsa erkeğin önünden geçmezdi. Bu durum azaldı gerçi; ama hâla devam eder. Kadın asla erkeğin önünde su içmezdi, sesini yükseltmezdi. Babamın dört gelini vardı ve hiç biri onun önünde su kadehini kaldırmazdı, onunla oturup da yemek yemezdi. Bizim örf ve adetlerimiz vardı; Adab’ul- Basra. Sana bir söz daha söyleyeyim: “Basra edebi, Yunan hikmeti, Türk heybeti.” Biz böyleyiz. ... Eskiden her ailenin bir büyüğü ve bir terbiyesi (bir adabı, bir usulü) olurdu. Şimdi ise işler değişti, devlet yapısı değişti, artık aşiret ağırlıklı bir yaşam yok. Köyler içinde, bazı ailelerin liderleri var tabi ki...” (G8;E;72).

Bu görüşmede yansıdığı gibi geçmiş yaşam biçimi daha çok aşiret/kabile ya da “beyt” merkezli olarak kendini göstermekte ve geniş aile yapısıyla akrabalık ilişkileri adet ve örf çerçevesinde kendini göstermekte idi: “*Eskiden aileler kalabalıktı ve tek alandaydı, durumlar iyi değildi; ama şikayetçi olan da olmazdı, “birbirlerini,*

¹⁸² Geniş bilgi için bkz. (İbn Manzur, 1999, VI/412).

birbirlerine değer/layık görüyorlardı” (yic kıymên bî ba’zın) ” (G4;K;69) gibi ifadeler de bu durumu anlatan örnek ifadelerdendir. Akrabalık bağlarının korunmasında büyüklere de büyük bir rol düşmekteydi. Nitekim görüşmelerde yer alan “Eskiden büyükler vardı. Mesela; bizde yaşça ve akılca büyük olan amcam vardı. Bütün aşiret o kişiye danışır...” (G28;E;38) veya “Eski insanlar “lebîbin”¹⁸³ idi; her şeyi bilirlerdi (Tarla işleri, imarat, sağlık, örf, adap vb. konulardaki bilgiler bakımından bilge insanlardı.)” (G13;K;75) gibi ifadeler de bu durumu açıklar mahiyettedir. Günümüzde bu bağların, aşağıdaki örnek görüşmelerde de belirtildiği gibi zayıflamış olduğunu söylemek mümkündür:

“... Akrabalıkta amca dayı telaffuzları var; ama işin düştüğünde yok, hiçbir şey kalmadı, kim ne derse desin. (...) Eskiden ise hakiki bir amca ve gerçek bir dayı vardı, şu anda hiç kalmadı. Ya senden bir faydam olacak ya da öyle bir şey kalmadı. Gerçekten kalmadı. Bunun istisnaları var, günümüzde de var; ama eskisiyle kıyaslanmaz artık... Zor duruma düştüğünde genelde herkes senden kaçır, bin bir türlü bahaneyle senden kaçır. Eskiden öyle değildi.” (G11;E;63).

“Bir yabancı gelirse ya da herhangi bir yerde biri diğerini vursa bizimkiler de der ki: “Yav haksız olmasaydı ona öyle vurmazlardı, ne yapalım, bize ne!” derler. O “bana ne” kelimesi var ya; bu köyü elli sene geriye bıraktı...” (G5;K;80).

“Eskiden ittifak vardı şimdi ise kalmadı.” (G22;E;70).

“... Eski zaman çok iyiydi; haset yoktu, bereket vardı. Eski yaşlılar güçlü ve bereketli idi, sapasağlam idi...” (G12;K;90).

“Eskiden şimdi olduğu gibi “gam” yoktu. Şimdi ise en ufak şeyde bile düşünüp duruyoruz. Çocukların her biri ayrı yerde...” (G5;K;80).

Yine bir önceki görüşmede (G8;E;72), her bir akraba çevresinin bir büyüğü ve terbiyesi olduğu, bazı istisnalar dışında, zamanla, bu yapının değiştiği vurgulanmaktadır. Öyle ki görüşmede bu değişimin, isabetli bir biçimde, sadece akraba ve aşiretin kendisiyle sınırlı olmayıp bizzat devlet yapısıyla da ilgili olduğuna işaret edilmektedir.

Geçmişteki akrabalar arası sıkı bağ, çevre etnik unsurlarla olan ilişkilerde de kendini göstermektedir:

“...Güven vardı eskiden... Şimdi herkes bana bana diyor artık... Eskiden büyüklerimizin her birinin sağdan soldan Kürt dostları olurdu. Geldikleri zaman hediyelerle gelirler, misafir kalırlardı. Onların yanına vardığında yünden minderlerle seni ağırlarlar ve hemen bir kuzuyla seni ağırlarlardı. Bakma şimdi terör olayları yüzünden işler biraz değişti gibi duruyor. Terör olayları aramızdaki etkileşimleri değiştirdi; eski dostluk kalmadı, eski merhamet (hinniyye) ve anlayış da kalmadı... Eskiden köyde bir garip, yabancı birine denk geldiğinde her biri ben ağırlayacağım diye yarış ederdi. Şimdi yabancı birine artık kapılar kapanıyor, insanlar değişti. Eski sevgi ve merhamet(hinniyye) kalmadı. Bizim dönem nesil, son dönem. Bizden sonrası bozulup gitti.” (G7;E;56).

¹⁸³ Arapçada “lebîb” kelimesi, sözlükte “akıllı”, “anlayışlı”, “zeki” anlamlarına gelmektedir (İbn Manzur, 1999, XII/216). Bu kelime, Mahallemilerde de aynı anlamda kullanılmaktadır.

Geçmişe dönük görüşmelerde, Kürtler, Yezidiler ve Süryaniler¹⁸⁴ ile ilgili ilişkiler, çoğu kez dostane özelliğiyle çeşitli örneklerle aktarılmıştır. Çalışmanın teorik kısmında da ifade edildiği gibi modernleşme ve geç modernliğin etkisiyle sosyo-kültürel anlam kodları değişmiş ve bununla beraber etnik iç-dış etkileşimler de yeniden yorumlanma sürecine girmiştir. Bir görüşmecimizin (G14;E;77) “...Eskiden adap ve terbiyeleri daha fazlaydı. Kız olsun erkek olsun böyleydi. Çünkü ulaşım yoktu, radyo yoktu, sinema yoktu, televizyon yoktu; kapanıktık, terbiye yerindeydi. Küçük bir çocuk da olsan terbiyemizi korurduk... Eskiden bir fert dahi babamın sözünden çıkmazdı...” demesi bu değişimin bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Görüşmelerin genelinde geçmişe dönük öne çıkan temel özellik “hinniye” ya da “hinentiye”dir. Bu kavramın “yakınlık (asabiyet) duygusuyla sahiplenerek şefkat göstermek, merhamet etmek” yönünde kullanıldığı daha önce de ifade edilmişti. Bu özelliğin kalkması ve yerine hasedin gelmesi sıkça belirtilen hususlardandır:

“(...)Hinentiye (şefkat), akrabalıkta en önemli şeydir; ama şu anda eskisi gibi kalmadı”.(G10;E;37).

“Eskiden oğlum kin (habes) yoktu şimdiki gibi. Su taşıma, tarla vb. işlerden dolayı yorucuydu; ama böyle kin falan yoktu, güzeldi eskiden.” (G19;K;70).

“Eskiden insanlar bir arada idiler, birbirlerini görürlerdi. Şimdi ise herkes yalnız yaşıyor. “Hinniye” yeryüzünden kalktı (irtafağıt)... Toprak bakımsız (biyyar). Eskiden bir işte insanlar birbirlerine koşarlardı ve yardım ederlerdi, şimdi ise öyle şeyler kalmadı.”(G6;E;84).

Karşılıklı saygı ve hürmet, adap-terbiye, ittifak, birliktelik, yardımlaşma, danışma, bereket, kanaat ve huzur gibi özellikler günümüz itibarıyla yerini herkesin kendi halinde olması, bağların gevşemesi, bakımsız arazilerin varlığı, gamın artması, “bana ne”cilik, kıskançlık, cimrilik vb. özelliklere bırakmıştır. Bu özelliklere rağmen, ilerde de bahsedileceği gibi dini bilincin, geçmişe kıyasla, daha fazla arttığını ifade eden görüşmecilerimiz de olmuştur.

Görüşmelerde işlerden dolayı yorgunluğun (te’eb) söz konusu olduğu, fakat bununla birlikte herkesin bir arada olmasından dolayı da “gam”ın olmayışı, huzurun, neşenin ve sağlığın yerinde olduğu sıkça belirtilmiştir. Konfor ve kolaylık ise zamanın getirdiği olumlu özellikler olarak değerlendirilmektedir:

¹⁸⁴ Görüşmelerde Kürtlerle olan ilişkiler daha çok köye yakın olan Sita (Çalpınar) ve Közê (Üçağıl) gibi Kürt köyleri üzerinden olumlu yönde değerlendirilirken, Süryanilerle olan ilişkiler de Midyat ilçesinde yaşayanlarla olan ticari ilişkileri üzerinden aktarılmıştır. Süryaniler peynir, tereyağı vb. gıdaların yapımı ve ticaretinde, kumaş boyacılığında, dişçilikte, altın ve gümüş işçiliğinde, günlük ya da mevsimlik işlerde kullanılan malzemelerin yapımında bölgenin ihtiyaçlarını karşılamaktaydılar. Yezidiler ise daha çok işçi olarak ön plana çıkmaktadır.

“(...)Şimdiki zaman daha güzeldir, çünkü ne istersen var. Eskiden particilik çok vardı ve bu sebeple de çok kavga ederdik, birbirimizi yaralardık. Boş sebeplerden kadınlar, hanımlar dövülürdü, kadınlar çok yıpratılırdı. Şimdi ise kadına el kaldırmaya kim cesaret edebilir? “Aşkım! Hayatım!” var. Eskiden bir yılımız mercimek ve buğday kazanacağız diye geçerdi. Şimdi ise bir çuval alıyorsun her birinden sana yetebiliyor. Zaman nasıl olursa eskisi gibi olsun? Şimdi ki zaman daha kolay ve daha güzeldir. Terör olayları olmasa ve bununla vakit kaybedilmeseydi şimdi biz aya çıkmıştık. Bugün maaşsız kimse kalmadı ki.”(G8;E;72).

Burada toprak işlerine endeksli akraba işbirliği olumlu olarak vurgulanırken buna karşılık günümüzde toprağın işlevsiz kalması sıkça eleştirilen hususlardan biri olmuştur. Bu noktada toprağın akrabalık etkileşimlerini organize edici bir özelliğe sahip olduğunu söylemek gerekir ki tarım araçlarının zamanla gelişmesi ve bu bölgelerde kullanılmaya başlanması bu ilişkileri zayıflatmış, sanayileşme, göç, şehirleşme gibi süreçler de bu durumu hızlandırmıştır.

Geniş aile ilişkilerini tanımlamada sıklıkla kullanılan bir ifade olarak “*yic kıymên bî ba’zın*” ifadesi “*birbirlerini, birbirlerine değer/layık görüyorlardı*” olarak tercüme edildi. Görüşmelerimizde “kıymet” ifadesi “değer”¹⁸⁵ kelimesi ile eşdeğer olarak kullanılmaktadır. Eşya ve insan için kullanılabilen bu kavram, konuyla ilgili görüşmelerde, akrabalık birlikteliklerinin mayasını vurgulamak için sıklıkla kullanılmaktadır. Başka bir ifade ile insanlar, geçmişte birbirlerini değer olarak küçümsemiyorlardı ve bir arada yaşayabilecek değeri birbirlerinde görüyorlardı; birbirlerine layıkıyla muamele ediyorlar ve bu anlamda da birbirlerinden razıydılar.

Sözün kullanımında değer, kendi değerinden hareketle ifade edilmektedir. Günümüzde ise bu değer, yine kendi değerinin değişmesinden hareketle beraberinde bireyin kendi değerine uygun mekan seçme ve sosyal ilişkilerini belirleme gibi sonuçlara sebep olmuştur: Kendi belirlediği biriyle evlenmek, evlendiğinde farklı bir mekanı seçmek, çocuğuna kendi beğendiği bir ismi vermek ve akrabalık etkileşimleri dahil tüm sosyal ilişkilerini kendine göre ayarlamak buna örnek olarak verilebilir. Olumlu kullanımda “kendi değerine karşılık görmek”; olumsuz bir durumda ise bu kullanım, “*kendi değerine karşılık görmemek*” ya da “*kıymetleri birbirine mutabık olmamak*” (*mo yic kıymên bî ba’zın*) olarak kullanılmaktadır. Geçmişe dönük akrabalık birlikteliklerinde değerın karşılığı günümüz itibarıyla dağılmış durumdadır.

¹⁸⁵ Bu sözdeki “kıymet” vurgusunun kullanım alanı, Türkçede yer alan “değer” kelimesi ile yakından ilgilidir. Türkçede yer alan “değer” kelimesinin geniş bir değerlendirmesi için bkz. (Göktaş, 2006).

Günümüzde de aile içi ilişkilerde saygı, hürmet, edep, kardeşler arası ittifak, ebeveyne vefa gibi özellikler yine ön plandadır. Bununla ilgili örnek görüşmeler aşağıdaki gibidir.

“Ailede en önemli şey ittifaktır, paylaşmaktır. Saygı, sevgi, hürmet, adap, birinci dereceden ittifaktır. İttifak dediğimiz şey, sadakat ile olan birliktir. Güvenilir bir birliktelik... İttifakla, emniyetle, saygı, sevgi, hürmet olduğu müddetçe o aile, sarsılmaz. Devlet de aynıdır, köy de aynıdır. Köy reisi, adaletli, güvenilir olduğunda, birlik beraberlik olduğunda, paylaşma varsa o köy kalkınır. Değilse dağılır...” (G14;E;77).

“Saygı olacak, babasının hakkını unutmayacak.(...) Terbiye dediğimiz evde gördüğü usuldür. Çocuk dediğin evdeki usulü kapacak. İster dini yön olsun isterse başka bir alan olsun fark etmez. “Ev/aile de bir okuldur.” Bu okulda anne baba neye meyilli ise çocuk da odur...” (G1;E;45).

“Bir söz vardır: “İl irzek, min itfek.”(Rızık, ittifaktandır.) Kardeşler ittifak halinde ise Rabb’il-Alemin de onları rızıklandırır.”(G19;K;70).

“(...)Adap derken insan anne, babasına ve çevresine sadık olacak. Yalancı dolancı olmayacak. Arkadaşlarıyla iyi olacak, istikameti iyi olacak, kimseye edepsizlik yapmayacak. Bu helaldir, bu haramdır diye küçüklüğünden itibaren öğreteceksin, Kelime-i Tevhidi, peygamberi öğreteceksin. Akrabasını tanıtacaksın, onlara hürmet ve saygıda kusur etmeyecek...”(G14;E;77).

Bu görüşmelerde belirtilen temel olgular, saygı, hürmet, edep, kardeşler arası ittifak, ebeveyne ve akrabalara vefadır ki bunlar aynı zamanda ailenin temel eğitim unsurlarını da oluşturmaktadır. Bu unsurlarla ilgili bundan sonraki konularda da yer yer açıklamalar yapılmaktadır.

Bu konu çerçevesinde Mahallemilerde akrabalığın anlam kodları ve değişim sürecine paralel olarak bulundukları durum ve hassasiyetler değerlendirilmiştir. Geçmişe kıyasla günümüzde akrabalık bağlarının çözülmeye doğru gittiği ve buna bağlı olarak aidiyet biçimlerinin de değiştiği söylenebilir. Buna yönelik öncelikle doğum, cinsiyet, sünnet, kirvelik, evlilik süreci ve devamında aile kurumu ile ilgili hususlar ele alınacak, sonrasında da ölüm ve taziye/yas evleri üzerinden akrabalık ilişkileri tekrar değerlendirilecektir.

3.1.3.1.1. Doğum ve Cinsiyet

Daha önce de ifade edildiği gibi Arap kabile yapılanması içinde aile, kabileden ayrı, müstakil bir varlık olmaktan ziyade mensup olduğu kabilenin bir parçası olarak ve kabile içindeki konumu itibarıyla anlam kazanmaktadır. Bu noktada kabileyi, “ehl”i, akraba çevresini veya aileyi büyütmenin yolu da nüfusun kaliteli artışından geçmektedir. Bu yapının değişmesi ilgili aidiyetin anlam kodlarının değişmesini ve buna bağlı olarak cinsiyetin yeniden yorumlanmasını da beraberinde getirmektedir.

Doğum, bütün toplumlarda başlı başına önemsenen bir durumdur. Öyle ki doğumla birlikte mevcut sosyal konumlanmalar yenilenmektedir. Bir doğumla birileri amca-dayı, birileri dede-nine ve birileri anne-baba olmaktadır. Bu yönüyle doğum yeni sosyal konumlanmaları da beraberinde getirmektedir. Bunun yokluğu da aile kurucularına ağır geldiği gibi toplumsal baskıya da sebep olmaktadır. Bu yöndeki istek ve baskı, halk inançları başlığı altında değerlendirilen, çeşitli uygulamalara da sebep olmaktadır. Mesela; bölgede yagın olan “Şeyhmus” ismi¹⁸⁶, genelde ya erkek çocukları ölenlerin ya da hiç erkek çocuğu olmayanların “Sultan Şeyhmus” (Şeyh Musa) ziyaretinden sonra doğan çocuklara verilmektedir:

“...Sultan Şeyhmus, Veysel Karani; çocuğu olmayanlar buralara giderler ve Allah onlara yeşillik verdiğiinde gidip orada kurban kesip dağıtırlar...(...) Olacak olana çocuk olur değilse olmaz. Allah bilir oğlum! Allah Ğafur ve Rahimdir, yeşillendirir de kurutur da. Birinde böyle bir durum olmuştı; kadın kendi suyu, erkek de kendi suyu ile mercimek danesi eksin. Kimin ki yeşillenirse demek ki çocuğu olabilir. Kadının bir türlü yeşillenmedi ve bir türlü çocuğu olmadı. Oğlum! Rabb'il-Alemin'in gücü her şeye yeter. Kayada bile yeşillik bitirtir.”(G5;K;80).

Çalışma süresince çocuğu olmadığı için birkaç defa boşanmak zorunda kalan ve süreç içinde bin bir türlü sıkıntılar çeken ve zamanla kendi koşullarına uygun biriyle evlenen insanlarla karşılaşıldı. Bu tip ilişkilerde boşayan tarafın, evliliği devam ettirme istekleri olduğu halde, toplumsal baskı sebebiyle genelde erkekler olduğunu söylemek mümkündür. Bu gibi sıkıntılar nedeniyle çocuk sahibi olmak için çeşitli gayretler sarfedilir:

“(...) Tanıdığım biri vardı, gitmediği yer kalmadı ve bir türlü çocukları olmadı. Allah dilediğine verir, dilediğine vermez.” (G31;K;58).

“...Çocuğu olmayanın malı mülkü -Mülk Allah'ındır.- dağılıp gider. Amca çocuklarına, oraya buraya dağılır.”(G7;E;56).

“(...) Cahil olmayan normal karşılar. Cahil olan ise şöyle der: “Falanın çocuğu olmadı yav! Aileden, maldan mahrum kaldı.” Sonra başkasıyla evlenir. Baktı ki yine çocuğu olmadı demek ki mesele erkektendir, susar. Şimdi ise tüp bebek uygulamaları var. Bu tür yollar kullanılıyor...”(G14;E;77).

Şu da belirtilmelidir ki artan bilinç ve tıp alanındaki gelişmelerin farklı alternatifler sunması sebebiyle bu yöndeki ilişkiler, eskiye kıyasla daha anlayışlı bir zemine doğru kaymaktadır.

Mahallelerinin yeri geldiğinde kullandıkları atasözlerinden biri “Lı hellef me met” (doğuran, ölmez) sözüdür. “Doğuran, ölmez” sözü, konunun en başında değinilen, soy, asabiyet ve kabilenin korunması gerektiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte bu

¹⁸⁶ “İsim Kültürü ve Din” (Çelik, 2005) adlı çalışma, bu ve benzeri konularla ilgili kuşatıcı bilgiler sunmaktadır.

söz, dişil bir muhataptan ziyade müzekker bir muhatapla ilgili bir durumu ifade ederek ataerkillik vurgusu açısından da dikkate değerdir. Mahallemilerin bu sözü kullanma biçimi de hemen hemen bu yöndedir:

“Bu sözü kullanırız. Eskiden kız hakları kayıptı, biri öldüğünde ve oğlu yoksa kız, şer'an mal alırdı ve malı mülkü taksim olunur, dağılıp giderdi. Halbuki oğlu olsaydı, o mal mülk parçalanmayacak ve çocuk mal mülkün başında kalacaktır. Bu söz bu manaya geliyor... Eğer kişinin salih, anlayışlı, istikametleri düzgün çocukları varsa onun hakkında diyecekler ki: “Vala doğuran ölmedi, falanın çocuğu çok iyi biridir.” diyecekler. Amel defteri kapanmayacak gibi... Olumsuz anlamda kullanıldığını görmedim, daha çok bu söz olumlu istikametler için kullanılır ve erkeğe dönük olarak da veraset için kullanılır. Eskiden oğlan olduğu zaman amcaları ona hediyeler falan götürürdü; ama kız çocuk olduğunda, hediye götürme gereği hissetmezlerdi. Önemsemiyorlardı. Halbuki hayrın nereden geleceğini bilemezsin ki. Şark tarafında en haksızlık, en fazla eziyet, mahrumiyet, noksanlık, kuş bakışı bakılan kızlar ve kadınlardır. Haksızlıktır bu.” (G22;E;70).

Burada görüşmeci geçmişteki sosyo-kültürel anlam kodları üzerinden değerlendirmeler yapmaktadır. Özellikle “Doğuran, ölmez” sözünün, toprağa endeksli olan mal-mülkün dağılmaması yönünde yorumlanması dikkate değer bir durumdur. Nihayetinde “...erkeğe dönük olarak da veraset için kullanılır...” yaklaşımıyla, ölüm, mülkiyetsizliğe eşdeğer olarak anlamlandırılmaktadır. “Ölüm ve mülkiyet” ilişkisi ile ilgili bir söz daha vardır ki o da “il'meyyit moy-ték yihmil meyyit” (ölü olan, ölüyü taşıyamaz) sözüdür. Yani mal ve mülkten yoksun olan kişi ölen yakınının taziye sorumluluğunu yerine getirmede zorlanır ve hatta yerine getiremez, çünkü bu yoksunluk geride kalan için zaten ölümün bir diğer yüzüdür. Sıkıntıya düşen birinin zaten sıkıntıda olan akrabalarından yardım göremeyeceğini ifade etmek için de bu söz kullanılmaktadır.

Görüşmeden (G22;E;70) yansıyan ikinci anlam, salih evladın, ebeveyni vefat ettikten sonra onların amel defterine iyiliklerinin yazılmasına vesile olması ya da salih evlat sayesinde vefat eden ebeveynin hayırla yad edilmesi şeklinde açıklanmıştır. Görüşmeci bu sözle dini bilincini yansıtmakla birlikte geçmişten gelen erkeğin lehine cinsiyet ayrımının yapıldığı, kadın haklarının gözetilmemesi gibi bir takım uygulamalara da işaret etmektedir. Doğan erkek çocuğun amcalar tarafından hediyelerle karşılanmasına rağmen doğan kız çocuklarına dönük ilgisizlik bu duruma örnektir. Bununla birlikte görüşmecilerin çoğunluğu bu yöndeki geçmişte yaşanan olumsuzluklara eleştirilerde bulunmuşlar ve bu uygulamaları cahillik olarak yorumlamışlardır. Fakat şunun da belirtilmesi gerekir ki bir kültürün mensuplarının bilinç seviyesinde geçmişteki kültürel yapıyı eleştiriye tabi tutmaları onların uzun

geçmişten gelen uygulamalardan ve olayları anlamlandırma biçimlerinden hali oldukları anlamına gelmez. Başka bir ifade ile yeni bilinç, sosyo-kültürel etkileşim sürecinde kendine açılan alanlarda ifadeye imkan bulsa da geçmişten gelen kuşatıcı kültür, etkisini hâla sürdürecektir. Bu noktada bilincin kültürden daha hızlı bir şekilde değiştiği söylenebilir. Nitekim çalışmalar sırasında geçmişe dönük eleştirel bilince sahip olup da kültürel refleksi sergileyenlere de rastlanılmıştır.

Mahallemiler, cinsiyeti ne olursa olsun ilk doğan çocuk için “bıkîr”¹⁸⁷ ifadesini kullanmaktadırlar. Bununla birlikte bu kullanım, daha çok ilk doğan kız çocuğuna nispet edilmektedir. İlk doğan kız çocuğu olunca bu söz ile bu doğum pekiştirilir. İlk doğan kişi şayet vefat etmişse sonradan doğan kişi artık bıkîr niteliğine sahip değildir; bıkîr olan ilk doğan kişidir.

“Bıkîr” ile ilgili olarak Mahallemiler, “Çeğ lisêr bint bıkîr, yukulûn ya Rabbi Hamd û Şıkır” (Kız-çocuğu- bıkîr olunca derler ki: “Ya Rabbi sana Hamd ve Şükürler olsun!”) ifadesini kullanmaktadırlar. Bu kullanım, ilk doğan çocuk için olup kız çocuklarını reddetmenin aksine yaratana şükür ile durumu kabullenmeyi ifade etmektedir ki İslam’ın etkisini ve dini bilinci yansıtmaktadır.

Bıkîr olan çocuğun göbek bağı, çocuğu olmayanlara şifa kaynağı olarak da saklanır. Bunun dışında Bıkîr olmak, kendine has “ocak”ın (tılsım) varlığına da sebeptir. Bu ve benzeri hususlar halk inançları konusunda ilerde ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmektedir.

Doğan çocuğun cinsiyeti hem içinde bulunulan duruma hem de geleceğe dönük bir takım beklentilere bağlı olarak önemsenmekte ve yorumlanmaktadır. Bu yorumlama biçimi geçmişten günümüze kadar gelen sosyo-kültürel anlam kodlarından etkilendiği gibi gelecekle ilgi bazı beklentilere de işaret etmektedir. Nitekim bu durum görüşmelere şöyle yansımıştır:

“Benim kayınçomun 8 kız çocuğu oldu. Her seferinde nine ve dede ağlıyordu. Malım mülküm gidecek, parçalanacak diye sızlanıyordu. Onu uyardım. Dedim ki: “Sen ne kadar ağlarsan, razı olmazsan hep sana kız gelecek. Tövbe et, razı ol.” dedim. Ertesi sene ikiz kız çocukları oldu. “Keşke!” dedi; “Kalpten tövbe etseydim.” dedi. “Heme olsun! Allah’ın vergisidir.” dedi. “Başımın üzerinde yerleri var.”

¹⁸⁷ Sözlükte bu kelime “ilk doğan”, “büyük olan”, “ilk doğan çocuk”, “yeni”, “ilk”, “daha öncesi olmayan”, “bakire”, “bakir”, “el değmemiş” anlamlarına gelmektedir. Aynı kökten olan “bekr” kelimesi de “genç deve” anlamına gelmektedir. Bu kelimeler, “Arapçada "bir işi erken yapmak, erken gelmek, acele etmek, öne geçmek" gibi manalara gelen "bkr" kökünden türemiştir. Bu manalara bağlı olarak her şeyin ilk ve orijinal olanına, cinsi açıdan asli durumunu koruyan, yani evlenmemiş bulunan kadın veya erkeğe bkr denilmiştir. Arapçada bu sonuncu anlamı ifade etmek üzere bekaret şeklinde bir köke de rastlanmaktadır.” Geniş bilgi için bkz. (Çeker, 1992, 151).

dedi. Ertesi sefer bir oğlan çocuğu oldu. İsmi Muhammed koydular. Adam şarkı söylemeye başladı: “Vay Çanakkaleeee... Vay Geliboluuu... Allah’ın vergisidir kardeşim...” (G14;E;77).

“... Erkek evladı olmayınca biraz üzüntü oluyor tabi ki. Yav erkeğin varis olması işi etkiliyor. Erkek veraseti temsil ediyor; hem mal-mülk olarak hem de soy olarak. Kızda ise öyle bir durum yoktur. O evlenince yabancıya gidecektir. Bu nedenle de erkek evlat, daha fazla sevinmeye sebep olur. Soy olarak da mesela; kız evlendiği zaman soy ismini erkeğin üzerine çeviriyor. Sabit olan, defterde kayıtlı bulunan her zaman için erkek oluyor...” (G15;E;50).

“Bazı kadınlar da erkek çocuğa sahip olduklarında “Ben bir erkek çocuk doğurdum.” diye onurlanırlar. Halbuki bu, Allah vergisidir.” (G16;E;52).

“Erkek çocuğunu daha çok severlerdi. Kız evlat da bundan dolayı biraz ezilir, kırgın ve mahcup kalırdı... Eskiden erkek evladı olmayıp da kızları olanların öldükten sonra malı mülkü verasetle gidiyordu. Ölen kişinin yeğeni, kardeşi, kardeşinin çocuğu vb. karısına altıda bir falandır. Kıza az kalıyordu. Yani şeriatı göre ha! Yoksa gelenek göreneklere kızlara hisse verilmiyor; kendine yediremiyor adam...” (G22;E;70).

Soyun erkek evlat üzerinden devam edeceğinin vurgulandığı bu görüşmelerde en bariz şekilde öne çıkan hususun veraset kaygısıyla erkek çocuğun tercih edilmesidir. Veraset, hem soyun hem de mal-mülkün devamı olarak; ama daha çok mülkiyet olarak belirtilmiştir. Mülkiyet konusunda mülkün dağılıp yok olmaması; soy itibarıyla da ilgili soyun ya da ismin devam etmesi göz önünde bulundurulmaktadır. Bunların dışında hem aile içi yardım, iş yardımı ve dış tehditlere karşı korunma gibi sosyal yaşamın dışı dönük zorluklarıyla baş edebilmek hem yaşlılık sürecinde sığınacak birilerinin olması sebebiyle erkek çocuk tercih edilmektedir:

“(…)Erkeği istemesinin miras dışındaki sebepleri; çocuk onunla çalışacak, onunla dövüşecek, onu koruyacak, soyumuzu devam ettirecek...(…)Bu durum Türkler arasında eşittir, payda pile eşittir. Ama bizim buralarda kıza mirastan herhangi bir pay verilmez. Çok çok eğer babası tarafından kimsesi yoksa mirastan pay alır. Kürtlerde de böyledir. Bu bölgelerin hemen hemen tamamı böyledir. Fakat şeriatı göre, iki kız bir kişi gibidir...” (G18;E;78).

“Allah, kimseyi sırtsız bırakmasın. Yani ihtiyaçlarındaki gidip sığınacakları bir evleri vardır, sırtlarını dayayacakları bir yerleri vardır. Erkek çocuk olduğunda babasının izi silinmemiş olur, kardeşlerine ve anne-babasına destek çıkabilir. Biri ayağına vursa ne dersin? “Ah!” dersin, yani ah (ahi)-kardeş dersin. Birinin ayağına vuruyorlarmış, “ah sırtım” deyip durmuş. Nedenini sorduklarında adam demiş ki “yav şimdi bana arka çıkacak bir kardeşim olsaydı bana bunu yapamazdınız” demiş...” (G5;K;80).

Yaşlılık sürecinde sığınabilecek kişi olarak düşünülen erkek çocuğun tercih edilmesi ön plana çıkmaktadır. Bu hususta “Kız evlat ise elaleme gidicidir, gidecektir. Oğlan evlat anne babasına bakacaktır, fakat kız evlat bakmak istese bile belki de kızın gittiği çevre buna izin vermeyecektir.” yaklaşımı hakimdir. Görüşme ve gözlemlerimiz sırasında evli ve kız çocukları olanlara her fırsatta yaşlıların “Allah sana bir erkek evladı nasip etsin!” diye dua ettiklerine sık sık şahit olduk. Görüşmecilerimiz bu duanın soyun

devamı ve daha çok yaşlılıkta kendisine destek olma beklentisiyle yapıldığını belirtmişlerdir.

“Soy”un devamı ve “destek” vazgeçilmez iki beklenti olarak ön plandadır. “Destek” olgusu, geçmişin sosyo-kültürel yaşamı içinde mal-mülk intikaline işaret ederken günümüzde daha çok yaşlılık sürecine işaret etmektedir. Bu noktada şunu söyleyebiliriz ki erkek evladın tercihi kabile/akraba merkezli sosyo-kültürel yaşam biçiminden çekirdek aileye doğru kendini gösteren değişim sürecinden etkilenerek mevcut koşullara ve sahip olunan bilince göre yeniden yorumlanmaktadır. Nitekim görüşmelerde kız çocuklarının aslında sanıldığığının aksine, ebeveyne karşı, erkek çocuklardan daha koruyucu ve daha şefkatli olduğu da ifade edilmektedir. Bu durum genel anlamda yeni bir bilincin varlığına da işaret etmektedir ki bu noktada gelin veren ebeveynin yaşlılık sürecinde kız tarafından desteklenmesi hem damadın onayı ve bilincin hem de kızın göstereceği şefkat ve bilincin göstergesidir. Bahsedilen bilince dönük değişim, akrabalık bağları, toplumsal beklenti ve baskılar, veraset gibi olgular hesaba katıldığında, sadece tarafların onayıyla ilgili bir durum değil aynı zamanda sosyo-kültürel dinamiklerin değişimiyle de ilgilidir.

Kız çocukları aleyhine cinsiyet ayrımının yapılmaması gerektiği ile ilgili dini bilinç de ön plana çıkmaktadır:

“Benim gözümde kız da erkek de birdir. Bazıları vardır ki erkeğin kızdan daha iyi, üstün olduğunu düşünür; ama bu tür düşüncelerin hepsi hurafedir, cahillikten, delalet dönemlerinden kalmadır... Şeriata bakarsan, kadınlar hakkında, Allah, iki büyük sure indirdi. Birisi Nisa suresidir. Rabbani bir nimettir. Ama maalesef bizdeki kafa mirasın kalsın diye erkek çocuğu ön plana çıkarıyor. Kız daha “henun”dur (merhametli-şefkatlidir)... Allah Nisa suresini indirdi, “rical suresi” indirmedir. Kız evlat önemlidir... (...)Yav, erkek evlat da iyidir. Kur’an’da Allah’a şöyle dua edilir: “Allah’ım! Bize terketmeyeceğimiz bir din, tükenmeyen bir nimet ve soyu ebediyete kadar devam edecek bir evlat ver.” Aşiret kuralına göre soyu devam ettiren erkektir, kadın değildir... Allah aynı zamanda şunu da buyurur: “Kiminize kız evlat, kiminize erkek evlat, kiminize her ikisi, kiminize ise hiç biri...” Allah’ın emri vardır bir de ilmi vardır. Allah’ın emri ise yapacak bir şey yok...” (G8;E;72).

“(...)Mesela; annem-babam, kız-erkek evlatları arasında ayırım yapıyorlar. Ayırım yapmasalar mirastan bize bir sürü şey düşerdi. Güya dindar olarak geçiniyorlar, ama maalesef ayırım yapıyorlar... Kız olsun erkek olsun her çocuk rızkıyla gelir. ”(G9;K;49).

Görüşmelerde geçen “şeriata göre” ifadesiyle veya bazı sure ve ayetlerin konu edilmesiyle dini bilinç ortaya konmaktadır. Bununla birlikte dini bilinç; “*Halbuki bu, Allah vergisidir.*”; “*Güya dindar olarak geçiniyorlar, ama maalesef ayırım yapıyorlar. Kız olsun erkek olsun her çocuk rızkıyla gelir.*”; “*Hurafedir, cahillikten, delalet dönemlerinden kalmadır...*”; “*Allah’ın emridir.*”; “*Hayırlı evladın kim olacağını ancak*

Allah, bilir.” gibi ifadelerle de kendini göstermektedir. Bu noktada şu da söylenmelidir ki görüşmeciler dini bilincin eskiye kıyasla çok daha yüksek olduğunu sıklıkla vurgulamaktadırlar. Öyle ki eski kalıp ve tutumların değerlendirilmesinde din, en önemli referans unsurlarından biridir.

Doğum ve cinsiyet çerçevesinde belirtildiği gibi erkek ve kız çocuk algısı, konunun bütünlüğü açısından önemlidir. Bununla ilgili görüşmelerde sıkça duyulan ve insan ömrünün her aşamasına dönük kız veya kadınlar için kullanılan yaygın bir söz vardır: “İl’bint/il’mara, maksorayê” (kız/kadın, kırıktır-kırılğandır). Bu söz, kız ve kadının¹⁸⁸ yapısını ifade etmek için ve bazı sosyal olaylar karşısında muhatapları ya da durumu değerlendirmede referans olarak kullanılmaktadır. Kız cinsiyeti algısı üzerinden yapılan görüşmelerde çoğu kez bu söz, kullanılmıştır. Yapılan örnek görüşmeler aşağıdaki gibidir:

“Kadın erkek gibi değildir ki oğlum! Erkek hiçbir şeyden çekinmez, kadın ise utangaçtır. Kadınlar bir arada iken birbirlerinden çekinmezler... Fakat kadın kırılğandır (İl’bint/il’mara, maksorayê), eğer olumsuz bir kaderle uğraşırsa ne yapacak? Aciz kalacaktır. Kadın kıyamete kadar bu özelliği taşır. Kocasına bakmazsa elinden bir şey gelmez. Kocasına eziyet ederse hali harap olur. Hele eğer babasının tarafı da kadına bakmazsa işi çok çetindir. Erkek ise kendi hakkından gelir...”(G5;K;80).

“...Kız çocuğu, benim dolaşıp buraya geldiğim gibi çıkıp dolaşamaz, kızı istediğin yere gönderemezsin. Kadın kısmı “kırıktır-kırılğandır”. Kız veya kadın istediği gibi dolaşamaz, bir yere göndermeye kalksan aklın onlarda kalır; ama erkek çocuğunu göndersen öyle bir sorun yaşamazsın... Kız evlat, erkek gibi değildir. Kız kaba ve Türkçe bir ifadeyle “kara bir leke gibidir”: Erkeğin yapacağı bir olumsuzluk az çok unutulur, unutulmazsa bile her seferinde erkeğin yüzüne çarpılmaz. Kız da ise bir olumsuzluk olduğunda, yarın bir gün evlenir ve herhangi bir durumda da o olumsuzluk sürekli onun yüzüne çarpılır; annen şöyle yapmıştı, kızın öyle yapmıştı, gibi. Onunla ezilir, ezdirilir. Böyle bir şey erkeğin yüzüne çarpıldığında işler direk kan davasına kadar gider...”(G15;E;50).

“Kız çocuğu “kırıktır-kırılğandır”. Nasıl? Hayâsı daha fazladır. Erkek çocukta ise serbestlik ve rahatlık daha fazladır. Bu nedenle bu konuda kız çocuğuna daha fazla dikkat etmen gerekir...” (G8;E;72).

Görüşmelerden ve genel gözlemlerimizden hareketle her şeyden önce şunu ifade etmeliyiz ki kadın ve erkek tabiatının birbirinden farklı olduğu ve bunun da değişmeyeceği her iki cinsiyet tarafından da kabul edilmektedir. Bu noktada, birinci görüşmede (G5;K;80) olduğu gibi kadının erkeğe kıyasla daha savunmasız olduğu vurgulanmaktadır. Bu savunmasızlığın en tehditkar alanı da evlendikten sonraki süreçtir. Çünkü gelin, gittiği ailede karşılaşacağı haksızlıklarla baş başadır. Neyle,

¹⁸⁸ Bu konu çerçevesinde yapılan değerlendirmelerde “kadın” ifadesi, “kız” çocuğu ile birlikte her ikisi için de kullanılmaktadır.

kimlerle karşılaşacağı onun bahtına bağlıdır¹⁸⁹. Bu nedenle “kadın, kırıktır, kırılığandır.” Buna karşın erkek, kendisini savunabilecek bir yapıya ve çevreye sahiptir.

Kadının savunmasızlığı, üçüncü görüşmecinin (G8;E;72) de dile getirdiği gibi hem sosyal yaşamda daha dar bir hareket alanına sahip olmasından hem de yaşanabilecek herhangi bir olumsuz tecrübeye karşı korunmasızlığından ileri gelmektedir ki böyle bir tecrübe kadının tüm hayatı boyunca peşinden gelecektir.

Görüşmelere yansıyan kadının bir diğer özelliği de erkeğe kıyasla daha fazla utanma duygusuna sahip olmasıdır. Bu noktada kadının utanma özelliği yok edilmemeli ve ona göre de dikkatli olunmalı, tedbir alınmalıdır. Aksi takdirde kadın kırılır ve bir daha toparlanamaz. Bu durum başka bir görüşmede “... Kız çocuğu kırılığandır, yani savunmasızdır. Kız çocuğu evde misafir gibidir. Onu büyütürken ahlakına, namazına dikkat etmeli, bunları öğretmelisin. Nereye gidip geldiğine dikkat etmelisin.” (G7;E;56) ifadeleriyle doğrudan belirtilmektedir. Başka bir ifadeyle, kızın bu özelliği ona yönelik davranışları da daha hassas kılmaktadır ki bu hassasiyet kızın daha ihtimamla ve hassasiyetle büyütülmesine de sebep olmaktadır.

Yapılan bu değerlendirmelere ek olarak kadının özelliği ve onun sosyal konumu ile ilgili, “İl-bint keme'l-izyârayê” (Kız, ziyaret -yeri- gibidir) sözü de sıkça kullanılmaktadır. Bu söz, bazı görüşmelerde bir önceki söz ile birlikte kullanılmış ve değerlendirilmiştir. Bununla ilgili örnek görüşme şöyledir:

“Kimse onu incitmesin, arkasından konuşmasın. Neden? Çünkü kız, ziyaret -yeri- gibidir. Bugün, mesela, gidip filanın kızını isteyeceksin. Dili uzun biri, “Yok efendim, o edepsizdir, kısa giyinir, onu isteme.” deyip onun hakkında noksanlık gösteriyorsa, bir ayıbını gösteriyorsa o kişi, dünyada da ahirette de böyle konuştuğundan dolayı azap görecektir. Kim ki konuşursa fark etmez. Erkek konuşsun, kız konuşsun fark etmez. Kız çocuğu “kırık-kırılığandır” bir yapıda olduğu için, hassas bir yapıda olduğu için, şark tarafında çok utangaç ve edepli olduğu için, “Onun hakkında öyle konuşma yoksa seni çarpar.” anlamında böyle söylerler. Ya rüyanda görürsün ya da senin hakkında bir bedduası tutar. Bu böyledir ha! Bir hata varsa anne-babasındadır. Kız, ziyaret -yeri- gibidir, arkasından kötü bir şey konuşma. Eğer kız, iyi biri değilse bile soranlara, “Bilmiyorum.” dersin. Belki kız cahildir, anlamaz; ama sonradan düzelir. Eğer kötü bir şey söylersem, durduk yere, o söz dışarıda yayılır ve onun kısmetinin kesilmesine mani olurum.” (G14;E;77).

Bu görüşmede görüldüğü gibi kadının konumu değerlendirilirken birinci söz (kız/kadın, kırıktır-kırılığandır) ile ikinci söz (kız, ziyaret -yeri- gibidir) aynı konuya odaklanmaktadır. Açıklamalarda yer alan kadının savunmasızlığının aksine burada, ziyaret olgusu üzerinden adeta kadının savunma alanına işaret edilmektedir. Başka bir

¹⁸⁹ Evliliklerde adayların evlilikten önceye kıyasla evlendikten sonra değişebileceği, evliliğin insanları değiştirdiği ve bu noktada işin artık “kısmet işi” olduğu vurgulanır.

ifade ile sosyal yaşamda savunmasız olan kadın, aslında, çok daha kuşatıcı bir alanda savunma altındadır. Bu noktada kadın, mazlum durumdadır ve açıklamalarda da ifade edildiği gibi haksızlık, engel ve iftira karşısında kadının “bedduası tutabilir”, haksızlık eden kişi “dünyada ve ahirette gazaba uğrar”. Bahsedilen bu olgu, sosyal etkileşimlerde, özellikle henüz evlenmemiş kızlara dönük olarak sıkı bir şekilde dikkate alınmaktadır.

Görüşmede dikkati çeken bir diğer husus da kızın herhangi bir hatası durumunda kendisinden çok anne babasının sorumlu olduğu ve sorumlu tutulduğudur. Bu sorumluluk süresi kızın evlilik anına kadar devam eder. Öyle ki kız, gelin gideceği zaman “artık senin ailen onlardır” nasihatlerine muhatap olur. Evlendikten sonra da herhangi bir anlaşmazlık durumunda kızın geri dönüşü; boşanması değil de küserek baba evine gelmesi, ailesi tarafından kabul görülmez. Bu yöndeki katılık günümüz itibarıyla azalmış durumdadır. Bununla birlikte, sosyo-kültürel değişim hesaba katıldığında, kadının dışa dönük savunmasızlığı ile ilgili yukarıda belirtilen hususların günümüz itibarıyla azaldığını söylemek de mümkündür. Nihayetinde bireyselleşmenin, okur-yazarlığın ve iş dünyasına katılım oranının artması, nüfus hareketliliğinin ve geniş çapta kullanılan kitle iletişim araçlarının etkisi gibi süreçler geçmiş konumlanma biçimlerinin de değişimini beraberinde getirmektedir ve bu değişim, aslında, Mahallemilerle sınırlı olmayıp genel bir toplum ağını etkisi altına almaktadır.

Konuyla ilgili değişimi en iyi örnekleyen, eskiden sıkça kullanılan, fakat günümüzde hemen hemen kullanılmaz hale gelen şu sözdür: “Li fi-lû üm, fi-lû sim” (annesi olanın ağzı da vardır). Kıza nispet edilen bu sözle ilgili örnek görüşme şu şekildedir:

“Bu sözü eskiden biz de kullanırdık. Şimdi pek kullanmayız. Yani annesi olan, kızına nasihatlerde bulunur, ona konuşmasını, konuşulacak konuları öğretirdi. Kendini savunabilir, kendini yetiştirebilirdi. Eğer annesi olmazsa bu konularda eksik kalacak, terbiyesi eksik kalacak, konuşamayacak, cevap veremeyecek; utangaç yetişir. Annesi varsa ona terbiyeyi, konuşmayı öğretir.” (G5;K;80).

Kız çocuğunun babasının ve özellikle annesinin aurasında büyüdüğünü ifade eden bu görüşme, kızın asli sosyalizasyonunu da anne merkezli olarak değerlendirmektedir. Geçmiş sosyo-kültürel yaşamda kızın söz hakkını, kızın çevreyle olan etkileşim biçimlerini ve savunmalarını anne üstlenmekteydi. Günümüzde ise bu sözün karşılık bulabildiği alanlar azalmaktadır. Başka bir ifadeyle, yukarıda bahsedilen değişim vurgusuna örnek olarak, geçmişe kıyasla günümüzde kız çocuklarının anne

baba varlığına rağmen, kendi adına konuşabilecek bir sosyo-kültürel konumda oldukları söylenebilir. Bu yöndeki değişimi açıklayan diğer örnek görüşmeler şöyledir:

“...Kız, erkek gibi bazı işlere güç yetiremez. Gerçi bazı kadınlar bu konularda erkeklerden daha güçlü ve iyiler. Eskiden kız evladı ya da kadını oraya buraya gönderirken ödümüz kopardı; ama şimdi kimsenin bir şeyden korktuğu yok. Şimdi erkeklerle beraber her tarafları görünür bir şekilde oturup kalkarlar. Televizyona baktığın zaman zaten nelerin olup bittiğini anlarsın.”(G34;K;78).

“...Eskiden kayınpedere karşı babadan daha fazla utanma sergilenirdi. Ta çocuklarımız olana kadar kayınpederiyle aynı sofrada oturmadı o da biraz yana dönerek yemek yedi. Şimdi ise kızlar daha evlenmeden önce bile çıt çıt çekirdek çitlerler. Allah, öğreten kişinin anne-babasına rahmet etsin ve Allah, ilmi tutabilenin (ilmi öğrenen ve onunla amel edebilenin)de anne-babasına rahmet etsin...”(G14;E;77).

Konu çerçevesinde değişime verilebilecek örneklerden bir diğeri de şudur: Geçmişte “Kaynanan nasıl biridir? Sana karşı iyi davranıyor mu?” şeklinde hal hatır sorulurken günümüzde daha çok kaynanaya dönük “Gelinin sana karşı nasıl davranıyor?” gibi sorular ön plana çıkmaktadır. Değişime dönük diğer bir örnek de doğan çocuğa isim verme hassasiyetidir ki önceden isimleri ailenin büyüğü ya da büyüklerden biri verirdi. Bu durumun değişimiyle ilgili en iyi ifade şöyledir: “Bizim çocuklarımızın isimlerini babam verdi, biz öyle şeylere çekinirdik.(...) Şimdi yok canım! Artık bize bırakırlar mı bu işi. Ben sana dedim ya artık yol değişti, tren değişti, diye.” Günümüz itibarıyla de isimlerde yine aile büyüğünün rızası hesaba katılmakla birlikte isim, daha çok bizzat çocuğun enne-babası tarafından tercih edilmektedir.

Sosyo-kültürel değişim bağlamında cinsiyete dönük örnek görüşmelerden biri şöyledir:

“(...)Şimdiki zaman daha güzeldir. Çünkü ne istersen var. Eskideeeen boş sebeplerden kadınlar, hanımlar dövülürdü, kadınlar çok yıpratılırdı. Şimdi ise kadına el kaldırmaya kim cesaret edebilir? “Aşkım! Hayatım!” var. Eskiden bir yılımız mercimek ve buğday kazanacağız diye geçerdi, şimdi ise bir çuval alıyorsun her birinden sana yetebiliyor. Zaman nasıl olsun da eskisi gibi olsun? Şimdi ki zaman daha kolay ve daha güzeldir... Bugün maaşsız kimse kalmadı ki.”(G8;E;72).

Bu görüşmede kadın cinsiyeti lehine söz konusu olan değişim, genel anlamdaki sosyo-kültürel değişim ile birlikte değerlendirilmektedir. Bazı görüşmecilerimiz de bu değişimi “Yavaş yavaş bazı şeyler düzeliyor, artık hak hukuk öğreniliyor.” ifadeleriyle belirtmiştir. Cinsiyete dönük sosyo-kültürel değişime verilebilecek örneklerden biri de “soy”un devamı ve yaşlılıkta “destek” olarak erkek çocuktan beklentilerin, “destek”le ilgili olarak tersi yönde yorumlanmasıdır. Aşağıdaki görüşmeler bu değişimle ilgili olarak verilmiştir.

“...Yalnız sana şunu söyleyeyim ki eskiye nazaran şimdi, kız evlat erkekten daha iyidir. Çünkü gördüğüm kadarıyla kız evlat, erkek evlada nazaran anne-babasına daha şefkatli daha merhametlidir. Anne-baba yaşlandığında erkeğe nazaran daha iyi bakacak. Erkek ise eşinden dolayı anne-babasına bakamayacak. Erkek evlendikten sonra eşine pek de söz geçiremeyecektir; hele eğer helal süt emmemişse iş kötü olacaktır. Fakat kız, kocasıyla da geçinebilir, anne-babasına da bakabilir.” (G10;E;37).

“...Kız daha “henun”dur (merhametli-şefkatli)... Bak mesela; bizim kızlar eve geldiğinde annelerinin etrafını temizleyip pas parlak ederler. Oğlanlar geldiğinde yer, içer, ortalığı dağıtırlar. Hangisi daha hayırlıdır?..” (G8;E;72).

“Bana göre, doğrusunu söylemek gerekirse, günümüzde kız çocuğu erkek çocuğundan daha fazla sevilir oldu. Çünkü kız çocuğu erkekten daha fazla şefkatlidir, merhametlidir (henune). Günümüzde erkek evlat, ya tinerci olacak ya kumarcı olacak. İnternet belası aldı başını gidiyor. Bir kızı internet kafelerin önünde göremezsin. Bugün itibarıyla erkek çocukta pek bir hayır kalmadı gibi. Eskiden çocuk anne babasıyla çalışırdı, çünkü işin tamamı köy içinde idi. Ya hayvanlara çobanlık yapıp onları güdecek ya da gidip ekinlerini (zêd) toplayacak.” (G15;E;50).

Bu görüşmelerde yaşlılıkta “destek” konusunda kızın erkeğe nazaran günümüzde anne-babaya daha şefkatli ve merhametli olduğu vurgulanmıştır. Bundan dolayı da kızın ileride anne-babasına daha fazla dikkat edeceği ve onlara ilgi göstereceği ifade edilmektedir. Bu yönüyle kız çocuğu tercih edilir bir konuma gelmektedir. Sosyo-kültürel değişimin yönü ve derecesi hakkında ipuçları veren bu yöndeki değerlendirmeler, değişim sürecinde kültürel unsurların yeniden yorumlandığını göstermektedir. Yeniden yorumlama örneklerinden biri de sünnet ve kirvelik olgusudur.

3.1.3.1.2. Sünnet ve Kirvelik

Daha önce de değinildiği gibi Arap kabile yapısındaki en temel bağ, soy birliğidir. Akrabalık ve akrabalık ilişkileri de bu çerçevede önemli bir yer işgal etmektedir. Öyle ki kabile merkezli yapı, aynı zamanda doğum ve cinsiyet olgularını da anlamlandırmakta ve bu yöndeki algı ve ilişkilere yön vermektedir. Bununla birlikte sosyo-kültürel değişim süreci kültürel unsurların yeniden yorumlanmasını da beraberinde getirmektedir. Eski kabile ilişkilerinin zayıflaması, akrabalık bağlarının, “a’yal” ve hatta çekirdek aile gibi daha dar bir alana çekilmesi, tüp bebek imkanlarının tercih edilebiliyor olması gibi sosyo-kültürel süreçler, ister istemez geçmişten gelen kültürel anlam kodlarının yeniden yorumlanmasına da sebep olmaktadır. Bir önceki konuda belirtilen kız çocuklarının “henun” (şefkatli/merhametli) özelliğiyle ön plana çıkması da bunun örneklerinden biridir. Kuşkusuz bu değişim, farklı alanlarda ve farklı derecelerde olsa da kültürün tüm unsurlarını etkileyen bir süreçtir. Çocukların sünneti

çerçevesinde oluşan ve akrabalık ilişkilerine yön veren kirvelik olgusu da bu unsurlardan biridir.

Sünnet, İslam öncesi çok eski devirlere uzanan bir uygulamadır¹⁹⁰. Sünnet, Arapçada erkekler için "*hitân*", kadınlar için "*hafz*"(hafz) kelimeleri ile ifade edilmektedir (Wensinck, 1987, 543). Mahallemiler, Araplar arasında "*hitân*"¹⁹¹ diye bilinen sünnet uygulamasına "*tathîr*"¹⁹² demektedirler. Sözlükte "*Tathîr*", "temizleme", "arıtma", "dezenfekte etme", "bağırsakları temizleme" ve "sünnet" anlamlarına gelmektedir (İbn Manzur, 1999, VIII/211–212). Nitekim Hamidullah'a (1966:I, 291) göre İslam öncesi Arabistan'da sünnet, bir hijyen tedbiri olarak düşünülmüş ve hem temizlik hem de güzellik operasyonu olarak kabul edilmiştir. Bu özelliğinden dolayı sünnet için "*taharet*"¹⁹³ kelimesi de kullanılmaktaydı. Wensinck (1987, 544) de Mekke'de "*hitan*" uygulamasına "*tahar*" ismi verildiğini nakletmektedir.

Mahallemiler, erkek çocuklarını, belli bir yaş sınırına bağlı kalmamakla birlikte genellikle yedi yaşından önce sünnet ettirirler. Söğütlü (Kinderip) köyünde yaşayanlar, geçmiş dönemlerde çocuklarını Tillo'dan gelen bir sünnetçiye (mtahhır/mutahhir)¹⁹⁴ sünnet ettirirlerken şimdi bu uygulama daha çok hastanelerde yapılmaktadır. Geçmiş dönemlerde sünnetçinin köye gelişine bağlı olarak isteyenlerin çocukları sünnet edilirdi. Sünnetçinin köye gelişi doğal akışında seyretmekle birlikte zaten her gelişinde bir sonraki seferde kimin sünnete uygun olacağı belirlenir ve zaman planlaması da ona göre yapılırdı. Konuyla ilgili örnek görüşmeler aşağıdaki gibidir:

"Eskiden sünnetçiler çok yaygındı. Bizim sünnetçilerimiz genellikle Tillo'dan idi. Eee! Doktor çıktı. Şimdi herkes sünnet için çocuğunu doktora götürür oldu." (G11;E;63).

"Beni sünnet ettiklerinde yedi gün yedi gece bayram yapmışlardı, 56–59 yıllarında. Mevlid yapmışlardı. Bana hediye olarak, "sıkkar 'elo'"¹⁹⁵ ve çizme almışlardı... Şimdi eskisi gibi değil artık. Artık iş doktorlara kaldı.(...) O zamanlarda köyün sünnetçisi Ali Tillo idi." (G25;E;87).

"... Sünnetten sonra sadaka dağıtılırdı. Kirve, sünnetçinin ücretini öderdi, çocuğun sahibi de kirveye takım elbise alırdı. Sadaka yemeği yapılır ve çocuklara

¹⁹⁰ Hz. Peygamber zamanında da Araplar ve Yahudiler sünnet oluyorlardı. Hristiyanlar ise sünnet olanlar ve olmayanlar diye iki gruptan oluşmaktaydı (Ateş, 2014, 241). İslamiyet'in ise bu uygulamayı devam ettirdiği bilinmektedir.

¹⁹¹ "H-T-N" köküne bağlı bazı kelimeler, "kayınpeder", "damat", "gelin" ya da "evlenme keyfiyeti"ni ifade etmektedir ve Wensinck'e göre bunlar Sami diline ait kullanımlardır. (Wensinck, 1987, 543).

¹⁹² Buraya yerel dildeki kullanım biçimi yansıtılmıştır.

¹⁹³ İslam öncesi devirde kullanılan "hanif" kelimesi, "sünnet olan kimse" anlamında da kullanılmaktaydı (Ateş, 2014, 235).

¹⁹⁴ "Mtahhır" ifadesi yerel dildeki kullanım şeklidir. Sözlükteki ifadesi ise "Mutahhir"dir.

¹⁹⁵ Eskiden köyden Midyat ilçesine gidenlerin aileyi sevindirmek için beraberlerinde getirdikleri küçük, yuvarlak halkalı meşhur bir şeker çeşididir.

yedirilirdi. Yufka ekmeğe et sarılır ve bulgur pilavı yedirilir çocuklara. Şimdi ise sadaka, kadınlara verilir¹⁹⁶ oldu.” (G19;K;70).

Sünnette eğlenceye yer veren özel bir merasim yapmak Mahallemilerde ailelere göre değişmektedir. Ailenin maddi durumu iyiyse mevlid (mûlid)¹⁹⁷ yemeği verilir; maddi durumu daha düşük olanlar, “sadaka” (sedekê) yemeği pişirir ve bu yolla ailenin sevinci paylaşıldı. Mevlid ve sadaka yemekleri sadece sünnet süreciyle ilgili olmayıp düğün, kaza ve belaların defî ve ölüm gibi zamanlarda da söz konusu olmaktadır. Günümüzde bazı aileler, sünnet merasimlerini, sünnet düğünü veya sünnet kıyafeti gibi daha çok modern formlarla yapmaktadırlar. Sünnet düğününe davet edilenler de hediyelerini sunmaktadırlar. Genel anlamda şu söylenebilir ki bu süreçte “mevlid” ya da “sadaka” yemeğini kendi akraba çevresi içinde uygulamak yeterli görülmektedir. Bununla birlikte ailenin inisiyatifinde olmak üzere bu uygulamaların hiç biri de zorunlu olarak karşılanmamaktadır.

Mahallemilerde sünnet merkezli olarak ortaya çıkan kkrumlardan biri de “kirvelik”tir. Sünnet ve kirvelik işlevsel olarak birbiriyle ilgili süreçler olup burada daha çok kirvelik olgusu üzerinde durulmaktadır. Kirvelik¹⁹⁸ olgusu kabile yapılanması ve akrabalık ilişkileri bağlamında önemli bir yer işgal etmektedir. Kirve, sünnet ritüelinde çocuğu kucığına alarak onu korkmaması için teskin eden ve sünnet masraflarını üstlenen kişidir. Kirve olan kimse ile çocuğun ailesi arasında itibari olarak bir akrabalık bağı kurulur ve böylece çocuğun akrabaları artık ona kirve diye seslenirler.

Mahallemilerde kirveye, “kiriv”¹⁹⁹ denilmektedir. Görüşmelerde geçmişe kıyasla günümüzde kirveliliğin nasıl algılandığı ve uygulama derecesi sorgulanmıştır. Bununla ilgili olarak; “Kirvelik ne anlama gelir?” “Kirve seçiminde en çok neye dikkat edilir?” “Kirvelerin karşılıklı sorumlulukları nelerdir?” “Kirvelik teklifi yapılırsa kabul eder misiniz? Neden?” gibi sorular sorulmuştur. İlgili görüşmelerden biri şöyledir:

“Yav şimdi bizim bir kirvemiz var. Aslında önceden birbirimizi tanımıyorduk. Olay şöyle olmuştu. Ninem-dedemler zamanında, şu anda kirvemiz olan kişi, koyun ticareti yapardı ve sürüsü vardı. Bizim amcazadenin bir koyunu da yanlışlıkla bunun sürüsüne katılmıştı ve olacak bu ya ilk satılan da o oldu hem de Gelinkaya

¹⁹⁶ Bu ifade anne gözetiminde gezmek zorunda kalan çocukların durumuna işaret etmektedir. Günümüze kıyasla geçmişte çocuklar çok rahat bir şekilde köy ortamında gezebiliyorlardı.

¹⁹⁷ Mahallemi lehçesindeki kullanım biçimi bu şekildedir.

¹⁹⁸ Kelime muhtemelen Farsça kanalıyla Türkçeye geçmiştir. Kirvelik en eski Türk geleneklerinden biridir. Kirvelik, Dağıstan'dan Adana'ya, Tebriz'den Sivas'ın doğusuna, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'ya kadar yayılmıştır (Nutku, 2002, 68).

¹⁹⁹ Kirve telaffuzu Türkiye'de yörelere göre farklılık göstermektedir. Bu kullanımlardan bazıları şunlardır: “Kirve”, “kivra”, “kürve”, “kirve”, “kiriv”. Kirve kelimesinin Farsça kirov'dan geldiği, Türkçeye ve Kürtçeye de Farsçadan geçtiği ileri sürülmektedir (Koksal, 498).

(Keferhuvar)'da satıldı. Koyun bir şekilde fark edilmeden arada kaynamıştı. Amcazademiz kendi koyununu istedi ve ne yapıp ettiler başka bir çözüm yolunu da kabul ettiremediler. En sonunda sürü sahibi koyunun vasfını tarif ederek onu tespit etti ve gidip o koyunu getirdi. Sonrasında da kirve oldular. Ninem, kocasını kaybetmiş ve ailenin içinde ağa gibiydi, ailenin işlerini o yürütüyordu. Ninem onlarsız, kirveleri (kirivin) hesaba katmadan, yemek yemezdi. Beraber oturabileceğimiz bir aileydi, iyi ve efendi idiler. Kirve tarafımız fakirdi ve hâla onların çocuklarıyla aramız iyidir ve birbirimizi severiz, birbirimizin ihtiyaçlarını karşılarız.”(G11;E;63).

Mahallelerde farklı aileler arasında kirvelik bağları kurulmuştur. Bu görüşmede anlatılan olay, hâla Söğütlü (Kinderip) köyünde bilinen en meşhur kirvelik örneğidir. İki farklı “ehl” (beyt) grubu, görüşmede anlatılan olaydaki tatsızlığı ve kırgınlığı kirvelik bağı ile telafi etmişlerdir. Kirvelik bağının birkaç kuşak sonrasında tazelenmesi bu iki ehl arasında da söz konusu olmuş ve bu bağ, görüşmecinin de aktardığı gibi günümüzde de hâla korunmaktadır. Öncesinde iki ehl grubunu ilgilendiren bu bağ, günümüzde daralarak iki aile arasındaki bağa dönüşmüş durumdadır. Bağın tazelenmesi sürecinde aynı ehlin içindeki bazı aileler durumu eleştirmiş ve bunun gereksizliğini vurgulamışlardır.

Kirvelik genellikle aynı sosyo-ekonomik seviyedeki insanlar arasında kurulmasına rağmen bu görüşmede dikkati çeken husus, böyle bir denkliğin aranmamasıdır. Bu olayda daha çok özür dileme mahiyetinde husumetin ve kırgınlığın giderilmesi ön plana çıkmıştır. Görüşmecinin, “*Beraber oturabileceğimiz bir aileydi, iyi ve efendi idiler.*” ifadeleriyle belirttiği gibi kirvelikte esas denklik, ekonomik boyutta değil, davranış boyutunda aranmaktadır.

“Kirvelik denilince akla ne gelir?” “Kirve seçiminde dikkat edilen hususlar nelerdir?” gibi sorular çerçevesinde şekillenen diğer görüşmeler de şöyledir:

“... Akrabamız oldu, ehlimizden oldu, derlerdi. Ya da “emin güvenilir bir adamdır, evimize girip çıktığında ondan çekinmemize gerek yoktur, bize ihanet edecek bir adam değildir” deyip muhabbet kurarlardı, ona göre de kirve seçerlerdi.(...)Zenginlik falan esas değildir... Birbirlerine yardım ederlerdi; ama yardım etmek de zorunlu, mecbur değildi. Buna rağmen birbirlerini kırmazlardı. Yabancıya nazaran yardımda daha ön planda idiler.”(G14;E;77).

Bu görüşmeye yansıdığı gibi kirvelik, her şeyden önce tarafları akraba gibi birbirine yaklaştırmaktadır. Kirvelik sonucunda aileler arası sosyal ilişkiler tek bir aile yakınlığı gibi devam ettiği için bu noktada aranan en önemli özellik de kirve tarafının güvenilir olmasıdır. Kirvelik sonucunda ehl olmayanlara kıyasla tarafların yardımlaşma hukuku oluşur, fakat bu hukuk, birbirini kırmama derecesinde olup, taraflara zorunlu bir yükümlülük getirmemektedir.

“Eskiden kirvelik yoluyla kardeş gibi olurdun, tek ev gibi olurdun. Her konuda birbirine yardımcı olursun. Bizim bir kirvemiz var... Şimdiye kadar karşılıklı olarak birbirlerine yardım ederler. Birbirlerine de kız alıp verirler.(...)Kirvelik buna engel değildir.”(G9;K;49).

“Kirve olanlarla kardeşten öte bir muhabbet kurulur ve her daim sıkı fikiyızdır. Ömür boyu bu böyle sürer...(...) Evliliğe engel değildir. Şimdi eskisi gibi değil artık.”(G20;E;87).

“Kardeşten öte bir şeydir. Şimdi kalmadı; ama cana yakın insan da kalmadı.”(G7;E;56).

“Yav kirvelik normaldir. Çocuğu sünnet ettirdiğinde sembolik olarak arkadaş ve yakınlık kurma işlemidir. Muhabbetin devam etmesi içindir. Mhallemiler arasında da var; ama pek uygulanmaz. Söylenene göre maddi sorumluluk hukukunuz olur. Karşılıklı dostluk ve muhabbet olur. (G1;E;45).

Görüşmelerden yansıdığı gibi kirvelikte tek ev gibi yakın olma, kardeşten öte olma, elinden geldiğince birbirine yardım etme, zaten var olan sosyal muhabbet ve yakınlığı pekiştirme ve bu yakınlığı ömür boyu koruma gibi hususlar ön plana çıkmaktadır. Bu arada kirveliliğin taraflar arasındaki evliliğe mani olmadığı da çevreden verilen örneklerden anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ileri yaştaki bazı görüşmecilerimiz, Yezidilerin kirveler arası evlenme yasağını hesaba katarak, aslında, Mahallemilerde de kirveler arasında evliliğin caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Fakat bu anlayış, genel bir kanaat değildir. Bu noktada kirveliliğin, aslında, Mahallemilere ait bir uygulama olmadığı ve daha çok tarihi süreç içindeki etkileşimlerden kaynaklandığı söylenebilir.

Kirvelik uygulamasının geçmişe kıyasla günümüzde azaldığını söylemek mümkündür. Kuşkusuz bu durumun farklı sebepleri bulunmaktadır. Bunlardan biri “sünnet uygulamasının artık doktorlar eliyle ve hastanelerde” yapılıyor olmasıdır. Kirvelikteki “tek ev gibi olma”, “evimize girip çıkma” gibi ifadelerle söz konusu edilen durumlar, güven ve emniyet gerektirdiği gibi aile içi etkileşimlerde bir takım sorunlara da sebep vermektedir. Bu sorunlar, özellikle geçmişe dönük görüşmelerde sıklıkla dile getirilmiş ve uygulamanın yanlışlığına değinilmiştir. Bu noktada dini bilincin de önemli bir etkisi olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu yönde “Size biri kirvelik teklif ederse ne dersiniz?” sorusu üzerinden geçmişe kıyasla günümüzdeki kirvelik olgusunun nasıl yorumlandığı anlaşılmaya çalışılmıştır:

“Olmam. Eskiden kirve olurlardı, sonra ne de olsa kirveyiz diye istediği gibi eve girer çıkardı. Kkirve olduğumuz için kimse suizan etmezdi, fakat edepsizlikler falan da olurdu. Olmaz. Haramdır. Benim yokluğumda mahremimin yanına giremez, girmemeli, haramdır. O yüzden kabul etmem. Eskiden çok yaygındı. Kirveler birbirlerine karşı aile gibi olurdu. Yezidiler Müslüman olanlara “kiriv” diyorlar, bizde onlara “kiriv” diyoruz. Nerden geldi bilmiyorum; ama “senin ailene ve evine karşı ben emin birisiyim” anlamına geliyor. Halbuki ihanet de var. Hiç güzel bir

uygulama değil... Bildiğim kadarıyla Sincar (Şingel) dağlarında, Yezidiler arasında yaygındır.”(G14;E;77).

Mahallemler, normal kirvelik dışında Hıristiyanlarla ve Yezidilerle olan etkileşimlerinde de karşılıklı olarak birbirlerine “kiriv” hitabını kullanmaktadırlar. Burada etno-dini gruplar arasındaki konumlanma biçimi itibarıyla ötekilik, mutlak bir yabancılik üzerine kurgulanmış olmaktan ziyade, “kirvelik” olgusu üzerinden bir yakınlık ile belirtilmektedir. Burada söz konusu olan husus düşman ve yabancı bir ötekilik konumlanması değil; “değerli bir diğeri” konumlanmasıdır.

Yukarda verilen görüşmeden yansıdığı gibi eskiden yaygın olan kirvelik uygulaması mahremiyete zeval getirdiği ve bazen de ihanete açık kapı bıraktığı için uygun görülmemektedir ki ileri yaş görüşmecilerce bu hassasiyet açıkça ifade edilmektedir. Geçmişteki uygulamalarda kirveliliğin sakıncalarını yansıtan örnek görüşmelerden bir diğeri de şöyledir:

“Oğlum! Eski kirvelikte insanlar, bazen hile ile birbirlerini öldürüyorlardı. Herkes öyle değildi; ama bu işin soytarılığını yapanlar da vardı. Kiriv birinin evine girip çıktığında ya kızını ya eşini sevecek, ona sarkıntılık yapacaktı. Sonra birbirlerine darılırlardı. Bu nedenle zamanla terk edildi. Bu adet bizde çok önceden beri vardır. Kürtlerden falan da almış değiliz. Şimdi çok az insan kirve oluyor. Eskisi gibi yaygın değil artık. Şimdi kirvelik yapanlar da kendi evinde yapıyorlar.”(G5;K;80).

Kirveliliğin geçmişte sebep olduğu olumsuz durumların başında hile ile birbirini öldürme ve mahremiyeti ihlal etme gibi hususlar ön plana çıkmaktadır. Genellenemeyecek olan bu durum, kirvelik sürecinde ortaya çıkan olumsuz neticelere işaret etmektedir. Daha önce de belirtildiği ve bu görüşmeden de yansıdığı gibi hem dini bilincin yükselmesi hem de gelişen tıbbi imkanlar, kirvelik uygulamasının azalmasına sebep olmuştur. Görüşmeci (G5;K;80) kirvelik adetini uzun yıllardan beri uygulandığından hareketle kendilerine mal etmektedir. Bu yaklaşım aşağıdaki örnek görüşmede kabul edilmemektedir:

“Kirvelik muhabbettir. Yezidilik âdetidir. Kardeş olalım; kirvelik de neymiş. Eskiden vardı, şimdi de var. Çok eskiden olana yetişmedim. Daha çok sonradan ortaya çıkmış bir şeydir. Eskiden olduğu kadar yaygın değil. Kirvelik nedir yav! Kirvelik, niyetine göre, sevgine göre şekillenen bir durumdur... Gel dünya kardeşi olalım, kirvelik nedir! Kana mana gerek yok. “Gel kardeşim! Allah rızası için seninle dünya ve ahiret için kardeş olalım.” dersin birbirinize şefahtçi bile olursunuz. Sadece dünyalık içinse tırrr... Kardeşim, şeytanlık üzerinde kardeşlik devam etmez. Ahiret için ise devam eder. (...)“Kiriv” kelimesi Kürtçedir, Arapça olduğunu kabul etmiyorum. “Kirivi here, kirivi vere.”²⁰⁰ Kürtçe kullanımdır. Biz ise, “Te’a ya ahî.” deriz. Bizdeki kardeşdir. “Kiriv” kelimesi kardeş anlamındadır ve

²⁰⁰ “Kiriv git, kiriv gel” anlamındadır.

bizdeki karşılığı da “ahi”dir. (...) Adet olarak belki olabilir. Çünkü Kürtler Araplar, Hristiyanlar bu bölgede beraberler, biri diğerine, “Gel kiriv olalım.” demiştir, adet sürüp gelmiştir. Bu bölgede Hristiyanlar var, Ermeni var, Yezidi var, biz Müslüman Araplar var, Aleviler var Diyarbakır’da, Yahudiler vardı Nusaybin’de. Yani dinler bu bölgededir.” (G8;E;72).

Görüşmeci kirvelik adetinın eskiden daha yaygın olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte görüşmede ağırlıklı olarak ön plana çıkan husus, dini bilinç yaklaşımıyla kirvelinin değerlendirilmesidir. Kirvelinin Yezidi adeti olduğu ve kelimenin de Kürtçe olduğu vurgulanmaktadır. Görüşmeci kiriv kullanımı yerine, dini bilincin etkisiyle, dünya ve ahirete dönük “ahî” (kardeş) hukukunu ön plana çıkarmaktadır ve Yezidi kökenli olduğunu düşündüğü bu adeti tasvip etmemektedir. Bununla birlikte bu adetin bu coğrafyadaki farklı kültürlerin arasındaki alışveriş neticesinde Mahallemiler tarafından da uygulanmaya başladığını ifade etmekte ve bunu bir derece normal karşılamaktadır. Bu değerlendirmelerin haklılık payına işaret etmek için şu belirtilmelidir ki kirvelik, Yezidilerde vazgeçilmez bir uygulamadır: Yezidiler sünnete de önem verirler ve sünnetli olmayan birinin kestiği kurbanı da helal kabul etmezler. Aynı zamanda Yezidilerde kirve olanların beş kuşağa kadar evlenmeleri de yasaktır. Bu nedenle Yezidiler ya kendi din adamlarından ya da Müslümanlardan birini kirve olarak seçerler. Hristiyanlar ise sünnet olmadıkları için kirve olarak kabul edilmezler (Taşgın, 2007, 185). Bu çerçevede Mahallemilerde söz konusu olan kirvelinin dış kaynaklı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte şu da ifade edilmelidir ki özellikle tarihi süreci ve konfedere niteliğindeki aşiret yapılanmalarını göz önünde bulundurursak kirvelik, etno-dini gruplar arasındaki dinamik etkileşime işaret etmektedir.

Kirveliliği benimsemeyip mesafeli yaklaşanlar olduğu gibi aynı zamanda kendilerine teklif edildiğinde kabul etmeyi uygun gören görüşmecilerimiz de olmuştur:

“Ona, “Yoo!” diyemem. O beni sevdi, arkadaşlığımı beğendi ve bunu benden istedikten sonra ben ona, “Yok!” diyemem. “Yok!” dersem onu öldürmüş gibi olurum.”(G11;E;63).

“Tabi ki olurum yav! Demek ki adam beni seviyor ki kirvelik teklif ediyor. Muhabbeti varmış ki kirvelik teklif ediyor. Maddiyatla alakalı bir durum değil. Şimdi insanlar bu işi unuttular, millet çocuğunu hastaneye götürüyor.”(G7;E;56).

“Normal karşılarım. Olurum, niye olmayalım? ... Kirve iyi bir şeydir. Sonrasında birbirlerine gidip gelirler. Yaşlılıkta da, “Sen benim kucacağında sünnet oldun.” filan gibi muhabbetler olur. Güzel bir şey, bir hatıra olur...”(G17;E;45).

Bu görüşmelerde ön plana çıkan husus, kirvelik teklifinin, sevgiyi, dostluğu ve muhabbeti gösteren, tarafları onurlandıran bir durum olduğudur. Bu özelliği ile bir önceki görüşmecilerin belirttiği riskli ve olumsuz durumlar söz konusu edilmemiş

aksine uygulamanın daha çok masumane ve anısal yönü vurgulanmıştır. İleri yaş grubuna nazaran köy ortamından ziyade şehir ortamında yaşam süren yetişkin görüşmecilerimiz daha çok bu yönde açıklamalarda bulunmuşlardır. Bundan hareketle sosyo-kültürel değişim sürecinde itibari bir akrabalık olan kirvelik olgusunun da yeniden yorumlandığını söylemek mümkündür.

İlk zamanlar yükselen dini bilincin de etkisiyle ileri yaş grubu tarafından kirvelik olumsuz olarak değerlendirilmiş ve zamanla terk edilmeye yüz tutmuştur. Sonradan ise özellikle modernleşme süreciyle ortaya çıkan yalnızlaşmanın giderilmesine dönük destek ve onaylanma fonksiyonu olarak kirvelik olgusu, yeniden yorumlanmaya başlanmıştır. Bu anlamda kirvelik, geçmişte, dargın olan farklı akraba gruplarının barışması, akrabalık çevresinin genişletilmesi, bölgeye sonradan gelen bir grubun uyumu, farklı ekonomik seviyedeki ailelerin kaynaşması gibi işlevleriyle ön plana çıkarken günümüzde daha çok, çekirdek aileler arası dostluğun ve dayanışmanın geliştirilmesi gibi işlevleriyle varlığını sürdürmektedir.

3.1.3.1.3. Evlilik ve Aile

Aile, insanlık tarihinin ilk ve temel sosyal kurumlarından biri olarak zikredilebilir. Aile kurumu toplumdan topluma farklılıklar göstermekle birlikte evlilik sürecinde tarafların hangi şartlar ile aile hayatına geçeceği, tarafların taşınması gereken özellikler de toplumdan topluma farklılıklar göstermektedir.

Araplar, özellikle evliliklerde soy denkliliğine önem verirlerdi. Evlilik, daha çok, kabile içinde gerçekleşirdi. Öyle ki İslam öncesi Araplarda “amcakızı” sözü “eş” anlamına gelmekte idi (Aydın, 1989, 198). Buna rağmen şartlara bağlı olarak kabile dışı evlilikler de söz konusu olurdu. Sosyal ve siyasi ilişkilerin geliştirilmesi nedeniyle kabileler arası evliliklere de sıkça rastlanırdı. Özellikle “hıl” yoluyla kabileye sığınan kimseler ile kızlarını evlendirebildikleri halde Arap olmayanlarla evlenmelerine izin verilmezdi (Demircan, 2015, 56–57). Yaygın olan evlilik biçimi de tek eşlilikti. Genel olarak ilk eş kısır olursa ikinci bir eş alınırdı (Goeje, 1978, 485). Çalışmanın bu kısmında evliliklerde neye önem verildiği, evliliklerde ön plana çıkan unsurların neler olduğu, ailenin önemi ve rol dağılımı gibi problemler üzerinden yapılan görüşmelerle Mahallemilerdeki evliliğin dinamikleri ve aile yapısı anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Geçmişte evlilikler, her iki cinsiyet için erken yaşta gerçekleşmekte idi. Bu durumla ilgili geçmişte sıkça kullanılan, fakat günümüzde kullanımı azalan “iz-zivec min iz-zıgır u’l-ğide min es-sıbh” (evlilik küçüklükten; kahvaltı sabahdan –yapılır-) atasözü erken yaşta evliliği vurgulayan bir söz olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçmişte her iki cinsiyet için geçerli olan erken yaş evliliği günümüz itibariyle sosyo-kültürel değişim sürecine bağlı olarak azalmış ve yerini daha geç yaştaki evliliklere bırakmıştır. Bu durum bu söz ile ilgili yapılan örnek görüşmelerde de kendini göstermektedir:

“Bu atasözünü duydum; ama çok az kullanılır. Fakat gerçekten de kahvaltı sabahtan... Evlilikte küçük yaş dersin şöyle bir şey var: Şimdi insan büyüdüğüce anlayışı artıyor; evliliği daha sağlam olur...” (G16;E;52).

“...Erken evlilik, şeran caizdir. Ergenlik çağındaydık; ama yaş küçüktü. (...) 14 veya 15 yaşındaydım... Keşke 18 yaş ve yukarısı olsaydı. Çünkü daha oturaklı oluyor, daha anlayışlı oluyor. Biz ise Allah’a çok şükür, o kadar küçük yaşta evlenmemize rağmen, birbirimize saygılı oluyorduk, sadakatliydik. “Şu eve gitme!” deseydim, sittin sene de olsa, açlığından da ölse gitmezdi... (...) Eskiden erken yaşta evlilik söz konusu olduğu için askerliğini sormazlardı. Şimdi ise bunu soruyorlar. Askerliğini yapıp yapmadığı, tahsilinin ne olduğunu soruyorlar. Yoksa şimdi sahip olduğu hayvanları ve araziyi, malı mülkü sormuyorlar. Zenginlik ikinci veya üçüncü merhaleden geliyor.” (G14;E;77).

“Evlendiğimde 18 yaşındaydım, askerlikten önce evlendim...(...) Eşim, benden yaklaşık 8–9 yaş küçüktü” (G15;E;50).

“Galiba evlendiğimde 16 yaşındaydım. Kız kaçırmıştım...” (G11;E;63).

“Eskiden kız kaçırma çoktu...” (G6;E;84).

“...Kız-erkek karşılıklı birbirini istedikleri halde aileler karşı çıkarsa kızı kaçırmazlardı. Bizim köyde fazla kız kaçırma yok; ama Gelinkaya (Keferhuvar) da gelenek haline gelmişti...” (G10;E;37).

Görüşmelerden de yansıdığı gibi geçmişe dönük evliliklerin küçük yaşta gerçekleştiği görülmektedir. Bu nedenle günümüzde olduğu gibi askerlik şartı da aranmazdı. Evlilik yaşı, genellikle, erkeklerde 17–18 iken, kızlarda erkeklerden en az 4–5 yaş küçük olmak üzere gerçekleşirdi. Öyle ki erkeklerde 20 yaş, geç kalmışlığın işareti olarak değerlendirilirdi.

Çocuklarını erken evlendirmenin gerekçesi olarak babaların sevinecekleri ve onurlanacakları torunlara sahip olma isteği ve yeni nüfusun aile işlerine yardımcı olması gibi sebepler öne çıkmaktadır:

“...Eskiden, bizim büyüklerimiz, babalarımız, torunlarımız olacak diye sevinirlerdi, onlar çocukların geleceğinden ziyade torunlarımız olacak diye sevinirlerdi. Çocuklarını evlendirecekler ve torunlarıyla beraber, hepsi birlikte, işlerde katkı yapacaklar diye sevinirlerdi. Şimdiki gençler ise çoğu evlenmezler... Eskiden biri yirmi yaşına kadar bekar kalsaydı, bu adam ihtiyarladı artık bir an önce evlenmeli derlerdi. On beş yaşını doldurur doldurmaz onu evlendirirlerdi.” (G16;E;52).

Belirtilen bu gerekçelere şunlar da eklenebilir: Özellikle erkek çocukların erken yaşta evlendirilmesi ile kendisine sorumluluk verilerek aile bağıni kuvvetlendirmek ve gençlikten kaynaklı ileride doğabilecek serseriliğin ve başıboşluğun önüne geçebilmek. Bununla birlikte ileri yaştaki bazı görüşmecilerimiz erken yaş evliliğin gerekçesi olarak “çiftler beraber büyürler ve daha iyi uyum gösterirler” yaklaşımını da sergilemiştir. Günümüzde daha çok askerlik aşaması ve iş sahibi olup olmaması ölçü alınmaktadır. Bu anlamda toprağın ve geniş aile tipinin belirleyici etkisi azalmıştır. Üniversite vb. eğitim kurumlarına ilginin artması da evliliği erteleyen diğer etkenlerden sayılabilir.

Kızların evlilik yaşı konusunda bayanlarla yapılan görüşmelerde kızın erken yaşta evliliği genellikle gelininin “uyuklama” ya da “oyuncaklarıyla oynama” haliyle ifade edilmektedir:

“Ben gelin gittiğimde ilk bir ay ağlayıp dururdum: “Ben annemin yanına gidip orada uyumak istiyorum.” diye...(...) En büyük kızımı da babası küçücük yaşta vermişti. Damat da küçüktü, 14–15 yaşlarındaydı. Kızım evlendiğinde yerinde uyuklayıp dururdu, çocuktu daha. Kayınpederleri ona iyi bakacağız diye rica minnet ettiler, zar zor bizi ikna ettiler. Kız evden çıkar çıkmaz Beyrut’a gittiler... Kızım da çok sabretti, kaynanasından çok çekti; ama hiç söz getirmede... Çok şükür oğlum! Şimdi hali vakti yerindedir, binlerce şükür.”(G5;K;80).

“Oğlum ben nişanlıyken, gelirlerdi ve derlerdi ki: “Amanın! Bizim gelin uyumuş.” Küçüktüm daha...”(G35;K;65).

Özellikle 70’li yıllarda Lübnan’a çalışmak için giden aileler, gitmişken gelinimizi de beraberimizde götürelim düşüncesiyle erkek çocuklarını erken yaşta evlendirmişlerdir. Benzer şekilde kendileri köyde oldukları halde Lübnan’da çalışmaya giden erkek çocukları için de böyle düşünülmüştür. Bu anlamda özellikle erkek çocuklarının bir an önce sorumluluk sahibi kılınması ve başıboş bırakılmaması ön planda tutulmuştur. Bu çerçevede evlilik kararı, genellikle ebeveynler veya aile büyükleri tarafından verilir ve adaylar da bu karara uyardı. Bununla birlikte erkek ve kızın rızası eşliğinde kız kaçırma durumları da yaygındı. Özellikle bazı görüşmeciler, kız kaçırma yaygınlığının, Beni Hilal kast edilerek Arap adetinden geldiğini vurgulamışlardır. Bununla ilgili daha önce de belirtilen bir görüşme şöyledir:

“Beni Hilal’in dört adeti vardır: Zora düşerse öldürür, aç kalırsa çalar, gerekirse bağışlar ve zamanı gelince kız kaçırır. Aç kalmaz. Eskiden böyleydi, çünkü hayat zordu... Çok eskiden şarap içerlerdi. Şimdi işler çok değişti; temizlik arttı...”(G8;E;72).

Kız kaçırma nedeniyle kan dökme gibi çatışmalar yaygın değildir. Çalışma sırasında bununla ilgili bir olayla karşılaşılma ve duyulmamıştır. Daha çok zamana

terk edilen süreçte kız tarafının ebeveyni/büyükleri ya hatırı sayılır birinin araya girmesiyle razı edilirdi. Bazı görüşmecilerimiz tam da filan kızı kaçırmayı düşündükleri bir sırada evlendirildiklerini ifade etmişlerdir. Bu gibi durumlar yani “kız kaçırmadan önce çocuğumuzu biran önce evlendirelim” anlayışı da geçmişte yaygın olan erken yaş evliliğinin sebeplerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Mahallelerde evlilik, genellikle, daha çok baba tarafı olmak üzere, baba veya anne tarafından akrabaların çocukları arasında gerçekleştirilirdi. Bununla birlikte aynı “ethnie” içinde (diğer Mahallemi köyleri arasında) yapılan evlilikler de söz konusudur. Farklı etnik unsurlardan birinci sırada Kürtler (özellikle geçmişte), sonra da Türkler ile evlilikler yapılmaktadır. Türkler ile yapılan evlilikler daha çok Mahallemi ailelerin Türkiye’nin farklı bölgelerinde yaşam sürmelerinin neticesinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte Türk kökenli memurların bu bölgeye gelişleri de bu durumu etkilemektedir. Süryanilerle evlilikler ise kız vermek değil de kız almak şeklinde gerçekleşmektedir. Bu durum, daha çok 1915 olayları ve devamında gerçekleşen sosyal ve siyasi olaylar neticesinde vuku bulmuştur.

Kürtler ve Mahallemler arasındaki akrabalık ilişkileri bölgede yaşayan herkesçe bilinen bir durumdur. Konuyla ilgili olarak “Köyde Kürtlerden gelen gelin var mı?” “Kürtlere gelin verildi mi?” soruları üzerinden yapılan örnek görüşmeler aşağıdaki gibidir:

“Var tabi ki ama azdır. Biz mesela, Kürt bir aileye gelin verdik. Mesela; Üçağıl (Köze) köyü çoğunlukla Mhallemilerden kız alır. Onlar da kız verirler. Köyümüzde bu durum vardır; ama azdır. Ya dostluktan kaynaklanacaktır, ya askerlik dostudur ya da dedelerden kalma bir dostluk vardır ve bu nedenle birbirlerine gidip gelirler. Birinin çocuğu büyümüştür, diğerinin iyi bir kızı vardır sonra evlilik olur. Nasip olur yani yav! Daha dün amcamın çocuğu Yolbaşı (Keferallab) köyünden kendine bir kız buldu... “Köze”den kız aldık kız verdik... Başka biri Nusaybin’den Kürt bir kız getirdi... Var var. Kız veren kız alan var... Kürtler²⁰¹ bundan dolayı Söğütlülere (Kinderiplilere) sürekli dayı derler... Eee Gerisi de can sağlığı...” (G15;E;50).

“Tabi. Biz onlardan iki gelin aldık, onlara da verdik. Bir tane Sivas’tan, bir tane de Van’dan gelin getirdik. Yakında Van’dan bir tane daha gelin getireceğiz. (...)... Birbirimizden kız alıp vermişiz. Birbirimize dayızade olmuşuz ve de dinde kardeşiz.” (G8;E;72).

Birinci görüşmeye (G15;E;50) de yansıdığı gibi genel duruma kıyasla az da olsa Kürtlerle kız alıp verme söz konusudur. Hem Mahallemi köyleri arasında hem de Mahallemi köylerine yakın Kürt köyleri arasında evlilikler gerçekleşmektedir. Bununla birlikte ikinci görüşme (G8;E;72) örneğinde değinildiği gibi gençlerin üniversite

²⁰¹ Burada, özellikle, Söğütlü’ye yakın olan “Köze” (Üçağıl) köyündeki Kürtler kastedilmektedir.

okumak veya iş vesilesiyle gittikleri şehirlerdeki Kürt veya Türk aileleri ile evlilikler yoluyla akrabalık kurulabilmektedir.

Yezidi ve Hıristiyanlarla karşılıklı olarak “kirve” hitabının kullanıldığı belirtilmişti. Etniler arası kurulan akrabalık bağlarında ön plana çıkan tabir ise “dayı” ifadesidir. Kız alıp verme neticesinde karşılıklı olarak “dayı” kullanımı ön plana çıkmaktadır. Bu noktada şunu söylemek mümkündür: Etno-dini konumlanma itibariyle uzaktan yakına doğru mesafe, kirve, dayı ve amca şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Bir görüşmede uzun zamandır Kürtlerin arasında yaşamış ve böylece Kürtleşmiş olan amcagillere gelin verildiğinden bahsedilmektedir:

“En büyük kızımı verdiğimiz yer amca çocuklarıdır. Amca çocukları da Nusaybin’de büyüdüler ve çocukları Kürtlerle evlendi ve git gide de Kürtleştiler... Diğerini başta vermedik, onlar da sürekli üç dört kişiyle beraber gelip giderlerdi. Kürt oldukları için onları tanımıyoruz, onlar bizi tanımıyorlar, olmaz deyip duruyorduk. En sonunda bir aşiret reisiyle geldiler ve adam da, “Ben kefilim.” deyince bizi zor durumda bıraktılar. Sonunda ikinci kızı da Kürtlerden birine verdik.” (G19;K;70).

Evlilik konusunda geçmişte yaygın olan, günümüzde de etkisini sürdürmekle beraber sorgulanan hususlardan biri evlilik yaşına gelmiş bir kızın öncelikle evlilik yaşına gelen amca çocuğunun hakkı olduğu düşüncesidir. Başka bir ifade ile bir kız evlilik yaşına geldiğinde, kızı ilk isteme hakkı amca çocuğundur. Kız başkasına gelin gidecekse de öncelikle amca tarafının izni veya rızası aranırdı. Bununla ilgili örnek görüşmeler aşağıdaki gibidir:

“Eskiden bağı bahçesi olana, arazisi olana kızlarını vermeyi daha fazla tercih ederlerdi. Ya da amcasının çocuğu kızı istemişse o zaman o kız, yabancıya verilmezdi, amca çocuğuna verilirdi. Yalnız bu durumda iken kız tarafının amca tarafına teklifi çok çok nadir olan bir şeydi.(...)Yabancı biri gelip kızı isterse eğer kız tarafı amca tarafına, gönlü kalmasın, diye, durumu bildirirdi veya kız tarafı kızlarını yabancıya vermek istemiyorsa eğer amca tarafını bahane edebilirdi. Amca tarafını bahane ettilerse ki köyde böyle şeyler çabuk duyulur, amca tarafı bu kez ya gidip kızı istemek zorunda kalır ya da, “Kızınızda bizim gözümüz yoktur.” deyip durumu bildirmek zorunda kalırdı... (...) Nedenini bilmiyorum; ama eskiden yaygındı...” (G15;E;50).

“... Eskiden amca çocuğu kıza talip olsa ve istemeye niyet etse kimse onun önünü kesemezdi: Senin haberin olmadan kız istenir ya da söz verilirse bile kimse de hak iddiasında bulunamazdı, çünkü öncelik amca çocuğudur. Bu yavaş yavaş ortadan kalkıyor. Eskiden adet buydu...” (G8;E;72).

“Kızı evlendirirken amca çocuğunun “hakkımdır” diyerek başkalarının önünü kesmesi, zorbacılıktır, haksızlıktır, kıza da zulümdür.(...) Ailenin bölünmesinden ziyade erkek tarafı, “Ben yabancıdan daha fazla hak sahibiyim.” dediği için böyledir. Bir ara çevremizden böyle bir şey olmuştu... Zorladılar, düğününü yaptılar sonunda evlendiler. İftiralar falan bir sürü şeyler oldu. Sonra ayrıldılar. Yani bu işlerin sonu zarardır, haksızlıktır....” (G14;E;77).

“... Eğer amca çocuğu talip olmaktan vazgeçerse kız sevdiğine gidebilirdi yoksa bu iş olmazdı...(.)Kız kaçırımlar bu nedenlerle de olurdu.” (G7;E;56).

Bu görüşmelerde de görüldüğü gibi evlilik yaşına gelen bir kız ile evlenmek, geçmişte sıkıca sarılan bir adet olarak, öncelikle amca çocuğunun hakkıdır. Şayet amca çocuğu ya da amca tarafı bu evliliği kendisi adına talep etmeyecekse ima yollu da olsa izin veya onay vermeleri gerekmektedir.

Bu adet²⁰², geçmişteki kabile içi dinamikler açısından düşünüldüğünde akraba grubunun nüfus ve güç artışı bakımından işlevseldir. Günümüze yansıyan hali ile de şu söylenebilir ki bu uygulama, akrabalık hukuku itibariyle ilişkilerin samimice devam etmesinin ve yakınının onurlandırmanın bir ifadesidir. Aksi takdirde en yakın akrabalık statüsü olan “amca/amcazadelik”, yerini husumete bırakabilir ki çalışma sırasında da bu yönde çeşitli örneklerle karşılaşılmıştır. Bununla ilgili görüşmelerden biri de şöyledir:

“... Amcaları Estel’e gidip kızı ilk isteyenlerle konuşmaya gittiler. Biz amcasıyız, önündeyiz ve kabul etmiyoruz dediler. Estel’dekiler durumu kabul ettiler; ama aynı zamanda iki yıl da bizimle konuşmadılar. Babam (kızın dedesi) dedi ki: Kızım bir tarlanız (fidan) var, onu satın ve Estellilere hediye olarak götürün, hediyesiz Etselliler size “Ehlen ve Sehlen” demezler. Kızı amcanıza vermeniz daha farzdır, dedi... İş biraz ertelendi... Ben (kızın annesi) dedim ki (kızın babasına): “Bak! Eğer, bir kız yüzünden aramız bozulacak gibi olursa inan kızı kaçırmalarını söylerim...” (G19;K;70).

Günümüz itibariyle gençlerin dar bir alanla sınırlı olmayışları, nüfus genelinde kendini hissettiren dini ve sosyal bilincin yükselişi gibi sebepler nedeniyle bahsedilen bu evlilik biçiminin azaldığını söylemek mümkündür. Günümüzde daha çok evlenecek kişilerin rızası esas alınmaktadır ve bu konuda ebeveynler anlayış göstermektedir. Bununla ilgili verilebilecek örnek görüşme şöyledir:

“Evlilikte ben kimsenin kimseyi zorladığını duymadım. Bu konuda yetki genelde anne, baba ve kızdadır ya da erkektedir. Baba fikrini söyler, fakat kararı kişiye bırakır. Eğer kötü olduğundan eminse vermez. Anne de genelde aracılık yapar.” (G31;K;58).

Bu görüşmede de görüldüğü gibi babanın anlayışlı olduğu durumlarda anne, her zaman aracı ve bazen yönlendirici konumdadır. Karşılaştığımız örnek olaylarda kıza gösterilecek anlayış daha çok kız ailesi tarafından sergilenmektedir. Erkek tarafı, eğer amcakızına rağmen evliliği talep ediyorsa husumete sebep olabilmektedir.

Mahallelerde evlenilecek adayın belirlenmesine dönük içinde kıstas barındıran ve sıklıkla kullanılan bir söz vardır: *“İktif il-verdê û şimme; le tehid il-bint teme tustehber ‘ele imme”* (Çiçeği kopartıp kokla; kızı da anneyi sormadan alma).

²⁰² Öyle anlaşıyor ki bu adet, İslam öncesi dönemlere kadar uzanmaktadır. Nitekim, konunun başında da ifade edildiği gibi İslam öncesi Araplarda “amcakızı” sözü “eş” anlamında da kullanılmaktaydı (Aydın, 1989, 198).

Buradaki kıstas kız adayı içindir. Kızın evlilik için uygunluğu soruşturulduğunda bu söz referans olarak kullanılmaktadır. Bununla ilgili örnek görüşmeler şöyledir:

“.... Gelin getirmeden önce git, önce sor soruştur, annesi nasıldır gibi. Eskiden dört beş soy öncesine dayalı olarak anne tarafını sorgularlardı. Soy önemlidir ve ters bir özellik belki annesine değil de kızına denk gelmiştir.” (G31;K;58).

“Annesinin durumuna bakarlar tabii ki. Hatta kardeşleri varsa onların durumuna da bakarlar. “Fılan kız kardeşi de evlidir ve iyi biridir.” gibisinden değerlendirme yaparlar: “Kayınbabasına, kaynanasına bakan bir kızdır, kayınpederlerinin çocuklarıyla ilgilendiğini” hesaba katarlar. Eğer kız kardeşlerinde iş yoksa derler ki: “Eee! Bu da kız kardeşi gibi çıkar.”ve onu istemezler... Her halükarda kızın anne ve babası önemlidir. İyi bir aile olmazsa eğer gidip de onlarla oturamazsın ki.”(G10;E;37).

Gelin adayı belirlenirken genelde akraba çevresi özelde kızın annesi sorgulanır. Birinci görüşmede de yansıdığı gibi bu sorgulama, birkaç soy öteye kadar da gidebilir. Özellikle az tanınan ya da farklı bir köyde olan bir aile içinse bu durum, daha da önemlidir. Bununla ilgili kullanılan bir diğer söz de şudur: “*Kîb il-carra ‘ale simme, il-bint tici ‘ale immê*” (Testiyi ağzı üzerine koy; kız anneye çeker). Tercümesine kıyasla Arapça kafiyesi yerinde olan bu söz, kızın daha çok annesine çektiğini ifade etmek için kullanılır.²⁰³ Gelin tercihinde dikkat edilen hususlar ile ilgili örnek görüşmeler ise şöyledir:

“Evlilikte dikkat edilecek olan şey, en fazla soy, anne, nine ve terbiyedir. (...) Soy derken, annesinin annesi ve annesinin annesinin annesinin annesi. Kız çocuğu yüzde yetmiş anneye çeker: Annenin terbiyesi, annenin ahlakı, annenin rengi. Dikkat et! Kız en fazla anneye çeker. Eskiden Beni Hilal, aşiretlerin arasında dolandır, gizliden gizliye hoşlarına giden kızın annesini, ninesini, dedesini soruştururlardı: “Soyu nerden geldi? Nasıldır?” diye. Eğer iyi yönde tatmin olurlarsa gidip kızı isterlerdi, değilse evlenmezlerdi. Ta ki asil birini bulana kadar. Bu durum hikâyelerde de geçer, örf ve adetleri de böyledir. Bugüne kadar da hemen hemen geçerlidir. Akil kişiler tarafından bu durum gözetilir... İmanı tam olan biri, kız istemeye gittiğinde sadece güzelliğe bakmaz. Tamam sima güzelliği, güler yüzlülük önemlidir; ama en önemli şey, onun terbiyesini sormalıdır, arkadaşlarını sormalıdır. Komşularına, “Falanlar nasıldır?” diye sormalıdır. Kimse kötüdür demez, fakat çok iyidir de demez. İyi olana, “Çok iyidir (nefs azizê).”²⁰⁴ derler. Gelin adaplı, terbiyeli ve çok sadık olacak, yalan söylemeyecek, gözü dışarıda olmayacak. Kocaya vardktan sonra iffetini muhafaza edecek.” (G14;E;77).

“Babam, benim için şöyle derdi: “Oğlum! Akrabalar önemlidir, yanında oturabileceğimiz bir ailenin kızı olsun, iftihar edeceğimiz bir kayınpederin olsun.” derdi. Babam asla beni kırmak istemezdi. Kızı vermek istemiyorlardı biz de kaçırdık. Sonradan babamın rızasını aldım tabii ki.” (G11;E;63).

“Sülalere bakılıyor, geçmişe bakılıyor, annesine bakılıyor. “Annesi-babası kimdir? Neyin nesidir?” gibi şeylere bakılıyor. Bu durum sadece bize mahsus değil, herkeste öyledir. (...) Biz de aynı şeyi yaparız. Soyuna, sülalesine bakarız: “Kimin kızıdır, babası kimdir? ...”(G17;E;45).

²⁰³ Araplar, evliliklerde oldukça sorgulayıcı bir özelliğe sahiptirler. Araplar, kadının her türlü ayıp ve kusurdan uzak olmasına önem vermişlerdir. Neslin sağlam ve temiz olması da önemlidir. Bunun için araştırma ve gözlemlerinde kızın halasına, amcasına ve kız kardeşine bakarlardı. İslam öncesi Arapların anlayışına göre kız, muhakkak bunlardan birisine benzerdi (Altıntaş, 2001, 79).

²⁰⁴ “Nefs azizê”, “kendine ve karşıdakine saygılı olabilen, ağırbaşı” anlamında kullanılmaktadır.

Görüşmelerin geneli itibariyle ön plana çıkan husus, öncelikle kızın anneye çektiği ve bu nedenle anne tarafının birkaç kuşak öncesine kadar da olsa araştırılması gerektiğidir. Bununla birlikte kızın genel aile yapısı ve babası da önemlidir. Bu noktada ikinci görüşmeden (G11;E;63) de yansıdığı gibi evlilik yoluyla akraba olacak ailenin kendilerine “denk” olabilmesi her zaman için önemlidir.

Birinci görüşmede (G14;E;77) dikkati çeken husus, kızın anne soyu üzerinden sorgulanmasının geçmişten gelen Araplara has önemli ve haklı bir adet olduğunun vurgulanmasıdır. Diğer bir husus, kızın sorgulanırken alınan cevapların biçimi hakkında yapılan değerlendirmelerdir: Kız, eğer iyiye bu durum belirtilir, tersi bir durumda da suskunluk ön plana çıkmaktadır. Söz konusu olan suskunluğun “Doğum ve Cinsiyet” başlığı altında ele alınan “Kız, ziyaret –yeri- gibidir.” anlayışından kaynaklandığını da söylemek mümkündür.

Bunların dışında kızın kendine ve çevresine saygısı, akıl sağlığı, arkadaş çevresi, onun terbiyesi ve ibadetlere olan ilgisi de tercihte etkili olan hususlardır:

“Kızın aklı başında olup olmadığına bakarlar, baba tarafının nasıl bir aile olduğuna bakarlar. Maddiyat ve maneviyattan ziyade dengesiz bir aile olmaması önemlidir. Medeni olacaklar, dinlerine, namazlarına ve oruçlarına bağlı olup olmadıklarına bakarlar. Kızın da bu özellikleri taşıması gerekir tabi.” (G10;E;37).

Gelin seçiminde annenin belirleyici olması görüşmelerde yer alan meşhur bir hikaye ile de ifade edilmektedir:

“En fazla annesine dikkat ederler. Annesi kendi evine bakan bir kadın olacak. Bununla ilgili eskiler bir hikaye anlatır: “Eskiden bir adamın iyi bilinen bir kızı ve adı kötüye çıkmış bir eşi varmış. Adam kızına demiş ki “kızım kalk en iyisi mi biz bu köyden başka bir yere gidelim”, eşini bırakıp gitmiş. Yolda giderlerken karşılarına büyük bir dere çıkmış ve develer o sudan bir türlü geçmek istememişler. Kız babasına demiş ki: “Baba! Eğer filan deveyi öne alıp suyu geçirsen diğer develer de onu izlerler.” demiş. Kız kendi fikrinde haklı çıkmış. Adam, kıza, devenin sudan geçeceğini nerden bildiğini sorunca, kız: “Baba! O devenin ninesi de sudan çekinmez, geçerdi.” demiş. Baba bunu duyunca “Eee!” demiş. “Madem durum bundan ibarettir sen de annen gibisindir, artık seninle işim olmaz.” deyip kızını da suya atıp yoluna devam etmiş.” Yani diyeceğim o ki kız için önce annesine bakarlar. Benim buralardaki yaşlılardan da gördüğüm ve anladığım kadarıyla anneyi babadan daha fazla ölçü alırlar, dikkat ederler... Kızın zenginliğinin ön planda olduğunu görmedim. Zaten burada pek öyle zengin de yoktur, herkes kendine zengindir.”(G16;E;52).

Bu hikayede de kızın anneye ve hatta nineye çektiği vurgulanmaktadır ki bu kanaat, ifade edildiği gibi Mahallemiler arasında yaygındır. Bu noktada baba, anneye nazaran, daha az belirleyicidir.

Evliliklerde gelin adayının aile ve şahsi bakımdan uygun olması ve kızın kendine ve çevresine saygı gösterebilecek bir durumda olması önemsenir. Bu yönde kullanılan “*Hıd il-asıl û nem ‘el hasîr.*” (Asil olanı al ve –gerekirse- hasır üzerinde uyu) sözü de yaygındır. Evlilik sürecinde gurbet vb. durumlarda gözün arkada kalmaması, kanaatkarlığın sürekliliği, yoksullukla mücadele edebilme, kocasının sözünde durma, eşler arasında sadakat, komşu ve çevreye rezil olmama gibi özellikler bu söz ile ifade edilir ve gelin adayı bu özelliklere göre tercih edilir. Bu özellikler genellikle gelin adayında aranan “asalet”le veya çoğu görüşmede belirtildiği gibi “saygı” terimi ile ifade edilir. Saygı, aile içi ve akrabalar arası ilişkilerde en çok vurgulanan özelliktir.

Görüşmelerde yer alan “*Kızın zenginliğinin ön planda olduğunu görmedim. Zaten burada pek öyle zengin de yoktur, herkes kendine zengindir.*” (G16;E;52) gibi ifadelerle kastedildiği gibi evliliklerde kızın zenginliğinden ziyade damat tarafının zenginliğine veya damadın aile geçindirmeye dönük kayda değer bir durumda olup olmamasına dikkat edilir. Bu husustaki zenginlik anlayışı da geçmişe kıyasla günümüzde değişmiştir. Bu değişime değinen örnek görüşmeler şöyledir:

“*Falanların hem ahlakı güzeldir hem de zekatları (mal varlığı) da vardır. Kişide en önemli husus, ahlakı güzel olandır.*” (G24;E;79).

“*Eskiden, “Baba tarafı iyidir, fakir değildir, zengindir.” derlerdi; “Bağı bahçesi, mülkü, kuyusu var mıdır?” diye sorarlardı. Şimdi ise vazifeye bakıyorlar... Eskiden evinde radyosu olan kişi, hali vakti yerinde sayılırdı.*” (G5;K;80).

“*... Kuyusu, davarı, arazisi olmayana kız verilmezdi. Şimdi ancak memur kişiye kız veriliyor. Kız okumazsa da kimse almaz...*” (G13;K;75).

“*Kızını veren neye dikkat etmelidir? Kişinin ahlakı, arkadaşlarıyla oturup kalkması, yaşayışı, tahsili; dini olsun, dünyevi olsun, genelde buna dikkat ediyorlar, etmelidirler de. Zenginlik durumu hemen hemen ortadan kalktı. Eskiden zenginlik aranırdı... Zenginlik eskiden geçerliydi. Şimdi ise “Tahsili var mıdır? Vazifeli midir? Bir kamuda görevli midir değil midir?” diye sorarlar. Tahsil daha önemlidir yani. Eskiden erken yaşta evlilik söz konusu olduğu için askerliğini sormazlardı, şimdi ise bunu soruyorlar. Askerliğini yapıp yapmadığı, tahsilinin ne olduğunu soruyorlar, yoksa sahip olduğu hayvanları ve araziye, malı mülkü sormuyorlar. Zenginlik ikinci veya üçüncü merhalede geliyor.*” (G14;E;77).

“*...Eskiden bağı bahçesi olana, daha fazla arazisi olana kızlarını vermeyi tercih ederlerdi. Eğer amcasının çocuğu kızı istemişse o zaman o kız yabancıya verilmezdi; amca çocuğuna verilirdi.*” (G15;E;50).

Kızını verecek olan aile her şeyden önce kızın ekonomik yönden korunup korunmayacağına bakmaktadır. Bu durumun geçmişteki belirtisi damat tarafının sahip olduğu bağ, bahçe, kuyu ve küçük-büyük baş hayvanlarının sayısı iken, günümüzdeki belirtisi memuriyet, tahsil durumu veya geleceğe dair maddi garanti denilebilecek bir durumda olup olmamasıdır. Günümüzde gelini toprak veya hayvancılık işleri ile yormayacak adaylar ve aileler tercih edilmektedir:

“...Şimdi daha çok memurluğa bakıyorlar; dağla, bağla, arazi ve toprakla işinin olmamasına bakarlar. Eskiden, “Falanın bir sürü tarlası vardır.” deyip kızı verirlerdi; ama şimdi, “Falanın yanında bir sürü hayvanı, arazisi vardır, gelin giderse yorulur yıpranır.” derler, vermek istemezler. Ama memur ise kızı verirler. Her halükarda bu işler için birbirine danışmalar olur, konu aile içinde tartışılır ve danışılır.”(G10;37).

Geçmişte erkek için evlilik genellikle askerlik öncesinde gerçekleşirken günümüzde askerliğini bitirmiş olması ve iş imkanlarına sahip olup olmaması esas alınmaktadır. Bunlarla birlikte damadın edebi ve ahlaki özellikleri de ön plana çıkmaktadır. Bu kapsamda mütedeyyin olmak, tercihin yönünü her zaman belirleyen bir etkidir.

Evlilik sürecine ve sonrasına dönük kullanılan, “İş-şevkê, ithellef verdê; u’l-verdê ithellef şevkê.”(Diken, gül; gül de diken doğurur) sözü, kritik zamanlarda kullanılmaktadır. Özellikle kız adayı için kullanılan bu söz, evlendikten sonra kızın beklenildiği üzere annesinin ve ailesinin şanına uygun biri çıkmaması durumunda kullanılmaktadır. Bu sözün kullanım alanlarından bir diğeri de şudur: Evlenmeden önce her ne kadar ailenin ve annenin durumu iyi olsa da “evlilik insanları değiştirebilir” gerçeğinden hareketle çiftlerin mutluluğunun nasip işi olacağı yönünde bir yaklaşım vardır. Kız adayı annesinin vasıflarını geçecek kadar iyi ise veya tersi bir durum söz konusuysa verilecek olan kararı yönlendirmek açısından da bu söz kullanılmaktadır. Bu noktada şu söylenebilir ki bu ve benzeri sözler, sosyo-kültürel anlam kodlarını barındırmakla birlikte aynı zamanda sıklıkla başvuru referans unsurları olarak sosyal süreçlerde ortaya çıkan ve çıkabilecek olan krizi dengelemek için de kullanılmaktadır.

Düğün sürecindeki yemek merasimi herkesin gücü ölçüsünde yapılır. Geçmişte yaşanan evliliklerle ilgili örnek görüşmeler şöyledir:

“Önce falanın yanında bir kız var, tespitinde bulunulurdu. Aileler görüşürdü. Eskiden zenginlik, hali vakti yerinde olmak demek, bağ bahçe, küçük-büyük baş hayvanların çokluğu ile belli olurdu. Böylesinin hali vakti yerindeydi, kız alınıp verilir. Fakat oğlan, nişanlısının mahallesine de gitmezdi, gidemezdi. Gitse, “Yav falan adam deli midir yav, nişanlısının mahallesine gidiyor.” derlerdi. Şimdi ise aynı odaya girip kendi kendilerine anlaşıyorlar... Çeyiz basit bir şeydi eskiden, bir sandıktı. (...)Bir bir şey de yoktu, “kamis” (gömlük) gibi şeyler vardı. Şimdiki gibi öyle her şeyi hazırlayacakları fazla şeyleri yoktu. Fakirlik vardı, yokluk çoktu. Şimdi her şey değişti, zaman değişti; ihtiyarlar biraz yorgun kaldı, Erdoğan biraz sahip çıkıyor gibi... Mevlid yapılırdı. Yemek verilir. Damat tarafını davet ederlerdi, “Herkes namusuyla baş başa kalırdı” (kil-vêhid û namusû), tabak-çanağa herkes gücü yettiğinde para bırakırdı... (G6;E;84).

“Gelini getirirdik, yemek pişirirlerdi, gelin tarafı yemeği damat tarafına götürürdü...(...) Şöyle yani; gelin damat evine gittiği zamanın ilk sabahı gelin tarafı kahvaltıyı damadın evine götürürdü.”(G5;K;80).

Görüşmelerde, günümüze kıyasla yokluk, sıklıkla belirtilmektedir. Bu yönüyle günümüzdeki ürün çokluğu ve konfor, olumlu bir gelişme olarak zikredilebilmektedir. Düğün vb. merasimlerde de her aile, gücü ölçüsünde hazırlıklar yapar ve bu konuda, yukarıdaki görüşmeye de yansıdığı gibi “*Herkes namusuyla baş başa kalırdı.*” Bu kullanımda “namus”, merasimler vesilesiyle diğerlerini “ağırlama gücü” (ağırlama marifeti) anlamında zikredilmektedir. Mevlid yemeği vazgeçilmez bir uygulamadır.²⁰⁵ Yokluk vasfı ağır basan yaşamda çeyiz²⁰⁶, en az haliyle, bir sandığın alabileceği ve temelde “kamis” (Arap ya da Mahallemi kıyafetini temsil eden gömlek) gibi temel giyecekleri barındıran bir içeriğe sahip olurdu. Günümüzde uygulanan takı merasiminin geçmişteki örneği de düğüne davet edilenlerin, bir kap içine para bırakmalarıyla gerçekleşirdi.

Günümüzdeki düğünler, genellikle, düğün salonlarında veya açık ve uygun alanlarda yapılmaktadır. Bazen uygun görülen taziye/yas evleri de bu süreçte kullanılabilir. Davet edilen akrabalarla eş dostlar eşliğinde yapılan düğünler, genellikle ailenin yapısına göre biçim kazanmaktadır. Bu yönüyle tek tip bir uygulamadan bahsetmek zordur. Düğün eğlencelerinin içeriği yine aileden aileye göre değişmekle birlikte mevlid²⁰⁷ yemeği vaz geçilmez bir unsur olarak yerini korumaktadır. Bazıları sadece mevlid yemeğine yer vererek düğün eğlencesine yanaşmamaktadır ki bu da dini hassasiyetlerden ve aynı zamanda yakınlarının bir taziyesi olmasından kaynaklanmaktadır.

Gelinin ailesi, evlilikle ilgili olarak kızlarına, gelin gideceği aileye aidiyet göstermesi gerektiği ile ilgili nasihatlerde bulunmaktadır. Bu nasihatlerin niteliği aşağıda verilen görüşmede belirtilmektedir:

“Asıl ailesinin artık gideceği aile olduğu, onların kalplerini kırmaması gerektiği, ne söylenirse yapması gerektiği gibi nasihatlerde bulunurlar. Ama eğer kayınpeder tarafı kızı son hadde kadar zorlarsa, sıkıntı çıkartırlarsa kızın ailesi, kızı sahiplenmeye mecburdur. Ama boş meseleden dolayı kızı uyarırlar ve onlara uyma mecburiyetinde olduğunu söylerler. Akılları, fikirleri nasılsa kız da onlara uyacak; onlar gibi olmak zorunda olduğunu söylerler.” (G10;E;37).

²⁰⁵ İslam öncesi Araplarda da evlilik herhangi bir merasim şartına tabi değildi. Buna rağmen düğün yemeği genel bir uygulama olarak zikredilebilir (Aydın, 1989, 198).

²⁰⁶ Görüşmeler sırasında kızların çeyiz olarak kendilerine, kanaviçe üzerine, berekete vesile olsun diye “Şahmaran” yaptıkları da belirtilmiştir. Bu uygulamanın daha çok Kürtlere ait olduğu da vurgulanmıştır.

²⁰⁷ Mevlid okutma adeti, yeni çıkan dini grupların, özellikle Habeşilerin söylemleri üzerinden bölgede tartışma konusu olmuş durumdadır. Bu tartışmalar, çevrenin tepkisine sebep olmakla birlikte gençlerin dikkatini ve ilgisini de çekmektedir.

Genellikle ebeveynler, evlendirecekleri kızlarına “*bundan sonra asıl ailesinin onlar(damadın ailesi) olduğu ve bu konuda onlara uygun davranması gerektiği*” yönünde nasihatlerde bulunur. Bazı görüşmelerde sebepsiz yere kızın kayınpederin ailesinden küsüp gelmesi halinde saçlarından sürüklenerek tekrar gönderilmesi gerektiği de ifade edilmiştir. Bununla ilgili olarak şu söylenmelidir ki bu ve benzeri tutumlar daha çok geleneksel aile yapılanmasına hastır. Günümüz itibarıyla benzer nasihatler söz konusu olmakla birlikte gelinin ailesi kızlarına karşı daha yumuşak ve daha savunmacı bir şekilde davranabilmektedir. Başka bir ifadeyle, geçmişte geline dönük sıkça söylenen, “*ne söylenirse yapacaksın*” gibi nasihatler, günümüzde yerini, “*onlara katlanmak zorunda değilsin*” tarzındaki kızlarını savunma biçimine bırakmıştır. Görüşmecilerimizden bazıları geçmişe kıyasla günümüzde bu yumuşaklığı sergileyen ailelerin arttığını ve bu nedenle aile birliğinin bozulduğunu da ifade etmişlerdir.

Arap kabile yapılanması çerçevesinde ferdin aileden ziyade bir kabilenin üyesi olduğu belirtilmişti. Modern ulus-devlet yapılanması ise kabile ve aşiret ilişkilerini zayıflatmıştır. Bu noktadan sonra kabile, yerini “beyt” gibi akrabalık statüsüne bırakmış ve zamanla da geniş ailenin yerini çekirdek aile yapıları almıştır. Buna rağmen günümüzde köy ortamlarında geniş ailenin izlerine rastlamak da mümkündür. Bununla birlikte evlenen kişilerin kendilerine ait bir evi olması gerekliliği aile büyükleri dahil olmak üzere herkes tarafından kabul edilmektedir. Bu da bahsedilen değişim sürecini etkileyen ve hızlandıran sebeplerden biridir. Sosyo-kültürel yaşamı toprağa ve hayvancılığa endeksli olmaktan çıkaran modernlik ve geç-modernlik süreci de bu değişimi kültürel ve sosyal düzeyde beslemektedir. Bu süreçte aile içindeki erkeğin ve kadının rolü de önem kazanmaktadır.

Görüşmelerde aile içinde anne-babanın, kadının ve erkeğin rolleri sorgulanmıştır. Mahallemilerde “*il'mara marayê ûr'riccel riccelvê*” (kadın kadındır, erkek de erkektir) sözü kullanılmaktadır. Bu söz günlük yaşamda kadın ve erkeğin rolünü ve sınırlarını ifade etmek için kullanılmaktadır. Diğer sözlerde olduğu gibi bu da kriz anlarında tanımlayıcı ve yönlendirici bir işleve sahiptir. Bununla ilgili örnek görüşmeler şöyledir:

“Bu sözü çok duydum, çokça kullanılır. Diyelim ki ben ile sen herhangi bir konuda muhabbet ediyoruz. Kadının bizim konu ve konuşmamıza müdahale etmesine hakkı yoktur. Konu isterse alışveriş olsun, herhangi bir mal-mülk olsun onun müdahale etmemesi gerekir. Bu söz, bu tür durumlarda kullanılır. Ama oturum sonrasında o ile ben tabii ki konuşuruz, danışırız, itiraz eder; herkes kendi aklınca düşüncelerini dile getirir. Bazen evin içi tıklım tıklım misafirlerle doludur, kadın da

illa ki benim söyleyeceğim şey olacak, diye diretir, müdahale eder... Diyeceğim o ki bazı kadınlar böyledir. Halbuki toplumun içinde kadının karışmaması gerekir. Kadın kadındır, erkek erkektir.”(G15;E;50).

“Diyelim ki her hangi bir ortamda oturuluyor, kadının da erkeğin de hadlerini, bilmeleri gerekiyor. Yani kadın zırt pırt konuşmalara müdahale etmemeli. Çapı kadar oturmalı. Ona karışacak ve bilmem nereye gidecek, yok çalışacağım diyecek, olmaz. Haddini bilecek. Kadın kadındır, erkek erkektir.”(G32;E;65).

“Bu sözün anlamı şudur: Allah göstermesin, kadının başına kötü bir şey gelirse kendini savunamaz ki. Erkek çocuk öyle değildir.”(G7;E;56).

Görüşmecilerin değindiği gibi aile içinde kadın ve erkeğin sınırları bellidir ve özellikle kadın bu sınırlara hassasiyet göstermelidir. Bu söz, hem bu sınırlara işaret etmek hem de kadının kendi sınırlarını koruması gerektiğini ona hatırlatmak için kullanılmaktadır. Az da olsa bu söz ile erkeğin üstlenmesi gereken sorumluluklar ve roller de hatırlatılmaktadır. Son görüşmede daha çok bu husus ifade edilmiştir: Erkeğin çalışması ve evine bakması gerektiği, dışa dönük meselelerde erkeğin pasif durmaması gerektiği bu söz üzerinden hatırlatılmaktadır.

Toprağa endeksli geniş aile ilişkilerinde kadının rolü, yaşamı kuşatacak bir şekilde ön plandaydı. Çocuk yetiştirmek, bağ bahçe işleri, dolap²⁰⁸ (yün ve pamuktan iplik eğirmek için kullanılan çıkırı) çevirmek, su taşımak, yemek hazırlamak, süt sağmak, yağ yapmak, çamaşır yıkamak gibi birçok sorumluluğu kadın üstlenmekte idi. Kadınlardan yaşlı ve tecrübeli olanlar çoğu kez işlerde yetki ve etki sahibi olurlardı. Aile içindeki bu rolü üstlenmiş kadınlara işaret etmek için Mahallemiler “kebâni/kebâniyye²⁰⁹” ifadesini kullanmaktadır.

“Kebâni/kebâniyye” ifadesi, genellikle geniş aile içinde evin işlerini evirip çeviren, ailenin gelin ve kızlarını yönlendirerek mutfağın idaresinde söz sahibi olan evin en yaşlı kadını²¹⁰, yani kaynanası için kullanılır. “Kebâni/kebâniyye” kullanımı hem üstlenilen rolü hem de tecrübeli ve yaşlı olan kadını veya kaynanayı ifade eder. Şayet bu vasıflara sahip olan evin hanımı ya da kaynana, diğerleriyle beraber tarla işine gitmişse evin içinde muhakkak evin işlerini üstlenecek, akşama hazırlık yapacak ve evi bekleyecek bir kız veya gelin bırakılırdı ki bu durumda, bu kişi de üstlendiği rol itibarıyla o gün evin “kebâni”si sayılırdı. Bu kullanım, genç kızlar ve gelinler için bir iftihar vesilesi, aynı zamanda tecrübeli olmanın da bir işareti olarak algılanırdı. Geniş aileden çekirdek aileye doğru giden değişim sürecinde bu tabirin kullanım alanı hemen

²⁰⁸ Çıkırı, yerel kullanımda “dolap” kelimesiyle ifade edilmektedir.

²⁰⁹ Kürtlerde de aynı anlamda “kebâni” kullanımı yer almaktadır.

²¹⁰ Çöl Araplarında da yaşlı kadınların günlük işlerde verilecek kararlar üzerinde etkili olduğu bilinmektedir (Goeje, 1978, 485).

hemen ortadan kalkmıştır. Çünkü günümüzde çekirdek aile itibarıyla her evli kadın, fiili olarak kendi evinin hem tek kadını hem de tek kebanisi konumundadır.

Sosyo-kültürel değişime rağmen günümüzün aile algısında geçmişin izlerini belirgin bir şekilde görmek mümkündür. “Aile nasıl olmalıdır?” “Bir ailede en önemli husus nedir?” soruları ile bu izler anlaşılmaya çalışılmaktadır:

“...Aile reisi, bizim gelenek göreneklerimizde, babadır. Bu durum, bu zamana kadar da geçerlidir, şark tarafında öyledir. Bazı bölgelere baktığında ise kadın, daha anlayışlıdır, daha görgülüdür, yöneticiliğe daha uygundur. Aile reisliğini üstlenen kadın burada da var, fakat yüzde 5-10'u geçmez. Yüzde 90 erkektir. Olması gereken şey, vazifesinin hakkını adaletle noksansız bir şekilde yönetecek kişi kimse, o, aile reisliğini yapmaya hak kazanır. Bence, erkek kadın fark etmez.(...) Ailede en önemli şey ittifaktır, paylaşmaktır. Saygı, sevgi, hürmet, adap, birinci dereceden de ittifaktır. İttifak dediğimiz şey, sadakat ile olan birliktir. Güvenilir bir birliktelik... İttifakla, emniyetle, saygı, sevgi, hürmet olduğu müddetçe o aile, sarsılmaz. Devlet de de aynıdır, köy de aynıdır. Köy reisi, adaletli güvenilir olduğunda, birlik beraberlik olduğunda, paylaşma varsa o köy kalkınır. Değilse dağılır... Baba, çocuklarından, eşinden ayrı kendine ziyafet çekerse olmaz, bereket kalmaz. Anne için de öyledir.”(G14;E;77).

Bu görüşme (G14;E;77), geniş aile anlayışını yansıtmaktadır. Burada ön plana çıkan hususlardan biri babanın ya da büyüğün aile reisi olduğudur. Bu noktada reislik hakkıyla yerine getirilmelidir. Bu anlamda aile yönetimi boşluk kabul etmez ve bunu yapabilecek bir erkeğin yokluğu neticesinde bir kadın da aile reisi olabilir. Bu yaklaşım, kocası ölmüş ve ölen kocanın eşi tarafından idare edilen geniş aileler için örnek olarak verilebilmektedir. Araştırma sırasında bu tarz örneklerle rastlanmıştır. Bu noktada kadın hem yaşça büyüktür hem de aile reisliği için kabiliyetlidir. Bunun dışında birinci dereceden önemli olan husus ailenin birliğidir (ittifaktır):

“Eşinle ittifak halinde olacaksın. Çocukları olacak, bir evi olacak. Daha önemli ne olsun ki... En önemlisi, ahlakı güzel olacak. Yani eşine, çocuklarına, kardeşlerine karşı iyi olacak.”(G10;E;37).

“Bir söz vardır: “İl irzek min ittifæk” (Rızık, ittifaktır). Kardeşler, ittifak halinde ise Rabb'il-Alemin de onları rızıklandırır.”(G19;K;70).

“En önemlisi birbirine saygıdır. Sonra edep, ilim ve iş gelir. Herkes işini bilecek.(...) Onların beraber yaşaması, karı kocanın beraber yaşaması, huzur olması. Huzur oldu mu her şey olur...” (G17;E;45).

Aile bireyleri arasında gizliden bir şeyin tüketilmemesi ve anne-babanın (aile büyüklerinin) kendi lehlerine diğerlerinden ayrı ziyafet çekmemeleri bu noktada aile ittifakının ve sadakatının bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Yine aile içi ilişkilerde adap, sevgi, saygı ve hürmetin önemi vurgulanmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi çocukların yetiştirilmesinde adap ve hürmet gibi terbiye unsurları dikkat

edilen temel hususlardır.²¹¹ Aile içi ilişkilerde vazgeçilmez olan adap, saygı ve hürmetin önemi, yapılan görüşmelerin genelinde ifade edilmiştir.

Mahallelerinin yaygın biçimde kullandıkları sözlerden biri de, “*İl-beyt mektepvê*” (Ev/aile-beyt- okuldur) sözüdür. “Soy ve Kabile” konusunda değerlendirilen bu sözün kullanım alanlarından biri de aile içi terbiyeye dönük çocuğa adap ve saygı öğretme gerekliliğidir.

Çocuk eğitiminde ağırlıklı rol annenindir. Öyle ki anne aynı akraba çevresi içinden değilse bile eşinin soyundan olan akrabaları çocuğa tanıtırma sorumluluğunu da üstlenmelidir. Bu noktada anne elinden geleni yapmakla birlikte baba da gerekli nasihatleri verebilmektedir. Ailede çocuğun terbiyesi ile ilgili örnek görüşme şöyledir:

“Bazen anne, bazen baba etkili olur. Kimilerinde çocuk babasından çekinir; kimisinde ise anneden. Her kim terbiye edebiliyorsa iyidir. Özellikle kız çocuklarını anne terbiye etmelidir. Erkek çocuğu da babası: Baba otoritesini (sehvitu) göstermelidir. Terbiye çocuğu emzirirken başlar. Çocuğa sütünü vereceksin ve beşiğe bırakacaksın. Öyle “canım hayran falan” deyip de ona yüz vermeyeceksin. Bir söz vardır: “İl ard trabbi el-hinta u’l-iş’ir”(Toprak buğdayı da arpayı da yetiştirir). Çocuk da öyledir.²¹² Çok titizlik gösterirsen olmaz. Çocuk eğer hasta değilse ya da aç değilse kendiliğinden büyür. Şimdi ise biz çocukları şımartarak büyütüyoruz...”(G5;K;80).

Görüşmede yansıdığı gibi kız çocuğu daha çok annenin; erkek çocuk da babanın sorumluluğunda tutulmaktadır. Bu ayırım olmaksızın genel anlamda “*Eskiden çocuk annesinin elindeydi. Annesi ne derse onu yapardı.*” sözleriyle babadan ziyade annenin etkisi ifade edilmektedir. Bununla birlikte terbiyenin süt emzirme sırasında başladığı anlayışı ve bu noktada çocuğun şımartılmaması esas alınmaktadır. Görüşmecinin (G5;K;80) bununla ilgili kullandığı söz de buna işaret etmektedir: Toprak nasıl ki buğday (ve arpa) yetiştirirse gerekli bakımla beraber çocuk da kendiliğinden büyüyecektir. İleri yaş erkeklerin, kendi zamanlarında, çocuğa sevgi ve ilgi gösterme yönünden geride durdukları bilinen bir husustur. Bu çerçevede birçok görüşmede babanın içten sevdiği ve bu sevgiyi belli etmediği vurgulanmıştır. Babanın bu durumunu onaylayanlar olduğu gibi eleştirenler de bulunmaktadır. Bununla birlikte görüşmecinin değindiği gibi “*Baba otoritesini göstermelidir.*” Bu noktada şu

²¹¹ Bu hasletler, çöl Araplarında da ön plana çıkan özelliklerdir. Öyle ki en cahil kabilelerde bile çocuklar, anne ve babaya itaat etmeye ve büyüklere hürmet etmeğe alıştırılırdı (Goeje, 1978, 485).

²¹² Bu yönüyle çocuk büyütme, psikolojik dinamikler itibarıyla, aslında, yorucu olmayan bir durumdur. Nitekim Goeje de çöl Araplarından bahsederken çocuk büyütmenin, büyüklere karşı saygı ve hürmet temelli olmak üzere basit olduğunu belirtmektedir (Goeje, 1978, 485).

söylenebilir ki günümüzde aile içi ilişkiler, geçmişe kıyasla daha çok diyaloga dayalı esnek bir zemin üzerinden ilerlemektedir.

Son görüşmelere göre “*İl’mara marayê, ûr’riccel riccelvê*” (kadın kadındır, erkek de erkektir) sözüyle belirtilen rollerin sınırlarını koruma gerekliliği, “*Herkes, işini bilecek*” yaklaşımıyla ifade edilmiştir ki bu da aile içi ilişkilerde önemsenmektedir. Bunun dışında görüşmelerde “ittifak”(birlik) vurgusunun öne çıktığını söylemek mümkündür. Bu yönde kullanılan “*İl’irzek min ittifêk.*” (Rızık, ittifaktandır) sözü referans alınmaktadır. Yine, tüketim boyutunda kadının tutumlu olması gerektiği her halükarda aile içinde erkek veya kadın sebebiyle bir takım sıkıntıların yaşanabileceği ve bu nedenle aile yaşamının sabrı gerektirdiği ifade edilmektedir:

“Kadın evine sahip çıkar da kocasına ihanet etmezse ve israfa kaçmazsa kimse bu çağda aç kalmaz. İsraf şeytandandır. Çokça yemek yaparsın, hepsi yenmez sonra da dökersen işte bu çok günahtır. Kadın da evine karşı iyi olmalıdır. Kocasının kaygısını taşımalıdır... Çarçur etmemelidir. Günümüzde kadınlar bu tür şeylere dikkat etmiyorlar... Kocasını da onu itip kakmamalıdır... Derler ya hani, “Kil il mır û let kır.” (Acıyı ye; ama söyleme- şikayetçi olma-). Yani insan ne kadar sabırlı davranırsa o kadar iyidir, ister hastalıkta, ister darlıkta, isterse aile işlerinde, o zaman Allah, o kişinin işlerini açar.”(G5;K;80).

Bir önceki değerlendirmelerin devamı olarak bu görüşmede de “*Kil il mır û let kır*” (Acıyı ye; ama söyleme-şikayetçi olma-) sözü üzerinden aile içi tartışmaların dışarıya yansımaması, mahremiyetin korunması ve aile içi krizlerde sabırlı olunması gerekliliğine işaret edilmektedir.

Daha önce belirtildiği gibi aşiret/kabile organizasyonundan geniş aileye ve sonrasında çekirdek aileye doğru giden değişim sürecinde sosyo-kültürel yaşam da toprağa ve hayvancılığa endeksli olmaktan çıkmıştır. Bu süreç içinde evlenme yaşı, evlilikte amcaoğlunun statüsü, damat tarafında zenginlik aranması, evin idaresini üstlenen “kebâni”nin konumu, aile içi roller, çocukların yetiştirilmesi gibi alanlarda var olan kültürel anlam kodları ve konumlanma biçimleri de günümüz itibarıyla değişime uğramaya başlamıştır. Bu değişim akrabalık bağlarının kendini gösterdiği süreçlerden biri olan ölüm ve taziye olgusu için de geçerlidir.

3.1.3.1.4. Ölüm ve Taziye Evleri

Ölümün ölen kişinin sosyal hayatta açtığı boşluk üzerinden etkisi, “Akrabalık” ana başlığı içinde değerlendirilen, “*Rah il ikbîr; zah it-tedbir.*” (Büyük gidince tedbir de kayboldu) sözü üzerinden kısmen de olsa açıklanmıştır. Bu söz, aile ve akraba

ilişkilerinde büyüğün rehberlik, bereket ve bağlayıcılığı açısından önemine vurgu yapmakla beraber büyüğün yokluğuna ve ölümüne de işaret etmektedir. Bu anlamda büyüğün ölümü, kalanlar için “helak”²¹³ anlamına gelebilmektedir.

Günümüz itibariyle ölüm, Mahallemilerde, en genel haliyle İslam’daki ahiret inancı çerçevesinde yorumlanmakta ve ölen kişinin defin ritüelleri de bu inanca uygun biçimde gerçekleştirilmektedir.

Ölen kişinin elbiseleri genellikle ihtiyaç sahiplerine verilmektedir. Bunun daha çok ölen kişinin ruhunun geri gelmemesi yönünde bir tedbir olduğu söylenebilir. Öyle ki görüşmeler sırasında ölen bir kişiden bahsedildiği zaman “anne-baba” ve “ölülerimizin/ölülerinizin” ruhlarına rahmet dilenmekte ve hemen ardından “Bu gece gelmesinler!” ya da “Buraya gelmesinler!” şeklinde temenniler ifade edilmektedir. Bu tarz yaklaşımlarla birlikte, ölüm ve sonrası için yapılan değerlendirmeler, yükselen dini bilincin rehberliğinde yapılmaktadır. Bu değerlendirmelerde en çok ön plana çıkan vurgu da “rahmet”tir.

Rahmet, ölen kişinin öldükten sonra iyi bir durumda olması temennisini ifade etmektedir. Rahmete nail olacak kimselerin “henûn”, başkasına zarar vermeyen, halim selim kimseler olacağı kanaati yaygındır. Bu konuda genellikle rüya anlatımları ön plana çıkmaktadır. Özellikle ölen kişinin rüyada temiz elbiselerle görülmesi onun iyi bir durumda olduğunun belirtisi olarak değerlendirilmektedir. Rüyada ölen kişinin konuşmaması dikkat çeken anlatımlar arasında yer almaktadır. Genellikle rüyada ölen kişinin rüya sahibine bir şeyler vermesi olumlu yorumlanırken, ölenin bir şey alması ya da ölene bir şeyin verilmesi yeni bir ölüm haberi olarak değerlendirilmektedir.

Mahallemilerde ölüm ilanı, ölünün kefenlenmesi, taziye ziyaretleri ve mevlid yemeği gibi ritüeller, genellikle İslam inancına uygun olarak yerine getirilmektedir. Vefat eden kişi erkek ise baş ve ayak kısmı olmak üzere kabrine iki mezar taşı (Şehdê) dikilir; vefat eden kadın ise sadece baş tarafına bir taş dikilir. Definden hemen sonraki “telkin” süreci “Ey filan kadının oğlu/kızı” ifadesiyle başlar. Nitekim İslam inancında da telkin, bu şekilde başlamaktadır.²¹⁴

²¹³ İslam öncesi Araplarda biri öldüğünde, özellikle ölen kişi önemli bir şahsiyet ise “Filanca kişi helak olmuştur” ya da “Filanın ölümü ile Araplar helak olmuştur” diye ölüm, sokak sokak, mahalle mahalle ilan edilirdi (Ateş, 2014, 77–78). Bu durum, Arapların ölüm karşısında öldükten sonraki yaşamdan ziyade ölen kişinin sosyal yaşamda açtığı boşluğa daha fazla yoğunlaştıklarını göstermektedir.

²¹⁴ İslam inancındaki telkin biçimi için bkz. (Sarıcık, 2002, 291–292).

Genel anlamda köydeki mezarların sade bir görünümü vardır. Bununla birlikte son zamanlarda mezar taşları ve mezarın yaygın olarak mermerden yapıldığı görülmektedir. Bununla ilgili örnek görüşme şöyledir:

“Kabir ne kadar çabuk kaybolursa o kadar iyidir aslında. Öyle söylerler. Ben kendi anne ve babamın mezarlarını bile hâla bilmem. İster oraya giderek fatihanı oku ister bulunduğu yerden fatihanı oku fark etmez... Bir ara Lübnan’dan birileri gelip güya anne babalarının kabir taşlarını yapıp üzerine yazı yazdılar. Halbuki uzun zamandır buralara gelmedikleri gibi anne babalarının kabirlerinin nerede olduğunu da, aslında, bilmiyorlardı. Ama insan işte! Gösteriş amaçlı, bilmem ne için bu tür şeyleri yapıyor.” (G5;K;80).

Mezarların hatırlanmaması ile birlikte ne kadar kaybolursa o kadar iyidir anlayışı günümüz itibarıyla geçerliliğini kaybetmektedir. Öyle ki mezar yerinin belirgin olmasına daha çok dikkat edilmeye başlandığı ve lüks mezarların yapıldığı görülmektedir.

Ölen kişinin taziye merasimi hemen hemen tüm köylülerin katılımıyla üç gün sürer. Bu süre bazı zamanlar uzaktan gelenler için dördüncü güne kadar uzatılabilir. Üç gün süresince ölen kişinin kabri özellikle ehl tarafından her gün ikindi namazından sonra ziyaret edilir, Yasin ve Fatihalar okunur, dualar edilir. En yakını sabah namazından hemen sonrada kabri ziyaret ederler. İlk gün, ikindi vakti, mezarlıktayken, vefat edenin akrabaları sıraya girerler ve taziye kabul ederler. Kadınlar da genellikle taziyenin ilk günü, erken saatlerde ve erkeklerden ayrı bir şekilde kabir ziyaretinde bulunurlar. Taziye, başta akrabalar olmak üzere diğer köylülerin üçüncü günün ikindi vaktine kadar ve bazen akşama sarkacak şekilde devam eder ve daha fazla uzatılmadan sonlandırılır. Taziyenin üçüncü gününde mevlid okunur ve yemek verilir. Bu mevlide tüm köylüler davet edilir.

Geçmişte yas tutmanın alameti olarak yaklaşık bir ay boyunca sakal ve bıyık kesilmez, çamaşır yıkanmazdı. Radyo ve varsa televizyon açılmazdı. Düğünler iptal edilirdi. Bu hususta özellikle akrabalar olmak üzere tüm köy, taziye sahiplerinin²¹⁵ yasına eşlik ederdi. Günümüzde bu hassasiyetin azaldığını görmek mümkündür. Bununla ilgili bazı görüşmecilerimiz “Bir yandan taziye var, öbür yandan düğün yapılıyor.” ifadeleriyle durumdan rahatsızlıklarını ifade etmişleridir. Belirtilen hususların dışında taziye sürecine ilişkin örnek görüşmelerde ön plana çıkan hususlar aşağıdaki gibidir:

²¹⁵ Taziye sahipleri, öncelikle ölen kişinin a’yali sonra da tüm ehlidir. Nitekim taziye sahibi belirtilirken ehl vurgusu muhakkak yapılmaktadır.

“Eskiden mevlidi evlerde okurlardı. Öyle taziye/yas evi falan yoktu. “Ruhaniyye” okunurdu. Herkes kendi evinde okurdu... Hakiki mevlid idi; İbn Hacer’in mevlüdü okunurdu. Şimdiki kendilerine yüz çeşit mevlid ürettiler; yok mevlid’el- ‘arus (düğün sürecinde okunan mevlid), yok bilmem ne!”(G18;E;78).

“Eskiden biri vefat ettiği zaman ona “ruhaniyye” yaparlardı. Mesela; babam vefat ettiğinde her birimiz beraber, dört kişiydik, “sekiz baş” keçi almıştık. Bunları kestik. Sonra patlıcan gibi malzemeleri de aldık ve “muhibbin” olanları yani yakınları çağırır sabaha kadar yemeği pişirdik. Sabah erkenden de mevlid okunurdu. Muhibbinler gelirdi, dostlar gelirdi. Mevlid yemeği yendikten sonra sıra yemek dağıtmak için köydeki evlere gelirdi. Elli çocuk gelirdi ve o çocuklar yardımıyla bütün köye o yemek dağıtıldı. Bir tabak “metfunê”²¹⁶ bir tabak bulgur pilavı ve bir ekmek verilirdi. Şimdi işler değişti. Ruhaniyye’nin her eve dağıtılması gerekirdi, yoksa maksat hasıl olmazdı. Tüm mahallelere dağıtıldı.”(G19;K;70).

İlk görüşmede (G18;E;78) değinildiği gibi geçmişte mevlid²¹⁷, daha çok taziyelere has olarak okunurdu. Günümüzde doğum, düğün gibi aşamalarda sıklıkla uygulanmaktadır. Bazılarınca bu durum, pek anlamlı karşılanmamakta ve daha çok gösteriş olarak yorumlanmaktadır.

Geçmişte taziyeler günümüzde olduğu gibi taziye/yas evlerinde değil, taziye sahibinin evinde yapılırdı. Bunla ilgili ön plana çıkan husus “Ruhaniyye” denilen yemek süreciydi. “Ruhaniyye” yıl içinde uygun görülen bir zamanda yapılırdı. Bu süreçte, akrabalarla beraber kazanlar içinde yemek pişirilir ve okunan mevlid ile bu yemek tüm köylülere dağıtıldı. Mevlid yemeğinden sonra orada hazır bulunan akrabalar, gençler ve çocuklar yardımıyla yemeği köyün tüm evlerine dağıtırlardı. Görüşmelerde “ruhaniyye” için hazırlanan yemek organizasyonu ve yemeğin ihtişamı sıklıkla belirtilmiştir. Bu yemek dağıtımında köyde bulunan hiçbir evin ihmal edilmemesine özellikle dikkat edilirdi: Bir tabakta etli bulgur pilavı, diğer tabakta etli metfunê (türlü) ve bunların yanında da bir tane ekmek olmak üzere tüm köyün evlerine Ruhaniyye²¹⁸ dağıtıldı.

Ruhaniyye dışında günümüzde de devam eden bir diğer uygulama hakkındaki örnek görüşme de şöyledir:

“(...)Evet, dağıtırlar; ama neden yaptıklarını bilmiyorum. Her Perşembe günü “işet’el- emvet”(ölüler yemeği) dağıtıldı. Her Perşembe günü tabağını doldurursun, ne yemek yaptıysan fark etmez. Bazıları da Perşembe günü olduğunda

²¹⁶ Mahallemilerde meşhur olarak bilinen ve tüketilen bu yemek, Kürtçede “tırşık” olarak ifade edilen “türlü” yemeğidir.

²¹⁷ Mahallemilerin okuduğu mevlidin müellifi İbn-i Hacer (ö. 1566)’ dir. Kürtler ise daha çok Hasan Ertuşî (ö. 1491)’nin telif ettiği Mevlid’i-Şerif’i okumaktadırlar.

²¹⁸ Günümüzde ortadan kalkmış olan bu adet, İslam öncesi Araplarda da yaygın olan bir geleneği akla getirmektedir. Konuyla ilgili olarak sahebelerden Beceli, İslam öncesi durumu şöyle anlatmaktadır: “Biz, cenaze defnedildikten sonra, ailesinin başına toplanarak yemek yapmayı matemden sayardık” demektedir (Ateş, 2014, 80). Beceli’nin bahsettiği bu adet, Ruhaniyye’yi hatırlatmaktadır.

“Güzel bir yemek yapın, ölülerimizin sevdiği yemek yapın ki onu dağıtalım.” derler. Sadaka niyetine dağıtırlar. Ölüye hayır dokunsun diye.”(G10;E;37).

“İşêt’il-meytin” (ölülerin –akşam- yemeği/ölenlerin ruhları için yapılan yemek) denilen yemek, geçmişte, taziyeden sonra yılın her günü, taziye sahipleri tarafından çıkarılırdı. “İşêt’il-meytin” gereğince, o gün kendilerine yaptıkları yemekten, başka bir eve yemek gönderilirdi. Daha sonraları bu uygulamaya, sadece Perşembe günü, ikindi- akşam arası olmak üzere devam edildi. Nitekim günümüzde ilk yılın her günü değil de sadece Perşembe günü bu uygulama devam etmektedir. Fakat günümüz uygulamasında “işêt’il-meytin” ifadesi, dini bilincin etkisiyle, kullanılmaz bir hal almıştır. Başka bir ifadeyle, uygulama devam etmektedir, fakat ismi nadir olarak kullanılmaktadır.

“Ruhaniyyê” ve “işêt’il-meytin” dışında geçmişte defin işlemlerine müteakip günlerde taziye sahipleri yemek hazırlamazlardı. Yemek ihtiyacı çevre tarafından ve daha çok akraba çevresi tarafından giderilirdi:

“...Normalde taziye zamanında taziye sahipleri yemek yapmaz, onun akrabaları sırasıyla yemeği yapar ve onlara gönderirdi. Şimdi ise bütün iş taziye sahibine kalıyor.”(G15;E;50).

“Taziye sahibine üç gün boyunca yemek yaptırılmazdı. Akrabalardan her biri üç gün boyunca öğün yemeklerini götürürdü. “Yemeği merhumun evine götürdük.” derlerdi. Şimdi ise tam tersi oldu, taziye sahibi yemek yapıp dağıtıyor. Halbuki şeriata göre taziye sahibi çay bile yapmamalıdır”(G3;E;78).

Bu görüşmede yer alan “Şimdi ise tam tersi oldu, taziye sahibi yemek yapıp dağıtıyor” ifadeleriyle merhumun ailesinin yemek yaptığı belirtilerek geçmişe kıyasla günümüzde söz konusu olan bir değişimden bahsedilmektedir. Tek sebep olmamakla beraber bu değişimde taziye/yas evlerinin etkisi olduğu düşünülebilir. Çünkü taziye/yas evleri, süreci pratikleştirerek diğer akrabaları ile birlikte taziye sahibinin yemek sorumluluğunu üstlenebilmesini de beraberinde getirmektedir. Üç gün boyunca hazırlanan veya lokantalardan sipariş edilen yemekler, öğle ve akşam olmak üzere, akrabalarla ve hazır bulunan misafirlerle beraber yenir ve taziye son günde yenilen mevlid yemeği ile bu süreç tamamlanır.

Köyde birden fazla taziye/yas evinin bulunması dikkat çekicidir. Bu durumla ilgili olan örnek görüşme aşağıdaki gibidir:

“Eskiden taziye için selâ falan verilmezdi, seslenme (sela) falan da yoktu. Mezarlıkta birini gördüğünde ya da kapı başında duyarsa cenazesine giderdi ya da işine koyulurdu. Bu taziyelere gidip, cenaze namazını kılma çağrıları eskiden yoktu. Sonradan ortaya çıktı. Taziye herkesin kendi evinde olurdu. Öyle taziye/yas evleri yoktu. Şimdi yedi sekiz taziye/yas evi oldu. Şeriata göre normalde böyle taziye/yas

evi falan olmaz. Şimdi ise her bir hizb kendine taziye/yas evi yapmış durumda. Eskiden mezarlığa (define müteakip ilk üç gün boyunca) ikindi vaktinde de, sabah namazında da giderlerdi, soğuk falan dinlemezlerdi, her halükarda gidilirdi. Şimdi işler biraz keyfe kalmış. Sela verirler, falan kişinin cenaze namazına gelin diye davet ederler.” (G18;E;78)

Görüşmede aktarıldığı gibi geçmişte cenaze zamanında özel bir çağrı söz konusu değildi. Günümüzde bu durum, camilerin hoparlörleriyle ilan edildiği gibi taziyelere katılmak da bir vecibe olarak algılanmaktadır. Bu vecibeyi yerine getiren kişi de toplumsal sorumluluğunu ifa etmiştir. Bu sorumluluktan dolayı köyde bir taziye olduğunda herkes birbirine bir şekilde duyurur ve böylece bütün köylüler ve komşu köylerden heyetler üç gün içinde taziyelere iştirak ederler. Köy dışında ikamet edenlerden imkanı olanlar da taziyelere katılmaya çalışırlar. Uzakta olup da katılamayanlar, telefonla taziye sahiplerini arayarak taziyelerini iletirler ve taziye/yas evinde fatihalarını okuturlar.

Taziye süreci boyunca kendini gösteren en önemli hususlardan biri, gelen misafirlerle ilgilenme konusunda yakın akrabaların yoğun işbirliğidir. Bu işbirliği adeta akrabalık bağlarını tekrar hatırlatmakta ve pekiştirmektedir. Akrabalar taziye sürecinde kendilerini temsil eden taziye/yas evlerinde hep bir arada bulunurlar.

Görüşmede (G18;E;78) de değinildiği gibi köyde hemen hemen büyük ya da kalabalık denilebilecek her bir akraba grubu (ehl/beyt/hizb²¹⁹) için ayrı bir taziye/yas mekanı vardır. Bu mekanlar, büyük akraba gruplarının kendileri tarafından tahsis edilmiştir. Günlük sosyal etkileşimlerde yer yer taziye/yas evleri arasında yapılan kıyaslamaları duymak olağan bir durumdur. Bu yönüyle bu mekanlar asabiyet duygularının güçlendiği alanlar olarak nitelendirilebilir. Nihayetinde her biri onu kullanan akraba çevresini temsil etmektedir. Bununla birlikte taziye/yas evleri üzerinde her hangi bir kullanıcı sınırlamasının olmadığını da belirtmeliyiz. İhtiyacı olan ve dileyen herkes, farklı akraba grubundan da olsa bu mekanları kullanabilmektedir. Söğütlü köyünde bulunan bu mekanlar şu aile isimleriyle anılmaktadır: Beyt Petto (ve Beyt Harukê), Beyt Aslan, Beyt Abdo Alye, Beyt Sırhanê, Beyt İskan (Beyt el-Hacci), Beyt Aliket, Beyt Şo’bo (İsakê) ve Beyt Mune olmak üzere köyde toplam sekiz taziye/yas evi bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi taziye/yas evleri akraba gruplarının ismi üzerinden anılmaktadır. Söğütlü (Kinderip) köyünde bu kadar taziye/yas evinin bulunması, köyün

²¹⁹ Görüşmede ehl grupları için “hizb” kelimesi kullanılmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi “beyt” ya da “ehl” için bazen “hizb” ifadesinin kullanılabildiği belirtilmişti.

nüfusu hesaba katıldığında, normal olarak karşılanabilir. Bununla birlikte sosyal yapının asabiyet merkezli kabile özelliğini yansıtmamasının taziye/yas evlerinin sayısında etkili olduğu söylenebilir.

Köyde akraba çevreleri genellikle belli bir mahallede yoğunluk kazanmaktadır. Vefat eden kişi hangi akraba çevresindense o çevreyi temsil eden taziye/yas evinde taziyeler kabul edilir. Eğer taziye/yas evi doğrudan kendilerini temsil etmiyorsa köydeki ikamet ettiği yer hangisine yakınsa taziyeler orada kabul edilir. Kadınların taziye kabulü evde gerçekleştirilebildiği gibi kimi zaman onlar da erkeklerden ayrı olmak üzere ikinci bir taziye/yas evini de kullanabilmektedirler. Taziye sahipleri, definden sonra, sabahın erken saatlerinde taziye/yas evini açarlar ve en kısa süre içinde akrabalar orada bir araya gelerek gelenleri karşılarlar. Taziye sahipleri en yakından uzağa doğru şu şekilde ifade edilebilir: Vefat eden kişinin ailesi, en yakın akrabası (a'yal) ve diğer akrabalar (ehl).

Üç gün süren taziye merasiminde her gün akrabalar bir aradadır. Gelenlere genellikle çay ikram edilir. Öğle vakti orada bulunan akrabalar büyük bir sofraya hazırlayarak beraber yemek yerler. Bu arada orada bulunan diğerleri ve o sırada gelecek olanlar da bu yemeğe davet edilir. İkinci vaktinde mezar ziyaret edilerek Yasinler, Fatihalar ve çeşitli dualar okunur. Namaz vakitlerinde genellikle tüm akrabalar beraber camiye gider ve tekrar taziye/yas evine gelirler. Akşam geç vakte kadar taziye/yas evindeki hareketlilik, taziye için gelenleri karşılama ve uğurlamayla devam eder. Üç gün devam eden bu süreç üçüncü gün her zamankinden biraz daha erken sonlandırılır. Taziyenin üç günden fazla uzatılması hoş karşılanmaz, fakat duruma bağlı olarak uzaktan gelenler için bazen dördüncü günde de taziyeler kabul edilmektedir.

Taziye/yas evine, üç gün boyunca, gelenlerin isteğiyle dini sohbet vermek, dua ve Kur'an okumak için köyün imamı da gelirler. Taziye/yas evine gelen imamlar, fatiha²²⁰ okumalarına rehberlik yaparak sohbetlerini ifa ederler. Bazen yakın köylerden insanlar da taziyelerini bildirmek için gelir ve onlarla beraber gelen ehil birinin veya bir imamın yaptığı kısa bir sohbetten sonra ayrılırlar. Taziye/yas evine gelenlere dini sohbetler veren imam/imamlar, aynı zamanda her gelen grup ve kişi adına da vefat

²²⁰ Fatiha şöyle bir dua başlangıcı ile okunur: “ E’zemallahu ecrekûm ve ehsene ‘ezaekûm ve ğefere limeyyitikûm! İla Şeref’in-Nebi (s.a.v.) ve Alihi ve Ashabihi (r.a.) -ve ila ruhi Sadatina ve Meşayihina – (k.s.) ve ila ruhi emvatina ve emvati’l-müslimin ve hususen ila ruhi’l- merhum el-Fatiha!.. (Allah, ecrinizi arttırsın, taziyenizi en güzel kılsın ve ölünüzü bağışlasın! Peygamber(imizi)n (s.a.v.), ailesinin ve ashabının (r.a.) hürmetine –Şeyhlerimizin ruhu için- ölümlerimizin ve Müslümanların ölümleri ve özellikle merhumun ruhi için el-Fatiha!)

edenin ruhu için dua ederler ve bir fatiha okuturlar. Bu arada uzakta olup da gelemeyenler telefonla tanıdıklarını arayarak imamın bulunduğu masadaki deftere isimlerini yazdırırlar. Burada yazılı olan isimler, imam tarafından uygun bir zamanda, tek tek belirtilerek bunların adına da toplu bir fatiha okunur.

Deftere isim yazdırma hususu bazen abartılarak sadece kalabalıkta isim zikretme veya falan kişilerin kalabalık ve vefalı oluşunu vurgulama amacını taşıyabilmektedir. Görüşmecilerimizden bazıları bu konuyla ilgili şöyle bir eleştiride bulunmuştur: *“Bu ne ya! Herkes ayrı ayrı taziye sahibini arasın daha iyi. Adamlar akrabalarını deftere yazdırıyor isimleri okunsun diye.”* Araştırma sürecinde bu eleştirinin karşılık geldiği durumlarla karşılaşmıştır. Aasabiyet, bu durumlarda da kendini gösterebilmektedir.

Taziye/yas evinde bulunan akraba çevresinin, gelen misafirlerle beraber, üç gün boyunca sabahtan akşama kadar imamlar eşliğinde yapılan sohbetlerle dini bilinçlerini tazeledikleri söylenebilir. Sohbet konuları ölüm başta olmak üzere genellikle İslam’ın esasları, ahiret inancı dünya hayatının faniliği, Kur’an ve Peygamber anlayışı üzerinedir.

Taziye hareketliliği hemen hemen köydeki tüm akraba gruplarının bir araya gelmesine vesile olmaktadır. Köy içinde birden fazla taziye olduğu zamanlarda bu hareketlilik kendini daha yoğun bir şekilde gösterebilmektedir. Bu ziyaretler diğer Mahallemi köylerine de yapılmaktadır. Böylece Mahallemiler arasındaki bağlar tazelenmekte ve pekişmektedir. Bununla ilgili örnek görüşme şöyledir:

“Biz yani bu köyler iyiydik, beraberliğimiz vardı. Taziye ve düğünlere birbirimize giderdik, hatta şimdi bile gider geliriz. İnsanlığın gerektirdiği ne varsa yapardık, birbirimize gider geliriz, hediye götürürüz. Hatta Kürtçe konuşan köyler dahi; Sitâ (Çalpınar), Kirmeytê, gidip geliyorduk. Onlar bize odun satmaya geliyorlardı. Taziyelerde de gider geliriz; Köze, Kirmeyte, Sita. Diğer Kürt köylerinde bile olsa dostlarımız varsa yine aynı şekilde gider geliriz...” (G14;E;77).

Köyler arası ziyaretlerin ihmal edilmesi sorumsuzluk olarak değerlendirilir. Bu nedenle en azından akraba gruplarını temsil eden bir-iki minibüs ile ziyaret etmek esastır ve bu asla ihmal edilmez. Hatta bu ziyaretlerde, özellikle taziyelerde, ne kadar kalabalık gidilirse o kadar makbul kabul edilir ve bu durum hem taziye sahibi hem de gidenler için övünç kaynağıdır. Bu yöndeki hareketlilik olağan karşılanırken, tersi bir durum yadırganmaktadır.

Yukarıda da görüldüğü gibi Mahallemilerin taziye merasimlerinde Arap kültürünün ve sosyal yapılanmasının izleri görülmektedir. Bu süreçte önplanda olan husus, asabiye duygusu (yardım ve dayanışma) temelindeki akrabalık ilişkileridir. Sosyo-kültürel değişim ile birlikte ölüm olgusunun yükselen dini bilinç sebebiyle ahiret hayatı üzerinden değerlendirilmeye başlandığını, fakat asabiye merkezli ilişkilerin taziye ziyaretleri ve taziye/yas evleri üzerinden hâla kendini gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu değişim sürecinde atasözlerinin anlam değişimine uğradığı da görülmektedir. Birçok atasözünün anlam değişimine rağmen Mahallemilerin yaşamında karşılık bulmaya devam etmesi sosyo-kültürel yaşamın diyalektik özelliği ile açıklanabilir. Bu noktada sözlerin formu aynı kalsa da anlam içeriği değişime bağlı olarak yeniden yorumlanmaktadır.

3.1.4. Din

Mahallemilerin yaşadığı bölgeyi temsil eden Midyat ilçesi, içinde barındırdığı farklı etnik ve dini unsurlar sebebiyle “Dinler ve Diller Kenti” olarak anılmaktadır. Önceki konularda etnik kimliğin anlaşılmasına dönük Mahallemilerde ön plana çıkan kültürel unsurlar anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışıldı. Burada ise Mahallemilerin dini kimliğinde ön plana çıkan unsurların neler olduğu anlaşılmaya çalışılacaktır.

İnsanın biyolojik yapısını aşan bir olgu, anlam dünyası veya dünya görüşü olarak din, bütün toplum çeşitlerinde etkisini göstermektedir. Antropolojik yaklaşımlarda din, kültürün bir unsuru olarak değerlendirilmesine rağmen aslında din ile kültür hemen hemen aynı alana işaret etmektedir. Bundan dolayı, çalışmanın teorik bölümünde de değinildiği gibi din, kültürde sahip olduğu içkin konumlanma sebebiyle tüm kimlik çeşitleriyle ilişkilidir. Bu durum, vahye dayalı dinler için de geçerlidir. Vahye dayalı din(ler), kültür ile karşılıklı etkileşim içinde olmuş ve bu noktada kültür, sonraki nesillerin vahyi yorumlamasında belirleyici bir rol almıştır. Dolayısıyla bir topluluğun sosyo-kültürel ilişkilerini açıklamada kültürel ve dini olguların tarihi süreç göz önünde bulundurularak anlaşılması gerekmektedir. Bu çerçevede şu söylenmelidir ki Mahallemilerin dini yapılarını anlayabilmek için İslam öncesi Arapların dini yapılarına da gözetmek gerekir.

Arapların en eski dinlerinin diğer Sâmi kavimler gibi tevhit esasına dayandığı belirtilse de (İbn Al-Kalbi, 1969: 6) bugüne ulaşan belgelerde bunu gösteren kesin

bilgilere rastlanmamıştır. Ancak bazı kitabelerden "Zû Semâvî" (göğün hâkimi, göğün ilâhı) denilen bir tek tanrıya ibadet edildiği anlaşılmaktadır (Çağrı, 1991, 316). Günaltay, ataerkilliğin İslam'ın doğuşuna yakın zamanlarda kurumsallaştığına, Arapların ilk toplumsal yapısının anaerkil ve totem esasına dayandığına işaret etmektedir. Geç dönem Arap kabile isimlerinin birçoğunun totemizmin izlerini taşıdığını vurgulayan Günaltay, totemlerin çoğunlukla hayvan isimleri olmak üzere bitki veya bunların dışında başka şeylerin isimlerini taşıdığını yazmaktadır. Kabile ismi olarak yer alan bu totem isimlerinden bazıları Arapçada aslan, kaplan, tilki, köpek balığı, köpek, keler, yılan, müşil otu, Ebu Cehil karpuzu, çakıl taşı, keskin sirke gibi anlamlara gelmektedir. Mahallemi isminin dayandırıldığı Bekir b. Vail şeceresinde de bu gibi totem isimlerine rastlanılmaktadır. Muhallem ismi de aslında Bahreyn'de bulunan "Ayn Muhallim" ismindeki pınardan gelmektedir ki bu pınar, taşkınlığı ve bölge topraklarını sulamasıyla meşhurdur. Kendi kaynağında sıcak olan pınar, soğuduğunda tatlılaşan bir özelliğe sahipti. Burada yaşayan Araplar da kendi çocuklarına bu pınarın ismini verirlerdi (El-Hâmevi, 1977, V/63). Totemizm göz önünde bulundurulduğunda Mahallemiler arasında geçen "ehl" gruplarından Beyt Aslan, Beyt Şahin, Beyt Gızıl (ceylan) gibi isimlerin varlığı bu yönde dikkat çekicidir.

Her klanın kendine özgü bir totemi vardır ve bu totem aynı zamanda klanın da ismidir. Bu isim altında yer alan birey ve gruplar, kendilerini akrabalık bağı ile birbirlerine bağlı hissederlerdi. Eski Arap toplumlarında belli bir yere yerleşmiş olan bir veya birden fazla gruplar, aynı toteme bağlı olduklarından onun ismini almış ve bu isim daha sonra o grupların kan bakımından ilk ataları kabul edilmiştir. Totemist yapı, sosyal hayatın gelişmesiyle beraber yerini animist (ruhçuluk) bir yapıya bırakmıştır. Ölüm sonrası inanışları da barındıran animizmde kainatın ruhlarla dolu olduğu ve bütün doğal olayların ruhların eseri olduğu fikri hakimdir. Bununla birlikte animist dinlerin ölüm sonrası kalıntıları arasında fetişizmin izleri de vardı ki bu, kum ve taş gibi maddi şeylere tapınmaktan ibarettir. Fetişizm animizmden doğmuştur. Nitekim ruhlara belirli yerler ayırma konusundaki kanaat, zamanla bunlara yerleşme yeri kabulüyle sonuçlanmış, böylece fetişizm ortaya çıkmıştır (Günaltay, 1996, 64–67).

Arapların dini esas itibarıyla animizmdir. Öyle ki ilah ve tanrı olgusu zihinlerde teşekkül ettikten sonra bile ağaçlar, kuyular, mağaralar, kayalıklar gibi kendisine tapınılacak ruhlarla algılanan tabii bazı şeyler, ilah ile rabıta tesis edebilen kutsallıklar olarak algılanmaya devam edilmiştir (Hitti, 2011:144). Bu algı biçimi

sadece Araplar değil, bütün Sami uluslar için söz konusudur. Bu düşüncelerle ağaçların, mağaraların, pınar başlarının ve büyük kaya parçalarının tekin yerler olmadığına ve ruhlarla, cinlerle meskun olduğuna inanılıyordu (Çağatay, 1982, 103). Bunlar ilahtan farklı olarak insanlarla münasebetleri çerçevesinde algılanmaktaydı (Hitti, 2011:146). Bu anlamda Arap muhayyilesi de cin ve şeytan adını verdiği varlıklarla bütün çölü doldurmuştu. XX. yüzyılda Araplar arasında araştırmalar yapan Montagne (1950: 58–59), XX. yüzyıla yansımış haliyle, bu muhayyilenin genişliğine şöyle işaret etmektedir: “Dünya işlerinin çoğu, görülmeyen alem ile izah edilir. ... Toprağın altındaki her şey öbür dünyaya ait olup oyuklar, mağaralar, bitki kökleri sayısız cinlere barınak teşkil etmektedir. Bunlar da bedeviler gibi kabile halinde yaşarlar. Fakat göçebe olmayıp bulundukları yerlere, kadınlı erkekli yerleşmişlerdir... Yolculuk esnasında sık sık kadın yahut erkek kıyafetine girmiş cinlere tesadüf edilir. Bunlar bazen bir adamı aldatabilirler. Bazen da iyilikleri dokunabilir... Cin masalları bitmek tükenmek bilmez. Bedevi muhayyilesi bu alanda çok işlektir...”. Arap algısına göre cinler, hayır ve şer işleri yapmağa güç yetirebildikleri için onların teveccühünü kazanmak, onlara saygı göstermek icap ederdi. Yaşam sürecinde onların varlığı her halükarda hesaba katılırdı. Her cinin belirli bir yeri olduğu gibi her kabilenin veya birkaç kabile topluluğunun da özel bir cini, bir kayası, bir ağacı veya bir putu bulunurdu (Çağatay, 1982, 103; Montagne, 1950: 61). İslam dininin reddetmediği cinler aleminin varlığı, Mahallemiler arasında da yaygın biçimde kendini göstermektedir. Bazı mağara ve ağaçlara konu edilebilen bu alem, doğum vb. aşamalarda da kendini göstermektedir. Mahallemilerin bu yöndeki yaklaşımları ileride daha ayrıntılı değerlendirilecektir. Bununla ilgili olarak şu söylenmelidir ki bu bölgede yaşayan tüm ethni unsurların bu yönde algı biçimleri mevcuttur. Mahallemilerin yanısıra diğer bölge insanlarında da Nusaybin’deki “Gırnavas” tepesinin, cinlerin merkezi olduğu inanışlar mevcuttur.

Araplar dini inanışlarında zamanla fetişe tapmaktan puta tapıcılığa yükselmişler ve fetişlerini taş, tahta vb. ile insan şekline getirerek tapmaya başlamışlardır (Günaltay, 1996, 69). Arapların taşlara tapınmaları hakkında rivayet edilen menkıbe şöyledir: “Araplar arasında ilk fetişlere tapınma İsmailoğulları soyunda gerçekleşmiştir. Sebebi şudur: İsmaililer düşmanlarının saldırı ve baskıları altında Mekke’de yaşayamayacak bir duruma geldiklerinden dolayı mecburi olarak civara göç etmiş, giderken de yanlarında derin bir saygı besledikleri Kabe’den birer taş götürmüşlerdir. İsmaililer yeni yurtlarında Kabe’yi tavaf eder gibi bu taşları tavaf

edinmeyi adet etmişlerdir. Bu adet git gide her beğendikleri taşta tapınmalarıyla sonuçlanmıştır.” (Günaltay, 1996, 67). Böylece asıl dinlerini unutmuşlardır²²¹ (İbn Al-Kalbi, 1969: 26).

İslam öncesi Araplarda putlardan başka putların korunduğu tapınaklar²²² da vardır. Düşman tarafından izlenen kimse, buralara sığırsa sığındığı mabedin himayesinde olur ve mukaddes yer çevresinde savaşmak yasak olduğu için öldürülmekten de kurtulurdu. Buralar gerçek bir sığınak (himaye), huzur ve güven yeri idi (Günaltay, 1996, 72). Hudutları ve çerçevesi belli olan bu arazide ne bir ağaç kesilebilir, ne avlanabilir ve ne de insan kanı dökülebilir.”(Hitti, 2011, 147).

Haram (dokunulmaz) denilebilecek olan bu kutsal mekanlar, günümüz itibariyle Mahallemilerin yaşadığı bölgelerde de yaygındır. Ziyaret olarak bilinen bu mekanlar, bir şehitin ya da bir evliyanın medfun olduğuna inanılan mezarlar ve bu mezarların etrafındaki arazilerdir. Bunun dışında bir evliyanın makam yeri olarak algılanan bir ağaç ve çevresi için de benzer hassasiyetler gözetilmektedir. Bazı ziyaretlerin etrafında etrafında dönerek kendini gösteren uygulamaların geçmişte yaygın olması; ekili arazilerin belirlenip korunması adına sınır işareti olarak taşların üst üste dikilmesi (dikili taşlar) ve geçmişte sıkça rastlanan “Susılan” adı verilen üst üste dikilen taşlar gibi pratikler, Arapların İslam öncesi uygulamalarını hatırlatan dikkat çekici uygulamalardır²²³.

İslam öncesi Araplarda her ne kadar semavi boyutta bir ilah anlayışı söz konusu olsa da onlar animizm ve put merkezli bir dine sahipti, fakat bu din, onların hayatında çok da belirleyici değildi. Esas belirleyici olan husus dini tatbikattan ziyade kabilenin gidişatına uymak ve geleneksel uygulamalar üzerinden hürmet duygusunu yitirmemektir (Hitti, 2011, 143). İslam’dan sonra da özellikle köylere ve şehirlere yakın yaşayan veya oralara yerleşen Araplar, dinin emirlerini yerine getirmeğe vakit bulabilirlerdi (Montagne, 1950, 63). Başka bir ifadeyle, çölün ve buna bağlı olarak kabile içi bağlılığın belirleyici olduğu bir yaşam sürecinde din, daha çok sürece ve

²²¹ Arapların arasında taşların kutsanması ve putçuluğun yaygınlaşması ile ilgili geniş bilgi için bkz. (İbn Al-Kalbi, 1969: 26–28).

²²² Bu tapınaklara genellikle “beyt” (ev) denilmekteydi. Bunlardan küp şeklinde olanına ise “Kabe” denilmekteydi. Bunun dışında “mescid”, “mekrib”, “mâbed”, “tâgut”, “heykel”, “harem” gibi kelimeler de tapınak anlamında kullanılıyordu (Çağrı, 1991, 319). Rabia oğullarının Rıda, Yemen Araplarının Rüsam, Bekr ve Tağlib ile İyad kabilelerinin Zü'l-Ka’bat (Zü'l-Keabât/Zülkâ’beyn) adlı tağutları ya da tapınakları (beyt) vardı ki bunlar Araplar arasında şöhret kazanmışlardı (Günaltay, 1996, 73; Aycan, 2007, 499).

²²³ Bahsedilen bu hususlara ilerleyen sayfalarda ayrıntılı olarak yer verilecektir.

ihtiyaçlara bağımlı olarak konumlanmaktaydı. Bu anlamda kabile içi ve kabileler arası adetler her zaman ön plana çıkmaktaydı. Buna karşılık daha istikrarlı ve güvenli bir ortam olan köy veya şehir ortamında din, daha nesnel bir biçimde anlaşılmaya müsait oluyordu.

Putperest Araplar, Babillilerle kıyaslanabilecek derecede bir mitoloji, teoloji ve kainatın yaratılışı (kozmoloji) hakkında görüş geliştirebilmiş değillerdir (Hitti, 2011, 143). Çöl Araplarının yıldızlarla ilgili inanışları daha çok “ay” üzerinedir. Zirai bir yaşamı düşündüren güneşin aksine “Ay”a dönük inanışların yoğunluğu, daha çok çobanlıkla geçinen bir toplum yapısını temsil etmektedir (Hitti, 2011, 145). Çöl Araplarının mitoloji, teoloji ve kozmoloji hakkındaki yaklaşımları, daha çok dışardan etkilendikleri kadarıyla söz konusu olmuştur. Özellikle Sabiilik, Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik ve Brahmanizm gibi çevre dinler etkili olmuştur (Günaltay, 1996, 83).

Sabiilik²²⁴, Arapların dışardan aldıkları dinlerin en eskisidir. Gök cisimlerine inanan Sabiiler, her bir cisim türünün kendilerine ait kürede tasarruf sahibi olduklarına inanmaktadırlar (Günaltay, 1996, 84–85). Çeşitli din ve felsefelerin karışımından oluşan Sabiilik, çöl Araplarının bütünüyle kavrayamayacağı bir içeriğe sahiptir. Bununla birlikte Arabistan’ın putperestliği ile karışmış bir etkisi de söz konusudur (Günaltay, 1996, 85–86). Yahudilik, Arabistan’a girdiği halde Araplar arasında çok fazla yayılmamıştır (Günaltay, 1996, 88). Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdakizm dinlerini benimseyenler ise daha çok İran’ın kültürel havzasına yakın olan Araplardır. Tüm bunlarla birlikte Hristiyanlık, diğer dinlere kıyasla Arapların arasında kendini daha fazla hissettirmiştir. Özellikle Rabia grupları ağırlıklı olmak üzere Irak Araplarının önemli bir kısmı, Hristiyanlığı kabul etmişlerdir²²⁵ (Söylemez, 2001, 143).

Daha önce de ifade edildiği gibi Hristiyanlık, Gassani, Lahmi ve Kinde Arap emirlikleri üzerinden bölge Arapları arasında kabul görmüştür. Başka bir ifade ile Hristiyanlık, bu bölgelerde bütün kitleleri kapsayacak geniş çaplı bir şekilde

²²⁴ Sabiilerin Hicaz bölgesiyle doğrudan bir ilişkileri olmamakla birlikte, İslam öncesi Arapların ticari faaliyetleri nedeniyle bildikleri Sabiiler, M.S. II. yüzyıldan itibaren Güney Mezopotamya’nın sulak ve yer yer bataklık bölgelerinde yaşarlardı. Arap kabilelerinden Tay, Lahm, Meysem, Kays ve Esed gibi birkaç kabilenin de Sabii oldukları ifade edilmiştir. Günaltay, Güney Araplarının güneşe taptıklarına ilişkin rivayetlerden hareketle bu dinin Arabistan’a girişinin oldukça eski olduğunu vurgulamaktadır. Yine Günaltay, Kuzey Araplarının yıldızlara tapmalarının ise İsa’nın doğumundan sonra söz konusu olduğuna işaret etmektedir (Günaltay, 1996, 85).

²²⁵ Günaltay, Hristiyanlığın Arabistan’a miladi dördüncü asırdan itibaren kuzeyde Suriye ve güneyde Habeşistan’dan olmak üzere iki koldan yayıldığını ifade etmektedir (Günaltay, 1996, 90).

yayılmamıştır (Günaltay, 1996, 91). Hristiyanlık Araplar arasında toplu olarak nüfuz etmekten çok fert bazında yaşanmış ve bu yönüyle de siyasi, ekonomik ve sosyal etkisi itibariyle fert çemberinden grup çemberine geçememiştir (el-Batâyne, 2000:927). Bizans ve Farsların himayesinde yaşayan Arap Hristiyanlığı daha çok siyasi bir sığınma niteliği taşımış ve bu noktada Araplarda belirleyici olan husus, Hristiyanlıktan ziyade daha çok kabile içi ve kabileler arası ilişkiler olmuştur (el-Batâyne, 2000: 881–882). Öyle ki Hristiyanlık, yüzeysel bir şekilde “isim” olarak yer almaktaydı. Putperestlik aşamasında da benzer bir yüzeyselliğin olduğu yukarıda ifade edildi. Bunun temel sebeplerinden biri her daim istikrarsızlaşabilecek olan karasız çöl ve göçebe hayatının beraberinde getirdiği çetin koşullardı. İslam’dan sonraki durum da bundan farksızdı. Bununla birlikte, Montagne’nin (1950: 63) dikkat çektiği gibi, köylere ve şehirlere yakın yaşayan veya oralarda yerleşen çöl Arapları, dini vecibelerin üzerinde hassaslaşabilmektedir. Ünlü coğrafyacı İbn’ul-Fakih’in, onuncu asrı değerlendirirken yaptığı “ismen Müslüman, fakat karakterce Hristiyan” tespiti de bu yöndedir (Hitti, 2011:492). Araştırmanın tarihi arka planında da ifade edildiği gibi Çöl Araplarının, Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan, “ridde” olaylarında yer almaları ve sonraki süreçte de lidere bağlı olarak siyasi merkeze isyan niteliği taşıyan Harici isyanlarında önemli roller üstlenmeleri, bu yüzeyselliğin bir örneğidir. Nitekim Haricilik, el-Cezire bölgesinde IX. yüzyıla kadar sürmüş ve sırasıyla Henbeli, Maliki, Şafii ve Hanefi mezheplerinin²²⁶ bölgede yaygınlaşmasıyla da etkisi ortadan kalkmıştır. Günümüzde bu bölgede Şafiiiliğin daha yaygın olfduğu bilinen bir durumdur. Nitekim Mahallemler de ağırlıklı olarak Şafii mezhebindedir.

Genel biçimiyle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde, fıkhi mezheplerin dışında, tasavvuf akımları da etkili olmuştur. Özellikle Kadiriye ve Nakşibendilik tarikatları bölge halkının dini kimliğini şekillendirmede etkili olmuştur. Kadiriye, Hülagü’nün 1258 tarihinde Bağdat’ı istila etmesinden sonra kuzeye doğru hareket eden Arap kökenli ve çoğu seyyid olan aileler (Becirmanî, Arvasî ve Erzen aileleri) vasıtasıyla yürütülmüş ve uzun yıllar bölge üzerinde etkisini sürdürmüştür. Mevlana Halid-i Bağdadi (ö. 1826)’nin ortaya çıkmasıyla birlikte Nakşibendilik, bölge üzerinde

²²⁶ IX. yüzyıldan itibaren Hanbeli ve Maliki mezhepleri; Selçuklu hakimiyetinden itibaren de Hanefi mezhebi bölgede kabul görmüştür. Şafii mezhebi ise ilk olarak Mervaniler (984–1085) zamanında kendini göstermeye başlamıştır. Özellikle Şiilik karşısında Abbasilerin (750–1258) de benimsediği Sünni mezhep olan Şafii, Mervani hükümdarı Nasrüddevle’nin (ö. 1061) himayesinde Diyarbakır’a yerleşen büyük Şafii fakih el-Kazeruni’nin (ö. 1063) gayretleriyle bölgeye yayılmaya başlamıştır (Özdemir, 2006, 350–351; Tufantoz, 2004, 232).

daha çok etkili olmaya başlamış ve hızlı bir şekilde yayılmıştır. Öyle ki Kadiri icazetine sahip şeyhler Nakşi icazetini alarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir (Baz, 2012, 280).

Bruinessen, Nakşibendiliğin bölgede yaygınlaşma sebeplerinden bahsederken iki önemli nedeni vurgulamaktadır: Bunlardan birincisi Mevlana Halid'in ortaya çıktığı sıralarda, bazıları dışında, Kürt emirliklerinin dağılmaya başlaması ve bu sebeple meydana gelen kargaşada halkın güven ihtiyacını karşılamaya dönük tarikatların benimsenmesi. İkinci olarak da bölgedeki misyonerlerin²²⁷ yoğun eylemleri ve Avrupalıların bölgeyi din üzerinden etkileri altına almalarıyla Hristiyanlığın hakimiyet alanının genişleyeceği kaygısı. Bu kaygı sebebiyle de tarikatlar Müslüman kimliğine özellikle vurgu yapmış ve bu yöndeki uğraşlar da bölge halkı tarafından hızlı bir şekilde karşılık görmüştür (Bruinessen, 2010:347).

Dini bilincin hızlanmasının diğer sebepleri olarak şu hususlar da zikredilebilir:

a) Tasavvufun kendi iç dinamikleri b) Bölge halkının lehte olmak üzere dini ve sosyolojik yapısı. Başka bir ifade ile bölge halkının dindar olması, din işlerini yürüten Şeyhlere ve mollalara karşı içten duyulan saygı c) Merkezden atanan valilerin bölgeyi iyi tanıyamaması karşısında aşiretler arası ortaya çıkan problemlerin çözümünde Şeyhlerin ve mollaların ön plana çıkması d) Şeyhlerin halkın içinden çıkan kimseler olması ve aşiretçilik yapmamaları ve baskı yapan otoritelere karşı da sığınak işlevi görmeleri (Baz, 2012, 280–281).

Midyat ve çevresinde etkili olan şeyh aileleri olarak Savur'un Ahmedî (Başkavak) köyündeki Hamidiler²²⁸, Eydo (Kayaüstü) Şeyhleri, Keferzota (Kayalar) Şeyhleri, Cizreli Şeyh Muhammed Said Seyda ve Haznevî Şeyhleridir (Baz, 2012, 281). Bunlardan özellikle, bölgede Şeyh Seyda (1889–1968)²²⁹ ve Şeyh Ahmet Haznevî, son yüzyılda Midyat ve çevresinde etkili olan iki Nakşibendi koludur (Baz, 2012, 281). Bunlar, hem Kürtler hem de Araplar arasında etkilidir. Mahallemilerin de çoğunlukla Haznevî şeyhlerine intisap etmiş oldukları söylenebilir.

²²⁷ 1891 yılında bölgede yapılan sıkı misyonerlik faaliyetleri için bkz. (Yıldız, 2012, 154–156).

²²⁸ Şeyh Hamid'in Aynkef'te yaşamış olan torunu Şeyh Fethullah, 1915 yıllarında yaşanan kargaşalık sürecinde Midyat ve çevresinde yaşayan Süryanilerin canlarını ve mallarını korumak için devreye girmiş ve onlara dokunmanın haram olduğunu ifade eden bir fetva yayınlamıştır. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. (Yıldız, 2007, 97–113)

²²⁹ Şeyh Seyda ve halefleri hakkında geniş bilgi için bkz. (<http://biriz.biz/evliyalar/ea1362.htm>) (<http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/cizreli-seyh-seyda-ocak-subat-mart-2012>) (21.01.2016).

Haznevî tekkesi, Şeyh Ahmet Haznevî (1886–1949/1950)²³⁰ zamanında en etkin yıllarını yaşamış ve bölge halkı arasında yayılmıştır. Şeyh Ahmet Haznevî’den sonra, Şeyh Muhammed Masum-i Haznevî (ö. 1958), Şeyh Alaaddin Haznevî (ö.1969), Şeyh İzzeddin-i Haznevî (ö.1992), Şeyh Muhammed-i Haznevî (ö.2005) ve şu anda Şeyh Muhammed Muta el-Haznevî postnişin makamında olmuştur.²³¹

Nakşibendi tarikatının, özellikle Şeyh Ahmet Haznevî ve haleflerinin, bölge ve bilhassa Mahallemilerin dini bilinci üzerindeki etkisi büyüktür. İlerleyen bölümlerde de değerlendirileceği gibi dini bilincin esas yükselişi Haznevî ile başlamaktadır. Öncesinde var olan dini bilincin ve ibadet uygulamalarının “ismen” ve “yüzeysel” olduğu hususu, görüşmeciler tarafından sık sık vurgulanmıştır. Dini yönden bölge insanındaki eksikliği fark eden Ahmet Haznevî, imamlik yeterliliğindeki kişilere tarikat icazeti vermek suretiyle dini hizmetlerin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Bu çalışmalar sayesinde “ismen” veya “yüzeysel” bir şekilde yaşanan ve sadece üst kimlik olarak kendisine aidiyet hissedilen din, bilinç seviyesine yükselmiş ve özellikle ibadet fihkî başta olmak üzere ahlaki bir takım hassasiyetlerin de benimsenmesini sağlamıştır. Bununla birlikte bu zamana kadar kendini gösteren senkretik unsurlar da terk edilmeye başlanmıştır.

Genel olarak Mardin ve çevresinin, özel olarak da Mahallemilerin dini anlayışında Haznevî Şeyhleri’nin etkisinin geniş ve derin olduğunu söylemek mümkündür. Günümüzde Haznevî akımının dışında farklı dini grupların da etkili olduğu görülmektedir. Modernleşme ve geç-modern zamanlarda dini grupların artış gösterme durumu Mahallemiler arasında da kendini göstermektedir. Bir sonraki konularda hem bu grupların örnekleri ve Mahallemilerin bu gruplara yaklaşımları değerlendirilecek hem de yukarıda bahsedilen dini süreci örnekleyen hususlar açıklanmaya çalışılacaktır.

3.1.4.1. Mezhepler ve Bazı Dini Pratikler

Midyat ve çevresinin de içinde yer aldığı el-Cezire bölgesi IX. yüzyıla kadar Hariciliğin etkisinde kalmıştır. IX. yüzyıldan itibaren Hariciliğin etkisi, bölgede

²³⁰ Hazne/Hızne, Suriye’de, Türkiye sınırına yakın bir köydür. Şeyh Ahmet Haznevî’nin babası Molla Murad, Şırnak’a bağlı İdil (Hazah) ilçesinin Banih (Ocaklı) köyünden Kamışlı’ya bağlı Hazne köyüne göçmüştür. Şeyh Ahmet Haznevî de bu köyde doğduğu için bu köye nispetle ün kazanmıştır. Şeyh Ahmet Haznevî ve halefleri hakkında geniş bilgi için bkz. (<http://www.biriz.biz/evliyalari/ea0185.htm>) (21.01.2016).

²³¹ Geniş bilgi için bkz. (Baz, 2012, 284–286)

yayılmaya başlayan Henbeli, Maliki, Şafii ve Hanefi mezheplerinin de etkisiyle yavaş yavaş ortadan kayboldu.

Burada Mahallemilerin mezheplere yaklaşımları, daha çok, Hanefi mezhebi üzerinden sorular sorularak anlaşılmaya ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu yönde sorulan temel sorular şunlardır: “Hanefilik ve Şafilik mezhepleri arasındaki farklar nelerdir?” “Köye Hanefi mezhebinden kadrolu bir imam gelirse bu durum nasıl karşılanır?” Bu sorulardan birinci soruyla ilgili olarak yapılan örnek görüşmeler aşağıdaki gibidir:

“Bizim köy genellikle Şafiidir. Belde halkı, Arap halkı çoğunlukla şafiidir. Herhangi bir farkları yok. O da namaz kılıyor bu da namaz kılıyor. Namaz kılmalarında biraz farklar var.” (G17;E;45).

“Abdestte, meshte, sünnetlerde Hanefiler Peygamberin uygulamasını farklı yorumladılar; Şafililer farklı yorumladılar. Hanefi, Maliki ve Hanbeli gibi mezhepler de dinde kolaylık içindir: Şafililer bir meselede çıkmaz sokağa düşmüşlerse ve aynı meselede Hanefi mezhebinin bir görüşü, kolaylığı varsa o zaman Hanefi’ye uyabilirler. Mesela; namaz vaktinin daraldığı bir durumda hanımından seccadeyi alırken eli dokunmuşsa; “Ya Rabbi! Ebu Hanife imamını taklide-uymaya- niyet ettim.” diyerek namazını kılabilir ki o farzı yerine getirebilsin, onu ihmal etmesin. Tabi Ebu Hanife’nin uygulamasını da bilecek. Bilen yapar; ama bilmezse eğer gidip tekrar abdest alacağım derken namaz vakti de geçmiş olur. Abdestte de öyle, kurbanda da öyle.” (G14;E;77).

Birinci görüşmede (G17;E;45) bölge halkının ve özellikle de Arapların Şafii mezhebine mensup olduğu belirtilmiştir. Bu bilinç, Mahallemiler arasında genel biçimde paylaşılmaktadır. Öyle ki bütün Doğu ve Güneydoğu insanının tamamının Şafii olduğu düşüncesine sahip olanlar da bulunmaktadır. Bu düşünce beraberinde Hanefiliğin Türklere, Şafililiğin ise Kürtlere ve Araplara ya da Türkiye’nin doğusunda yaşayanlara ait bir mezhep olduğu kanaatini de beraberinde getirmektedir.

Görüşmeler sırasında Şafilik mezhebinin Hanefi mezhebinden daha titiz olduğuna değinenler de olmuştur ki bundan hareketle bölge insanının daha dindar olduğu vurgulanmak istenmiştir. Bunun dışında her iki mezhebin bazı ibadetlerin uygulamaları dışında, aslında, birbirinden farklı olmadığı da ifade edilmektedir.

Görüşmelerin geneline yansıdığı gibi mezhepler arası farklılıklar, abdest, namaz, fitre ve kurban gibi ibadetlerde ön plana çıkmaktadır. Bu yönde dini bilgisi kuvvetli olanların, mezhepler arasındaki görüş farklılıklarını abartmadıkları söylenebilir. Bu kişiler köy içinde bilgili olarak tanınan ve kendilerine danışılan insanlardır ki bunlar, zamanında Haznevî dergahının eğittiği hocalardan ders alan kimselerdir.

İkinci görüşmede (G14;E;77) de ifade edildiği gibi bazı durumlarda, özellikle abdest ve “fitre”(fitir sadakası) vermek gibi ibadetlerde taklit yolu ile en fazla Hanefi mezhebi göz önünde bulundurulmaktadır. Fitrenin Şafii mezhebine uygun olarak buğday cinsinden verilmesi genel geçer bir uygulama olmasına rağmen bu hususta Hanefi mezhebinin taklid edilerek para cinsinden verilebileceği kanaati de gitgide kabul görmektedir:

“... Bildiğim kadarıyla, mesela, fitre çıkarırken Hanefi mezhebinden olanlar, şehirdekiler, buğday çıkartmazlar. Şafii olanlar ise buğday çıkarmak zorundadır. Mersin’de buğday yok, buğdayı da kimse istemez ve biz de para cinsiyle fitremizi veriyorduk. İskenderun’da da öyle yapıyorduk. Hanefi mezhebine niyet ederdik. Kurban kesmek bizde sünnettir, Hanefilerde ise vaciptir.. Biz pek kurban kesmeyiz. Mersindeyken kurban keserdim. Neden keserdim? Komşular keserdi, biz de çocukların gözü kalmassın, diye, sadaka olsun ve belayı defetsin, diye keserdik.”(G11;E;63).

Özellikle “Günümüzde buğdayı kim ne yapsın?” gibi yaklaşımlarla buğdayın kullanım alanının daraldığı öne sürülmektedir. Bununla birlikte günümüzde köy yaşam tarzını sürdürenlerin birçoğunun fitrelerini “buğday” cinsinden verdikleri görülmektedir.

Abdestte en çok dışa yansıyan hususlardan biri, genel olarak birbirine mahrem olan erkek ve kadınların, özellikle de evli olan eşlerin, beklenmedik bir durumda ellerinin birbirine değmesi neticesinde abdestin bozulmasıdır ki bu, çoğu kez günlük yaşamda bir takım mesafelerin çizilmesine sebep olmaktadır. Bundan dolayı da günlük yaşamdaki benzer karşılaşmalarda da birbirine mahrem olan erkek ve kadınların arasındski mesafelere de dikkat edilir ve bazen de karşıdaki şahıs, “abdestliyim” denilerek uyarılır.

Abdest uygulamasında dikkat edilen diğer bir hususta da abdest aldıktan sonra terliksiz yere basmadan yani muhakkak surette temiz bir terlik ile seccadeye ulaşma alışkanlığıdır. Geçmişte özellikle bu durum için kullanılan “kaddoh’ıs- sıla” (namaz kabı)²³² hâla hafızalarda önemini korumaktadır. “Namaz kabı”, dışarıda ayaklar hariç abdest aldıktan sonra ayaklarında seccadenin başına geldikten sonra yıkanabilmesi için kullanılan bir kaptır. Genelde Şafii mezhebine mensup olanların özelde de Mahallemilerin “Şafilik daha titiz bir mezheptir.” yaklaşımını sergilemelerinde bu ve benzeri uygulamalar etkili olmuştur ki bu da coğrafi koşulların ve yaşam standartlarının mezheplerin şekillenmesinde etkili olduğunun bir göstergesidir.

²³² Pişirilmiş balçıktan yapılan, yuvarlak ve küçük olan bu kap, içinde ayağın yıkanacağı zaman ayağın da destek alabileceği bir tümseği barındıran bir yapıya sahiptir. Geçmiş yaşam koşullarının temizlik bakımından mahrumiyeti hesaba katıldığında bu uygulamanın çok yerinde olduğunu söylemek mümkündür.

Abdest ve fitre dışında namaz ibadeti de dışa yansıyan mezhebi farklılıkların arasında zikredilebilir. Şafililerde yaygın olduğu biçimiyle Mahallemilerde de bazı vakit namazlarında sünnet namazlarının kısaltılmasının veya kılınmamasının adet halini aldığı söylenebilir. Kılınmayan namazların kazaen kılınmaya bırakılması da yaygın bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Camilerde kılınan beş vakit namazlarda gözlemlenebilen diğer bir farklılık da tesbihatın farz namazlarından hemen sonra ifa edilmesidir²³³. Bunun dışında yine dua ederken ve duanın içeriğinde kendisinden kaçınılan bir durum dile getirildiğinde ellerin, avuçlar aşağıya gelecek şekilde ters çevrilmesi diğer bir farklılıktır²³⁴.

Kurban kesme ibadeti Mahallemiler arasında nadir olarak yerine getirilmektedir. Şafilik mezhebinden destek bulan bu durum, özellikle geçmişte kendini hissettirmekte iken günümüzde kurban ibadetinin ifa edilmesi gerektiği anlayışı yaygınlık kazanmaktadır. Bununla ilgili örnek görüşme şöyledir:

“Kurban kesmek, Hanefilerde vaciptir, farza yakındır. Şafililerde ise sünnettir. Maddi durumu yerinde ise muhakkak kurbanı kesmelidir. Bizde “dîrmâla” (kışlık et ihtiyacı için kesilecek besili hayvan) vakti geldiğinde iki üç baş hayvan keser. Eee oğlum! Madem öyle! Yaşını doldurmuş bir hayvanı kurban olarak kes, biraz çevrene yedir diğerini de sen ye, “dîrmâla” nı da hazırla. Niye pintilik yapıyorsun...(…) Niye öyle yaparlar bilmiyorum, Allah’ın hikmeti nedir? Ama bu biraz cimriliğe (behil) biraz da cahilliğe yorumlanabilir. Mademki “et-tayyibutu lillahi teala” o zaman bir sadaka, bir yardım yapacağın zaman ürünün güzel olanından sadakanı ver. Üzümün zekatını vereceksen güzel olanı seç ve “lillahi teale” de. Böyle yapmadığında demek ki cahildir, ilmi azdır hem de biraz cimridir... Hâlbuki gücü yeter de haa! Belki ahirette kurbandan değil bencillikten hesaba çekilir.” (G14;E;77).

Görüşmeye de yansıdığı üzere Şafililerde sünnet olan kurban kesme ibadeti, genel olarak bölge insanlarında özel olarak da Mahallemiler arasında pek yerine getirilmemektedir. Kurban ibadetinden ziyade, genellikle, durumu uygun her ailenin kış için yaptıkları “dîrmâla/dermâlê²³⁵” hazırlığı²³⁶ vardır. Öyle ki kurban bayramının arefe gününde dîrmâla için kesim yapıldığı halde kesimi kurban bayramına ertelemeyen ve bununla birlikte kurban da kesmeyen çokça örnekler söz konusudur. Görüşmecisi de bu

²³³ Şafii fıkhiya göre farz ile sünnet namazları arasına fasıla koymak sünnet olarak değerlendirilmektedir. Hanefi mezhebinde ise farz namazları ile sünnet namazları arasına fasıla konulmaz ve tesbihat, namaz tamamen bittikten sonra yapılır.

²³⁴ Hanefi mezhebine göre bu uyulama sadece yağmur duasına çıkıldığında geçerlidir.

²³⁵ Mahallemilerin “dîrmâla” şeklinde telaffuz ettikleri bu kelime, Kürtçe kaynaklıdır. Kürtçede “kesilecek besili, semiz hayvan; besi hayvanı” anlamında “dermalê” şeklinde kullanılmaktadır.

²³⁶ Dîrmâla, ev halkının kış mevsiminde tüketmek için sene içinde besledikleri küçük veya büyük baş hayvanın Ekim-Kasım ayları içinde kesilmesi geleneğine ve kesilen bu hayvanlara denilmektedir. Dîrmâla olarak kesilecek olan hayvan çok öncesinden alınarak beslenir ve kışa yakın zamanda, özellikle Kasım ayının başlangıcıyla birlikte kesilerek tuzlanır ve kurutulup saklanır. “Meksûd” olarak adlandırılan bu et, kış mevsimi boyunca yemeklerde tüketilir.

ve benzeri durumların varlığını onaylayarak “cimrilik” ve “cahillik” odaklı bazı eleştirilerde bulunmaktadır. Günümüz itibariyle, dîrmâla uygulaması hâla önemini korumakla birlikte, hem yükselen dini bilincin etkisiyle hem de kışlık et ihtiyacına dönük hazırlıkları zaruri olmaktan çıkaran modernleşme veya şehirleşme imkanlarından dolayı kurban ibadetinin de geçmişe oranla yaygınlık kazandığı söylenebilir.

Şehirleşme sürecinde az da olsa ve özellikle gençlerde Hanefi mezhebine geçen kişilerle karşılaşmıştır. Bunun dışında daha çok bazı durumlarda Hanefi mezhebi taklid edilmektedir. Şayet göç ve benzeri nedenlerle Hanefi mezhebinin uygulandığı alanlara gidilmişse o bölgeye uygun olarak camilerde Hanefi mezhebine göre namaz kılındığı rahatlıkla görülebilmektedir. Göç edilen yerlerde şayet Şafiilerin yoğunlukta olduğu ve Şafiilere göre namaz kılındığı camiler varsa ibadetlerin buralarda yapılması tercih edilir. Mahallemlerin bu yöndeki yaklaşımları, çalışma alanı olan köyün Şafii olduğu hesaba katılarak, “Hanefi mezhebinden kadrolu bir imam gelirse bu durum nasıl karşılanır?” sorusu ile anlaşılmaya çalışılmıştır. Bununla ilgili yapılan örnek görüşmelerden biri şöyledir:

“Kabul görür tabi niye kabul etmesinler. Hanefi de olsa diğer dört mezhepten de olsa Müslüman’dır, Ehl-i Sünnettendir. Bunlar kolaylık içindir. Bu sorduğum soruları herkes bilmez ha. Elhamdulillah biz de dinleyici olanlarız. Ne demişler: “Ya öğretici ol ya öğrenen ol ya da dinleyen ol.” Biz de dinleyici olanlarız...” (G14;E;77).

Bu görüşmeci, durumu normal karşılayıp olabirliğini onaylarken konuyu ilmen değerlendirmekte ve dört mezhebin hak olduğunu, Hanefiliğin de ehl-i sünnet mezheplerinden biri olduğunu dile getirmektedir. Bununla birlikte yaptığı değerlendirmelerin aslında herkesçe kabul görmeyeceğini de ifade etmektedir. Bu noktada kendisinin dini bilgilere sahip olduğunu, fakat ilim öğrenmeye devam etmediğini, şayet devam etseydi “fakke” (fakih) denilen öğretici statüsüne sahip olabileceğini vurgulamaktadır.

“Fakke”, daha önce de ifade edildiği gibi genellikle bölgedeki medrese eğitim sisteminde fıkhi tedrisata belli bir yere işaret eden bir statüdür. Özellikle Şeyh Ahmet Haznevî ve onun halefleri din eğitime büyük önem vermişler ve bölgenin cehaletten bir an önce kurtulması için yetiştirilen “fakke”leri sahaya göndermişlerdir. Öyle ki bu süreçte köylerde bulunan her cami, bir eğitim yuvası haline getirilmeye çalışılmıştır.

Konuyla ilgili yapılan görüşmelerden bazıları da şöyledir:

“Daha önce böyle bir şey olmadı. Bizim buranın imamı genelde yerlidir. Böyle bir durumda da imamın kendi mezhebini değiştirmesi lazımdır. Yani Şafii mezhebine geçmesi lazım.” (G17;E;45).

“O zaman imamın Şafii olan cemaate uyması lazım. Nasıl ki biz başka yerlere gittiğimizde Hanefi mezhebine tabi oluyoruz. Onun da Şafii olması mecburidir...” (G10;E;37).

“Mersindeyken devamlı Hanefi bir imamın arkasında namaz kılıyordum. “Hanefi imama uydum” diyordum. Köye gelse olmaz. Neden? Onu kabul etmeyeceğiz diye değil; ama sıkıntı olur. Yani yüz kişi, iki yüz kişi hepsi bir kişiye uyacak, olmaz. Şu da var: Hanefiler bizden daha fazla sünnet kırlarlar. Biz sünnetleri az rekatla kırlarız.” (G11;E;63).

Bu görüşmelerde Mahallemlerin genel yaklaşımını örnekleyecek şekilde, Hanefi mezhebinden köye gelecek olan bir imamın kendi mezhebinden ziyade köyün bağlı bulunduğu Şafii mezhebine tabi olması gerektiği vurgulanmaktadır. Fıkhi açıdan kaybolmaya yüz tutan bir mezhep söz konusu değilse eğer, genelin mezhebine tabi olmak daha uygundur. Fakat bu noktada görüşmecilerin yaptığı değerlendirmeler, mezhep aidiyeti üzerinden yapılmaktadır. *“Nasıl ki biz başka yerlere gittiğimizde Hanefi mezhebine tabi oluyoruz. Onun da Şafii olması mecburidir.” (G10;E;37), “Köye gelse olmaz. Neden? Onu kabul etmeyeceğiz diye değil; ama sıkıntı olur... Hanefiler bizden daha fazla sünnet kırlarlar. Biz sünnetleri az rekatla kırlarız.” (G11;E;63)* gibi yaklaşımlar da bu duruma işaret etmektedir. Bu noktada daha çok umuma tabi olmak ön plana çıkmaktadır ki bu durumda ilmi veya fıkhi bir değerlendirmeden ziyade mezhepsel aidiyet ve hatta “bire karşı yüz” gibi ifade edilebilecek grupsal aidiyet ön plana çıkmaktadır. Bu konumlanma biçimi Hanefilerin arasında bulunduğu zamanlarda da söz konusu olmaktadır ve bu durumda da Hanefi mezhebine uymak esas alınır.

Mahallemlerin dini sorumluluk olarak yerine getirdikleri uygulamalardan biri de mevlid geleneğidir. Bu noktada dikkati çeken husus şudur ki Mahallemlerin okuduğu Mevlid-i Şerif, daha önce de belirtildiği üzere Kürtçe²³⁷ veya Türkçe yazılmış olan mevlidlerden farklı olarak İbn-i Hacer’in²³⁸ yazmış olduğu Mevlid-i Nebî adlı Arapça eseridir.

Günümüz itibariyle Mahallemler arasında da mevlid geleneği ile ilgili tartışmalar yapılmaya başlanmış gibidir. Özellikle Mahallemler arasında hızlı bir

²³⁷ Bölgede özellikle Müslüman Kürtler tarafından okunan Kürtçe mevlidin müellifi Hakkari doğumlu Melaye Batê mahlasıyla bilinen Hasan Ertuşi’dir (d.1417-ö.1491). Mevlüda Kurdi adlı Mevlid-i Şerif’i yazan Hasan Ertuşi, dönemin Kürt alimlerinden olup aynı zamanda şair ve edebiyatçı bir yazardır.

²³⁸ Mısır’da doğan (d.1503–1504/ö.1567) İbn-i Hacer’in esas ismi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa’dî’dir. Soyu Ensar’a kadar uzandığı için kendisine Ensarî de denilen İbn-i Hacer, aynı zamanda Şafii fıkıh alimlerinden biridir (Kallek, 1999, 531).

şekilde yayılarak kendini gösteren ve “Habeşiler” adı verilen dini grup, bu ve benzeri uygulamalarda yer alan bazı hususların dinden olmadığına dair yaptıkları eleştirilerle gündemde yer alabilmektedir. Bu konu Mahallemiler arasında yaygın olan dini gruplar ve Mahallemilerin bu gruplara dönük yaklaşımları çerçevesinde değerlendirilecektir.

3.1.4.2. Tarikatlar ve Bazı Dini Gruplar

Kimliğin bilince yükselen anlam kodlarına işaret ettiği hususu daha önce belirtilmişti. Dini kimlik de dinin kendi kaynaklarının veya dinin işaret ettiği referans ve anlam kodlarının bilince yükselmesi olarak tanımlandı. Buna bağlı olarak “dini grup” (salt dini grup) kavramını bu bilinci kolektif düzeyde temsil eden ve diyalektik süreçte bu bilinci taşıyan, bu bilinci sürece bağlı olarak yeniden yorumlayan grup(lar) olarak tanımlamak mümkündür. Dini gruplar siyasi, itikadi ve ibadet anlayışlarından dolayı mezhep şeklinde büyük oluşum ve ekoller halinde ortaya çıkabildikleri gibi büyük akımların içinde, bir alt küme olarak, küçük-büyük organizmalar şeklinde de ortaya çıkabilmektedirler. Özellikle modern ve geç-modern zamanlarda sosyo-kültürel, siyasi ve ekonomik yapının hızlı bir şekilde değişmesi, bu değişim diyalektiğinde birey ve grup çapında dini tecrübenin çeşitlenmesi ve üst kimliğin zayıflaması gibi sebeplere bağlı olarak farklı dini gruplar varlık kazanabilmektedir. Günümüz itibarıyla Mahallemiler arasında “Nakşibendîliler”, “Peygamber Sevdalıları”, “Gülenciler” ve “Habeşiler”(Ahbaş cemaati) isimindeki dini gruplardan bahsedilebilir.

Gülenciler bir dönem kendini “cemaat” olarak tanımlayan ve son zamanlara kadar bölge köylerinde “okuma salonları” adı altında faaliyet gösteren bir eğitim hareketi olarak bilinmekteydi. Açtığı okuma salonları ve dershaneler aracılığıyla Mahallemiler arasında da varlık kazanan bu hareket, 2014 yılından itibaren başlayan “Paralel Yapı” çerçevesindeki siyasi süreçte Mahallemiler arasındaki eski cazibesini kaybetmeye başladı ve okuma salonları yavaş yavaş kapandı.

“Peygamber Sevdalıları” olarak bilinen grup ise geçmişte “Hizbullah” olarak tanım kazanan dini-siyasi bir gruptur. Mahallemiler arasında bu grubun müntesipleri olmasına rağmen 1987–1996 yılları arasında yaşanan çatışmalı zamanların algısı henüz hafızalardan tümüyle silinmiş değildir. Bu nedenle genel haliyle Mahallemiler açısından “Hizbullah”, kendisine mesafeli olarak yaklaşılan dini-siyasi bir grup olarak değerlendirilebilir. Son zamanlarda bu grup, özellikle günümüzde rağbet gören “kutlu

doğum” programlarıyla “Peygamber Sevdalıları” olarak yeniden tanım kazanmaya ve geçmişe kıyasla daha şeffaf bir yapı sergilemeye ve bir sivil toplum kuruluşu olarak faaliyet göstermeye başlamıştır. Son aşamada bu grup, dini kimliği ile birlikte siyasi arenada HÜDA-PAR adıyla yer almıştır.

Nakşibendi tarikatı ise tüm bölgeyi etkilemekle birlikte, özellikle Şeyh Ahmet Haznevî ve halefleri şahsında Mahallemilerin dini kimliğini/bilincini belirleyen en etkili dini grup olma özelliğine sahiptir. Bahsedilen gruplara nispeten yeni olarak kabul edilen “Habeşiler” grubu da, Lübnan kaynaklı olmak üzere bu bölgede hemen hemen Mahallemilere has dini bir grup olarak ön plana çıkmaktadır. Nakşibendi grubunun Mahallemilerin dini kimliğine ilk renk veren grup olması ve Habeşilerin de Mahallemilere has bir grup olarak ortaya çıkması nedeniyle, bu konu çerçevesinde Mahallemilerin özellikle “Nakşibendi” ve “Habeşiler”²³⁹(Ahbaş cemaati) grubuna olan yaklaşımları değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

Daha öncede de ifade edildiği gibi yakın tarihi süreçte Mahallemilerde dini bilincin/kimliğin yükselişe geçmesi Nakşibendi²⁴⁰ tarikatı şeyhlerinden olan Ahmet Haznevî ve onun halefleri ile başlamaktadır. Öncesinde din, “yüzeysel” ve “ismen” yani daha çok üst dini kimliğe (İslam/Müslüman) sadece bir aidiyet biçiminde söz konusu idi. Başka bir ifadeyle, sosyo-kültürel ilişkilerde belirleyici olan unsurlar, dini referans almaktan çok kabile merkezli ilişkileri ve senkretik özelliğe sahip kültürel uygulamaları referans alırdı. Dini sorumluluklar ve özellikle ibadet fıkına dönük bilgi eksikliği hissedilir bir derecedeydi. Şeyh Ahmet ve haleflerinin kolektif düzeyde, Mahallemilerin dini bilinci üzerindeki etkisi o kadar büyük olmuştur ki görüşmelerde bu durum çoğu kez şu vurgularla ifade edilmiştir:

*“Bizi cahillikten o ve talebeleri kurtardı.”
“Bu bölgelerde namaz kılmasını bilen, abdest almasını bilen birileri varsa
bunda Şeyh Ahmet’in büyük bir payı vardır.”*

Mahallemilerin Seyyidlere ve diğer Şeyhlere olduğu gibi Şeyh Ahmet Haznevî ve haleflerine sonsuz sevgi ve saygıları vardır. Bu saygı ve sevginin en belirgin ifadesi de Ahmet Haznevî ve haleflerinin (postnişin makamındakilerin) fotoğraflarının son

²³⁹ Habeşiler gibi yine Lübnan merkezli olan Recebiler denilen bir grup daha vardır ki bunlar sayıca diğerlerine nazaran çok azdır ve Habeşiler gibi gündemde yer almazlar.

²⁴⁰ Yapılan bazı görüşmelere göre köyde bulunan Şeyh Selam ve ailesinin Kadiri tarikatı olarak daha önce yer aldığı fakat bunların Nakşibendi gibi dini bilincin yayılmasından ziyade daha çok Kur’an okumaya dönük bir eğitime ağırlık verdikleri belirtilmektedir.

yirmi yıla kadar hemen hemen her evde yüzleri örtülecek şekilde asılı olmasıydı. Benzer ilgi biçiminin günümüzde azalarak da olsa devam ettiğini söylemek mümkündür.

Daha önce de değinildiği gibi Şeyh Ahmet Haznevî, bölgenin cehaleti karşısında dini eğitimin hızlandırılması için temel dini ihtiyaçlara yetecek kadar ilim tahsil eden fakih ve imamları sahaya göndermiş ve böylece dini eğitimin hızlanması için gayret göstermiştir. Konuyla ilgili örnek görüşmeler aşağıdaki gibidir:

“...Din bilmiyorduk, eksiktik, kimse bir şeyler bilmiyordu. Taa Şeyh Ahmet (kaddes Allahu sırrıhu) ortaya çıkana kadar. Onun yetiştirdiği talebeler bölgeye yayılınca bir şeyler öğrendik. Yalandan kendimize Müslüman diyorduk. Öğreten yoktu ki. Eskiden çok berbatlık, Allah muhafaza yav!.. Yalın ayaktık yav! Üryandık, hastalıklar vardı.” (G25;E;87).

“Eskiden abdest almasını da bilmezdik. Salavat getirerek orayı burayı yarım yamalak yıkarlardı, oldu bitti. Oğlum ilim insana çok şeyler öğretiyor, eskiden öğreten yoktu ki. Eskiden doğru düzgün elbise bile yoktu, “kamis”(uzun gömlek) vardı; onda da doğru dürüst tesettür falan yoktu. Sağa sola bakarak namaz kılarlardı. Ta ki Şeyh Ahmet Haznevî (Kaddes Allah-u sırrıhu) çıktı da herkes bir şeyler öğrendi...” (G5;K;80).

“O yıllarda eğitim bölge ihtiyacından dolayı kısa kesilmiş. Molla Camii'nin kitabı bitirildiğinde talebeye melle olarak görev yapsın diye ona icazet verilmiştir... Dönemin ekonomik, siyasi koşullarından ve din adamlarına çok acil ihtiyaçtan dolayı eğitim bu şekilde kısa kesilir ve imam olarak insanlara bir şeyler öğretsin diye bölgelere gönderilirdi. İşleri böyle hızlandırmaları da çok yerinde bir karardır. Bu bölgelerde namaz kılmasını bilen, abdest almasını bilen birileri varsa bunda Şeyh Ahmet'in büyük bir payı vardır.” (G21;E;65).

Örnek görüşmelere de yansıdığı gibi Şeyh Ahmet Haznevî zamanına kadar Mahallemiler arasında kendini gösteren dini yaşam ve dini bilinç çok zayıftı. Bu zayıflık hem ibadetlerde hem de sosyal hukuk anlayışında kendini göstermekteydi:

“Namaz niyaz adamakıllı bir şekilde değildi zaten. Ta ki Şeyh Ahmet ortaya çıktığı zaman işler biraz biraz düzelmeye başladı. Hırsızlık yaygındı; kim ne görse helal sayılırdı. Bazıları güya abdest alırdı ve şöyle derlerdi: “Cine cine, cibne cibnil ğarus u cine”(geldik geldik, gelinin peynirini getirdik de geldik), derler ve su dökerlerdi. Kimse bilmezdi. Hırsızlıkta biraz üzümün olsa onun yanında yatmak, beklemek zorunda kalırdık... Çalmayan adamdan sayılmazdı... (...) Bu tarikat, sadece Mhellemiler için değil, Kürtler için Mhallemiler için ve Türkler için de değerlidirler. Eskiden kimse namaz kılmasını bilmiyordu, onlar ilmi yaydı. Alim yetiştirdi ve yaydı... Bunlar Allah'a kendilerini adadılar. Kimseden istifadeleri, çıkarları olmadığı halde her şeylerini bu uğurda harcıyorlar...” (G8;E;72).

Bu görüşmecinin (G8;E;72) geçmişte söz konusu olan bölgedeki yaygın hırsızlık vakıalarını “Çalmayan adamdan sayılmazdı.” sözleriyle belirtmesi bahsedilen olumsuzlukların bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Görüşmelerde abdest ve namaz gibi dini vecibelerin yerine getirilmesinde görülen cahillik çok açık bir şekilde ifade edilmektedir. Günümüze kadar etkisini gösteren türbeleri ziyaret biçimi için de benzer bir durum söz konusudur. “... Din ise bilmiyorduk, eksiktik, kimse bir şeyler bilmiyordu... Yalandan kendimize Müslüman diyorduk. Öğreten yoktu ki...” (G25;E;87)

gibi ifadeler daha önce değinilen “ismen” ve “yüzeysel” Müslümanlığa işaret etmektedir. Mahalemler arasındaki bu cehalet, Şeyh Ahmet Haznevî ve haleflerinin başlattığı çalışmalarla giderilir.

“Onlar gibisini görmüş değilim. Sahip oldukları zenginlik, Allah katından olmadıktan sonra akla sığacak bir şey değildir. Konuşulan şeylerin haddi hesabı yok. Ben Şeyh Muhammed el-Muta’yı görmüştüm. Onu gördüm ve bir türlü terk edemedim. İnsan kalpten konuşunca etkili oluyor. Değilse bir kulaktan girip diğer kulaktan çıkıyor...” (G7;E;56).

Nakşibendiliğin Suriye’deki Haznevî dergahı, pek çok Mahallemi müntesip/mürid tarafından özellikle Suriye’deki iç savaştan önce her sene düzenlenen organizasyonlarla, ziyaret edilmekteydi. Yukarıdaki görüşme, bu ziyaret örneklerinden birine aittir. Kimi zaman da Şeyh, Suriye’den Türkiye’ye gelir ve burada da büyük kalabalıklarla karşılanırdı. Günümüz itibarıyla her Mahallemi köyünde Haznevî tarikatının mensubu/müridi pek çok insan bulunmaktadır. Bu mensubiyet, özellikle, ileri yaşta olanlarda kendini göstermektedir. Bununla birlikte, bireysel ve kolektif anlamda söz konusu olan çok yönlü sosyo-kültürel değişim ve buna bağlı olarak da farklı dini grupların ortaya çıkması gibi sebeplerle geçmişe kıyasla bu tarikata ilginin azalmakta olduğunu söylemek mümkündür. İlginin azaldığına dair örnek bir görüşme aşağıdaki gibidir:

“Şimdi ne öğreten var ne de çocuklar bir şey öğreniyorlar. Ben bu dünyadan bir şey anlamadım. Eskiden insanlar ilmi kabul ederlerdi, öğrenmeyi kabul ederdi; ama şimdi insanlar menfaatlerine uygunsuz öğreniyorlar değilse öğrenen yok. Yani herkes menfaati peşinden gidiyor. Hangi hayat daha zordur falan dersin onu biz bilemeyiz. Allah herkese kendi gücüne göre bir hayat veriyor. Nimetin kıymetini bilmeyen bir şeyden anlamaz. Şimdi nimetler çoğaldı. Ne arzularsan önüne geliyor...” (G22;E;70).

Dini eğitim kanalları günümüz itibarıyla değişmekte veya görüşmeye de yansıdığı gibi insanlar, geleceğe yapacakları yatırıma endeksli olarak farklı eğitim kanallarına yönelmektedirler.

Mahallemiler arasında Nakşi-Haznevî tarikatının büyük saygıyla karşılandığı belirtilmişti. Bu saygı küçük bazı dini gruplar dışında Mahallemi nüfusunun geneli için söz konusudur. Bununla ilgili olan örnek görüşmeler “Haznevî tarikatı hakkında ne düşünürsünüz?” “Sizce Haznevî tarikatı nasıldır?” sorularıyla gerçekleştirilmiştir:

“Onlar gibisini görmüş değilim...” (G7;E;56).

“Hem Mhallemilere hem de Kürtlere büyük faydası dokundu...” (G14;E;77).

“Bu konuda herhangi bir fikrim yok.” (G17;E;45).

“Sadece Mhallemiler için değil; Kürtler için Mhallemiler için ve Türkler için de değerlidir. Eskiden kimse namaz kılmasını bilmiyordu, onlar ilmi yaydı. Alim yetiştirdi ve yaydı...” (G8;E;72).

Mahallemilerin Haznevîlere karşı olan yaklaşımları, genellikle olumludur. Mahallemilerdeki dini bilincin yükselişi Haznevîler yoluyla gerçekleşmiştir ve bu durum, görüşmelerde de ifade edilmiştir. Özellikle “...Bizler için dedelerimiz ve onların dedeleri için bile bunlar, bizim “Şeyhlerimizdirler”. “Bunlar bizim Şeyhlerimizdir ve başımızın üzerinde de yerleri vardır...” gibi ifadelerle sık sık karşılaşmıştır.

Pek çok görüşmede Şeyh ve mensuplarının karşılaşmaları hayranlıkla dile getirilmiş ve oluşan kalabalıklar olağanüstü olarak ifade edilmiştir. Özellikle Şeyh ve ailesinin yaptığı hizmetlere karşılık hiçbir maddi menfaat beklememeleri ve hiçbir yardımı kabul etmemeleri çoğu kez görüşmelerde ifade edilmiştir. Günümüz itibariyle dini gruplara yapılan eleştiriler genellikle bu yönde kendini göstermektedir. Başka bir ifadeyle, hangi dini grup olursa olsun bu grupların maddiyatla olan ilgileri ve ilişkileri Mahallemilerce test edilmektedir. Bu yönüyle en çok takdir edilen dini grup Haznevîler olmuştur. Bununla birlikte maddiyattan uzak durmanın geçmişe kıyasla azaldığını veya hiç siyasete karışmayan tarikat mensuplarının siyaset yapmaya başladıklarını ifade edenler de bulunmaktadır.

Diğer dini gruplar da “Maddi menfaat güdüyorlar” ya da “Bu işler için parasal destek alıyorlar” gibi değerlendirmelere tabi tutulabilmektedir ki bu yaklaşımlar, aynı zamanda dini gruplarca yapılan dini hizmetlerin samimiyetini de sorgulanır kılmaktadır; dini grupların faaliyetlerindeki samimiyet, onların maddiyata olan mesafeleri üzerinden test edilmektedir. Bu yaklaşım biçiminin, Haznevî tarikatının maddi karşılık talep etmeyen yapısıyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bununla ilgili olan örnek görüşme şöyledir:

“... Bunlar Allah'a kendilerini adadılar. Kimseden istifadeleri, çıkarları olmadığı halde her şeylerini bu uğurda harcıyorlar. Biri arabalarına benzin koymaya kalksa onu borca sayacaklar; mal sahibi bu durumu kabul etmezse kendileri de kabul etmez. Kimseden asla bir şeyi kabul etmezler. İlme hizmet ediyorlar, fakirleri evlendiriyorlar...”(G8;E;72).

Görüşmelerde Haznevî grubu değerlendirilmeye tabi tutulurken diğer dini gruplar da söz konusu edilmektedir. Özellikle gruplar arası karşılaştırmalarda aşağıdaki görüşmelerde olduğu gibi genellikle “Habeşiler” ön plana çıkmaktadırlar:

“Haznevîlerin başımız üstünde yerleri vardır. Süperler. Habeşiler onları kabul etmezler, fakat bizler için dedelerimiz ve onların dedeleri için bile bunlar bizim şeyhlerimizdirler. Bunlar bizim şeyhlerimizdir ve başımızın üzerinde yerleri vardır.

Bunlara herhangi bir sözümüz yok ve burada asılı olanlar da onların fotoğraflarıdır: Hangisinin kim olduğundan tam emin değilim. Eskiden bu fotoğrafların üstü örtülürdü; ama biz şimdi örtmemişiz ve neden örttüklerini de inan bilmiyorum...”(G11;E;63).

“(Hazneviler) Süperdir. Diğer tarikatlardan daha iyidir. Mesela; bu Habeşiler, işi baya yokuşa sürüyorlar, İnsanın aklına gelmeyen şeyleri problem ediyorlar; yok Allah mekânsızdır vb. söylemleri çok kullanıyorlar. Haznevî tarikatında öyle şeyler problem edilmez...”(G10;E;37).

Habeşilerin köydeki veya Mahallemiler arasındaki temsilcileri, konuştukları fasih Arapçayla da dikkati çekmektedir. Habeşiler, Haznevî şeyhlerinden ziyade cemaatin kurucusu olan “Şeyh Abdullah el-Habeşi el-Harari”yi²⁴¹ kabul etmekte ve onun telif ettiği kitapları esas almaktadırlar. Habeşiler, vaaz ve sohbetlerinde “Peygamber sevgisi”, “Arş ve Allah’ın zati ve subuti sıfatları”, “İbn-i Teymiyye ve Vehhabilik eleştirisi” gibi konularla ön plana çıkmaktadır. Günümüz itibariyle Mahallemiler arasındaki Habeşilerin temsilcisi aslen Midyat’ın Pelitli (Barbunus) köyünden olan ve Lübnan’da (Beyrut’ta) yetişen, şu anda da orayı merkez edinen Şeyh Cemil Halimi (Seyyid Cemil Halim el-Hüseyni)’dir.

“Abdullah Habeşi, Beyrut’ta idi ve hadisçi idi ve bu sırada onun gibisi bulunmaz. Tüm alimlerin kullandığı yanlış kelime ve kavramlar konusunda onları uyarmıştır. Şu anda onların öğrencileri var. Ben Mersin’deyim... Bizim buralarda Barbunuslu birileri var zaten, ismi Şeyh Cemil Halim; Ezher’den diploması da var. Biz kutlu doğum haftası düzenleyeceğiz... Bu dünyadaki tüm seyyidlerin başkanıdır. Birileri seyyidlik iddiasında bulunduğunda onlar hakkında araştırma yapar ve gerçek seyyid olup olmadığını anlar. Onun aslı da Seyyid’tir. Barbunusludur (Pelitli köyü)...”(G24;E;79).

Araştırmamızın birinci bölümünde de ifade edildiği gibi dini grupların ana damardan ayrılarak ortaya çıkmasının temel sebeplerinden biri dini daha iyi anlamaya ve yaşamaya dönük sergiledikleri fikri yaklaşımlardır. Bu noktada şu söylenebilir ki Habeşilerin farklılaşarak ortaya çıkması da itikadi konular etrafında oluşan görüş

²⁴¹ Şeyh Abdullah el-Habeşi el-Harari, 1910 yılında Somali’nin Etiyopya sınırındaki Harar şehrinde dünyaya gelmiştir. 2008 yılında vefat eden Şeyh Abdullah el-Habeşi, “El-Ahbaş” adıyla anılan cemaati hakkında şunları söylemektedir: “Bizler, akide ve hükümler açısından Ehli-Selef ve Ehli-Halef olan Müslümanlara tabi Müslüman bir cemaatiz. İcma-ı Ümmete muhalif olan fırkalardan değiliz. Bizler, ne Müşebbihe ne Mutezile ne Cebriyye ne Murcie ne de Haricileriz. Bizler, Eşari ve Maturidiyiz. Fıkıh derslerimiz Şafii mezhebine göredir. Müşebbihe fırkasına, Kaderiyye fırkasına ve kanunla hükmeden hâkimlerin riayeti altında yaşayan Müslümanları tekfir eden Hariciler fırkasına reddiyelerimiz vardır. Bu sapık fırkalara inkârımızla tanındığımız için bizlerle karşı karşıya gelip şer’i deliller getirecekleri yerde insanları bizden nefret ettirmek için bize iftiralar atmaya başladılar... Biz, ne Seyyid Kutup gibi sosyalizmi İslâm’a nispet ederiz, ne de Vehhâbiler’in mezhebinin kuran, velilerin ve Rasûlullah’ın mezarlarını ziyaret etmenin, hicap (muska) takmanın şirk olduğunu söyleyen Muhammed b. Abdulvahhâb gibiyiz. Biz İbn-i Teymiyye gibi Allâh-u Teâlâ arşın üzerinde oturuyor diyenlerden de değiliz. Biz bütün Müslümanların seçtikleri gibi İmam Eşarî ve İmam Maturidî akidesine bağlıyız. Çünkü ikisinin de akideleri Rasûlullah’ın, sahabelerin ve tabiilerin ve de Selef-i Sâlihîn’in akideleridir...” Geniş bilgi için bkz. (<http://www.abdullahhabesi.com/index.php/2011-08-04-23-47-02/habesiler-kimdir/2-uncategorised>) (21.01.2016)

farklılıkları sebebiyledir. Onları bu yönde yaptıkları itirazlar, genel biçimde kabul gören dini yaklaşımların temel kaynaklara uygunluğunun tartışılması şeklindedir.

Görüşmeden de yansıdığı gibi her dini grubun kendi liderini tek ölçü olarak kabul etme konumlanması burada da kendini göstermektedir.

Habeşilerin çevreye yönelttikleri eleştiriler genellikle itikadi meselelerle ilgilidir. Bu eleştiriler Mahallemiler arasında yaygın biçimde kullanılan bazı ifade kalıplarına ve bazı dini pratiklere veya anlayışlara yönelik yapılmaktadır. Bu yöndeki tartışmalar da çoğu kez görüşlerine itibar etmeyenlerin Habeşiler tarafından tekfir edilmesi ile sonuçlanmaktadır. Bu durum da Mahallemiler arasında kafa karışıklığına ve memnuniyetsizliğe sebep olmaktadır. Bununla ilgili yapılan örnek görüşmeler şöyledir:

“Haznevilerden çok farkları var babam. Habeşi yeni çıkan bir şey ve dini değiştirmek isteyen bir şeydir...” (G11;E;63).

“Bunlar toplanma oranı kadar para alıyorlar, diyorlar. İnan hepsi menfaat peşinde koşuyorlar. Menfaat olmazsa eğer bunlar kolay kolay toplanmazlar ki...” (G15;E;50).

“Onların nasıl bir şey olduklarını tam bilmiyorum; ama her biri ‘Ben ben’ diyor. Sadece Beyt eş-Şeyh (Haznevî Şeyhleri) ‘Biz biz’ demiyor. Diğerleri ise ‘Sadece bizim söylediğimiz doğrudur.’ diyorlar. Habeşileri içinde Şeyh’e (Haznevî şeyhlerine) kötü sözler söyleyenler var yav! Öyle şeyler söylüyorlar ki insanın aklı durur. Allah için çalışan bir adam, tefrika yapmaz. Kur’an’dan başka bir şey söylenir mi yav! Hayır, söyleyemezsin.” (G7;E;56).

“... İnsanın aklına gelmeyen şeyleri problem ediyorlar...” (G10;E;37).

“Programlarına (kutlu doğum programı) gittim, normal gördüm, vaaz da normaldi. Haftıdan biraz, sonlara doğru, Mevlid-i Şerife biraz çattı. Gerçi biraz doğruluk payı da var; ama... (...) Onlar da ‘Bizim gibisi yoktur’ diyorlar. Halbuki çokça var. Böyle söylememeleri lazım... Gerçi programda, başkalarının arasında gene normal konuştu, fakat genç olan talebeleri, çok ateşli davranıp çok aşırı davranıyorlar. Sonradan görmüş gibi davranıyorlar, ağzımızdan bir şey çıkmaya görsün hemen ‘Küfre düştün, kelime-i Şehadet getir.’ diyorlar. ‘Kalbinden, içtenlikle tam şahadet getirmezsen olmaz.’ deyip duruyorlar. ‘İki şahit huzurunda Kelime-i Şehadet getirmen gerekiyor.’ diyorlar. Her aşırılık uçurumdur...” (G14;E;77).

Habeşiler, Mahallemiler arasında özellikle son on yıl içinde, hızlı bir şekilde yayılmaya başlamışlardır. Onlarla ilgili görüşmelerde ön plana çıkan husus, Habeşilerin “sadece benim söylediğim doğrudur” ısrarında bulunan tavırlarıdır ki bu durum, sıklıkla eleştirilmektedir. Görüşmelerde Haznevî mensuplarında bu denli katı tutumlarının olmadığı, fakat son zamanlarda onlar da dahil diğer dini grupların hepsinde de bu özelliğin ön plana çıktığı belirtilmektedir. Bu yönüyle özellikle Habeşiler eleştiri konusu olmaktadır. Bununla birlikte onların kendi görüşlerinde ısrarcı davranışları “tefrika”ya sebep olan davranışlardan biri olarak değerlendirilmektedir.

Habeşilerin itikadi konular üzerinden insanların davranışlarına sık sık müdahale etmeleri, çevre insanlarını eleştirmeleri ve her seferinde “imanınızı iki şahit

karşısında tazelemeniz gerekir” gibi “ısrarlı” ve “aşırı”²⁴² tutumları da eleştirilen temel hususlardır. Bununla birlikte sohbet ve vaazlarında gündemde tuttıkları Allah’ın sıfatları hakkındaki Kelamî değerlendirmeler de sık sık eleştirilmektedir. Bu konuların durduk yere insanların zihnini bulandırıcı veya kafa karıştırıcı olduğu belirtilmektedir. Özellikle genç yaştaki Habeşilerin aşırı tutumları da itici ve zarar verici olarak görülmektedir.

Son görüşmede (G14;E;77) yer alan “...Mevlid-i Şerife biraz çattı. Gerçi biraz doğruluk payı da var; ama...” cümlesi, Habeşilerin Mahallemlerin okuduğu ve İbn-i Hacer’in telif ettiği Mevlid-i Nebi’de geçen bazı ifadelerle yaptıkları eleştirilere işaret etmektedir. Bu eleştiriler bazen aşırı veya kafa karıştırıcı, bazen gereksiz ve bazen de yerinde eleştiriler olarak değerlendirilebilmektedir. Bununla ilgili örnek görüşme şöyledir:

“Şeyh (Cemil Halimi) program sırasında mevlitte yazılı bazı ifadelerle değindi. Bizim okuduğumuz mevlid, İbn Hacer’in mevlidi. Bu durumdan bahsetti biraz. İbn Hacer, fakih bir âlimdi ve şeriatı da okumuştur. Büyük bir alimdir. Bizimkilerin okuduğu Mevlid-i Şerif onun eseridir. O da (Şeyh Cemil Halimi) diyor ki: “Bu eserde bazı kelimeler var ki; onların söylenmemesi gerekir.” diyor. “Ve kabaza kabzeten min nurihi: Kale kuni Muhammed (s.a.v.)”(Allah kendi nurundan bir nur aldı ve ona; “Sen Muhammed ol” -s.a.v.- dedi) yani bu ifadenin Allah’a yapılan bir iftira olduğunu söylüyor. Bu cümlemin kullanılmaması gerektiğini söylüyor. Mevliddeti bu ve benzer bazı ifadelerin Peygamber’e nispetinin yalan olduğunu söylüyor. Halbuki Mevlid-i Şerif bidat-ı hasenedir... Birçok âlim bunda iyiliğin olduğunu, zararın olmadığını söyler...” (G22;E;70).

Hemen hemen bütün dini gruplar, her sene “Kutlu Doğum” programları düzenlenmektedirler. Bu programlar dini bilincin tazelenmesine ve yükselmesine hizmet ettiği gibi aynı zamanda dini grupların sahip olduğu kimlik dokusunun vurgulanmasına da ortam hazırlamaktadır. Programlar rağbet görmekle birlikte yer yer eleştiri konusu da olabilmektedir. Bununla ilgili örnek görüşmeler şöyledir:

“Güzel şeyler tabi ki. İnsanlara vaaz vererek nasihat etmiş olacaklar. İyidir tabi ki.” (G10;E;37).

“Geçen sene yapmışlardı, camilerde falan. Kutlu doğum iyidir, bidat-ı hasane’dir... Yalnız fazla abartmamak lazımdır. Bazıları bunu siyasete çekerek yürütüyorlar. Nasıl diyeceksin? Fethullahçılar bir yana, Habeşiler bir yana, Haznevîciler bir yana, Tarikatçılar bir yana çekerek. Siyasete mal edilmeden her vilayete bir gün tayin edilir Allah neyi kısmet veriyse program yapılır... Nakşibendiler eskiden hiç siyaset yapmazlardı; ama yavaş yavaş kendi taraflarına çekmeye başladılar. Şunu demeye başladılar: Bizimkilerden daha iyi alim yoktur. Öyle demek günahıdır. Belki daha iyisi var, nereden biliyorsun? Yav! Bu tür şeyler (ben, en iyisiyim demek) hoş değildir...” (G14;E;77).

²⁴² “İsrarlı” ve “aşırı” olma özellikleri görüşmelerde belirtilen nitelikler olduğu için burada da olduğu gibi yansıtılmıştır.

“... Dinde aşırılık iyi değildir. Her gün her gün bir program nedir bu. Geçenlerde Midyat'ta kilise yakınlarında kutlu doğum programı yaptılar. Kürt bir imam çıktı ve dedi ki: “Allahumme ihlik es-Salibiyyin”(Allah'ım Salibileri helak et). Yav sırtın kiliseye dönük, bunu Peygamber kabul eder mi? Etmez. Niye böyle diyorsun. Çıkıp şunu söylesin; “Allahumme ihlik el- hainin linne fi ümmetik!” (Allah'ım ümmetin içindeki hainleri helak eyle!)...”(G8;E;72).

Görüşmelere yansıdığı “Kutlu Doğum” programları, genel itibariyle Mahallemiler tarafından uygun kabul edilmekte ve onlardan rağbet görmektedir. Bununla birlikte özellikle her grubun kendini ön plana çıkarma gayretleri eleştiriye tabi tutulmaktadır. “Her grubun kendini ön plana çıkarma” isteği, görüşmelerde “siyaset” kavramıyla ifade edilmiş ve “aşırılık”lar ifadesiyle eleştirilmiştir. Bu noktada Mahallemiler, dini grupları birbirinden uzaklaştıran ve Müslümanlar arasında ayrılıklara sebep veren katı duruşları benimsememektedirler.

Konuyla ilgili şu belirtilmelidir ki dini gruplar arası ilişkiler, daha çok grupların bakış açılarının katı veya esnek oluşuna bağlı olarak şekillenmektedir. Bu yönüyle dini gruplar arası üç konumlanma biçiminden bahsedilebilir (Aydınalp, 2010, 204): Birincisi, “bizim yolumuz tamamıyla doğru, onlarınki tamamıyla yanlıştır” yaklaşımını sergileyen dışlayıcı tutumdur. Mahallemiler arasında bu konumlanma biçimi daha çok Habeşilere ait bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Dini gruplar arasındaki ikinci konumlanma biçimi ise “her ikimizin yolu da doğru, fakat ferdi farklılıklara göre uygunluğu değişmektedir” anlayışındaki yaklaşımdır. Burada söz konusu olan konum alma biçimi, Nakşibendi mensuplarının ilk zamanlardaki hali olarak değerlendirilebilir, fakat günümüz itibariyle bunun üçüncü konum alma biçimine kaydığı söylenebilir. Üçüncü yaklaşım biçimi şöyledir: “Onların yolu da fena değil, doğru yönleri var, ancak bizim yolumuz daha iyi ve doğrudur.” Bundan hareketle dini kimliklerin inşa/oluşum şekli ile sonraki dönem arasında bir farklılığın olabileceğini söylemek mümkündür. Nihayetinde inşa edilen kimliğin devamı ve değişkenliği diyalektik sosyo-kültürel süreçteki sosyalleşme koşullarına da bağlıdır.

Yapılan görüşmelerde dini programlara (Kutlu Doğum) dönük yapılan eleştirilerden biri de bu programlardaki erkek ve kadın konumlanmasının dini veya örfi/geleneksel duruma uygun olmaması yönündedir:

“...Tuhaflık kadın ve erkeklerin aynı mekanda olmaları. Aralarında güya bir bez şeridi ile bölünmüştü; ama olmaz ki öyle... Hem sonra doğru düzgün bir şey dağıtılmadı. Mevlid dediğin böyle olmaz ki. Ne şeker dağıttılar, ne ölümler için bir şey dağıttılar. Hem bayanlar da sessizce oturup dinleseler yeterdi. Nedir öyle?.. (...) Oğlum kadınlar yan tarafta olsa ve sadece onların (erkeklerin) sesini duysak yeterliydi, olması gereken buydu.”(G13;K;75).

Bu görüşmede de işaret edildiği gibi özellikle genç nesil kadınlarının erkekler gibi slogan atmaları ileri yaş bir kadın tarafından eleştirilmektedir ki bu tarz eleştiriler farklı görüşmelerde de yer almaktadır. Habeşilerin son yıllarda Mahallemiler arasında hızlı bir şekilde varlık göstermeye başlamaları, sosyo-kültürel değişme sürecinde dini gruplar arasındaki tartışmalara kapı aralamakta ve dini açıdan da var olan geleneksel anlam kalıplarının yeniden sorgulanmasına sebep olmaktadır.

Dini anlam kodlarının yeniden yorumlanması daha önceden Haznevî grubunun bölgede yayılmasıyla beraber söz konusu olmuştu. Bu süreçte Haznevîlerin bölgede etki göstermeye başlamasıyla tüm Mahallemi köylerinde dini bilinç yükselişe geçmiş, var olan senkretik yapıdaki halk inançları ve mevsimsel bayram kutlamaları gibi unsurlar da sorgulanmaya başlanmıştı.

3.1.4.3. Halk İnançları ve İtikat

“Sır, kanaattir, itikattir.”²⁴³

Mahallemilerin içinde yaşadığı bölge (Tur Abdin ve genel anlamda el-Cezire) uzun ve hareketli bir tarihe sahiptir. Bu tarihi süreç pek çok kültürel ve dini unsurlar barındırmaktadır. Midyat’ın “Dinler ve Diller Kenti” olarak ün kazanması da bu durumun günümüze uzanan ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Genelde Ortadoğu ve Mezopotamya özel olarak da bu coğrafya (el-Cezire bölgesi), pek çok dinin ve aynı zamanda çeşitli batını inanış ve pratiklerin beşiğidir. Araplar, Tevhid kökenli tartışmalar bir kenara bırakıldığında, tarih boyunca sırasıyla, Totemizm, Animizm, Fetişizm, Putperestlik, Sabiilik, Mecusilik, Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdakizm, Yahudilik ve Hristiyanlık dinlerinin, etkisinde kalmışlardır. Özellikle daha çok Animizm, Putperestlik, Mecusilik ve sonrasında “yüzeysel” veya “ismen” de olsa Hristiyanlık dinlerinden etkilenmişlerdir. Bu coğrafyadaki Müslümanlar, Süryani Kadim Ortodoks Hristiyanlık biçimiyle çok uzun süre birlikte yaşama deneyimini geçirmiştir. Bu birliktelik süreç içinde Müslümanlığa senkretizimden oluşan özel bir renk vermiştir.

Çeşitli kültürel ve dini unsurların tarihi süreçteki “etkileşimsel varlığı”, en az iki dinin/kültürün, birinin diğerine ait dinsel/kültürel öğeleri alması ve diğerinin cilası

²⁴³ Mahallemilerle yapılan görüşmelerde halk inançlarına genel yaklaşım bu ifade ile vurgulanmaktadır. Özellikle şifa görmek için ilk şartı olarak inanmak veya kanaat etmek vurgulanır; Mahallemilerin ifadesiyle “itikat”.

altında sürekliliğini koruyarak devam etmesi anlamında senkretizm (veya kültürleşme) sürecini beraberinde getirmiştir. “Görünmeyen Din” olarak da değerlendirilebilen bu durum, özellikle halk inançlarında kendini göstermektedir.

Birinci bölümde de ifade edildiği gibi kültürler arası teması öngerektiren senkretizmin oluşumunu, üç grupta toplamak mümkündür: Bunlardan birincisi, sosyo-kültürel ve ekonomik düzeylerde topluluklar arası gerçekleşen doğal etkileşimlerdir. Bu durum Arapların V. yüzyılın başlarından itibaren, hatta ticari ilişkilerden dolayı daha öncesine dayanan, kuzey Mezopotamya’ya ilerleyişi süreciyle ilişkilendirilebilir. İkincisi, hakim kültürün zayıf kültürleri asimile etmesi sonucu oluşan “dejenerasyonlar” sürecidir. Üçüncüsü ise ihtida (İslam dinine geçme) sonucu eski ve yeni inançlara ait birbirine benzer unsurların bağdaştırılması ile gerçekleşen senkretizasyon sürecidir. Bu son durum da Arapların Roma/Bizans ve Sasani sınırlarında kalan ve yüzeysel de olsa, kabile merkezli olmak üzere, Hristiyanlığı kabul etmeye başladıkları VI. yüzyıldaki durumlarıyla ve sonrasında da Arapların İslam dinini kabul ettikten sonra eskiyi yeni üzerinden yeniden yorumlayarak devam ettirmeleriyle ilişkilendirilebilir.

Mahallemler örneğinde bölge Araplarının Müslüman olması, geçmişten gelen inanç unsurlarının birden yok olup gitmesi anlamına gelmemektedir. Aksine önceki inanma biçimlerinin yeni din kılıfı altında, yeni dinin cilası ile cilalanarak devam etmesi söz konusudur ki bu durum, senkretik olguların ve aynı zamanda halk inançlarının sürekliliğini de beraberinde getirmektedir. İslam öncesi Arap inançlarını anımsatan “susılan” (üst üste taş dikmek) adetin hac mekanlarına taşınarak İslam cilası altında devam etmesi; animizm dönemlerinden kalma ruhçuluğun ve/veya cin algısının bazı ağaçlarda “Şeyh” vurgusuyla ifade edilmesi, Hristiyanlıktan etkilenen mevsimsel bayramların, “Cuma” vurgusuyla “Cım’ıt el-Meryem” adı altında İslam rengine bürünmesi, bahsedilen senkretik halk inançlarının yeni din (İslam) cilası altında devam etmesine örnek olarak verilebilir.

3.1.4.3.1. Ziyaretler ve Bayramlar (Şenlikler)

3.1.4.3.1.1. Ziyaretler

Mahallemlerde “Veli”, “Şeyh/Şêh²⁴⁴” veya “Zyara (Ziyaret)²⁴⁵” isimleriyle işaret edilen iki çeşit ziyaret alanından bahsedilebilir: Bunlardan biri her sene belirli

²⁴⁴ Yerel dildeki telaffuz biçimi “şêh” şeklindedir.

zamanlarda ziyaret edilen, etrafında bayram havasında şenlikler düzenlenen ve genellikle köyün dışında olan mezar ve çevresinin kutsandığı yerlerdir. Diğerisi ise köy içinde ve yakınlarında bir “veli”, “şeyh” veya “şehit”in mezarı olduğuna inanılarak korunmaya alınan türbe niteliğindeki yerlerdir.

Çalışma alanı itibarıyla birinci kategoride belirtilebilecek olan yerler, Söğütlü köyü sınırları içindeki “Şeyh Hêbîn”(Şeyh Muhammed), Ziyaret köyündeki “Şeyh Arette”(Zyâra), Acırlı Köyü sınırlarındaki “Şeyh Ales (Şeyh el-Batteh/ Şeyh Abdu’l-Esved)” isimleriyle zikredilen ziyaret mekanlarıdır. Bu ziyaretler hakkında ileride geniş bilgi verilecektir.

İkinci kategoride olan yerler, Söğütlü köyü içinde bulunan ziyaretlerdir ki bunlar şunlardır: Şeyh el-Cûmê, Şeyh el-Garib, Şeyh el-Hayr, Şeyh el-Îmzar, Meşeyih Kafe’l-Bi’ê, Şeyh et-Tusê, Devmi’t eş-Şeyh.

Şeyh el-Cûmê: Sonradan Abdurrahman el-Ensari olarak isim kazanmış olan bu yer, ilk zamanlarda yakınında bulunduğu mevki olan Cûmê (göl) ²⁴⁶ ismiyle anılırdı. Bu yer, Şeyh el-Kamar (kamer: ay) olarak da bilinmektedir. Mahallemi köylerinde “Kamar”(Kamer) ismiyle zikredilen pek çok türbe görmek mümkündür.

Şeyh el-Garib: Köyün içinde yer alan ve ilk zamanlar tanımsız, isimsiz kaldığı için “Garib” ismiyle anılan bu yer, şu anda bir kubbe ile korunmuş durumdadır ve hâla bu isimle anılmaktadır.

Şeyh el-Hayr: Köydeki eski belediyenin yanında bulunan bir mezarlığın içinde yer almaktadır. Sonrasında üzerine bir kubbe inşa edilerek korunan bu mezar, köylüler tarafından çokça rağbet gören, makbul sayılan bir yerdir. Eskiden gelinler, at üzerinde bu mezarın etrafında dönderildikten sonra damadın evine giderdi. Gelini ziyaretin etrafında dolaştırma adeti özellikle Şeyh el-Hayr etrafında yapılan meşhur bir uygulamadır:

²⁴⁵ Türkçede birini veya bir yeri görmeye gitmek anlamında kullanılan ziyaret sözcüğü Arapça “ziyaret” kelimesinden gelmektedir. Arapçada “ziyaret” ile aynı kökte kullanılan “zevr” sözcüğü de bulunmaktadır. “Zevr”, “ziyaret etmek” ve “ziyaret eden” anlamlarına gelmektedir. “Ziyaret etmek” anlamlarında kullanılan “Zûvar” ve “mezâr” kelimeleri ile “ziyaret eden” anlamında kullanılan “zair” kelimesi de “zevr” kökünden türemiş olan kelimelerdir (Günay; Güngör; Taştan vd., 2001, 9). Türkiye’de ziyaret yerleri, adak, nezir, dede, şeyh, eren, evliya, mezar, yatır, ziyaret ve türbe gibi isimlerle anılmaktadır (Günay; Güngör; Taştan vd., 2001, 11).

²⁴⁶ “Cûmê” kelimesi, yerel dilde “göl” anlamına gelmektedir. Bu ziyaret, Söğütlü köyünün içinde yer alan gölün yakınında yer almasından dolayı bu isimle anılmaktaydı. Geçmişte bu göl, köy hareketliliğinin merkezi alanını oluşturmaktaydı. Davarların sulandığı, yün ve pamukların yıkanıp hazırlandığı, yaz mevsiminde içinde yüzülen ve bazen boğulma vakıalarına sebep olan bu göl, aynı zamanda çingene göçerlerinin (Kareçiler) dinlenme alanıydı. Bu yönleriyle gölün köyün kolektif hafızasında önemli bir yeri vardı. Göl, 2015 yılında yapılan çevre düzenlemesi ile kapatılmıştır ki bu yönüyle hafızanın yok olmaya yüz tuttuğu da söylenebilir.

“(...)Neden gelini ziyaretin (Şeyh el-Hayr) etrafında dönderdiklerini ben de bir bilsem. Gelinin yüzünü siyah bir tülbentle örterdik ve üç defa etrafında dolaştırırdık; ama bunu yaparken de aynı izin üzerine basmazdık: Birinci tur bittikten sonra ters istikamette ve aynı ize basmadan bir daha dönerler sonra yine aynı mantıkla ters istikamette ve gidecekleri zaman da yine ters istikamet kullanırlardı.”(G5;K;80).

“Şeyh el-Hayr, çok makbul biridir. Eskiden hiç kimse gelinini onun etrafında döndermeden, eve getirmezdi...”(G22;E;70).

Gelin, “abbara”²⁴⁷ların altından geçirilmemek koşuluyla²⁴⁸ köyde gezdirilir ve bu süreçte de muhakkak surette bu ziyaretin etrafında dolaştırılırdı. Uygulamanın kalktığı günümüzde bu durum, “Barmıt el-Arus” (Gelinin dönüşü) tabiri ile güncelliğini korumakta ve bayram gibi zamanlarda akrabaları ziyaret için köyün dolaşılması, özellikle bayanlar tarafından, bu tabir ile ifade edilmektedir. Halk arasında bu ve benzeri halk inançlarına dönük uygulamalar hakkında “adet öyleydi”, “öyle gördük”, “bilmiyorum”, “kadın işleri” ya da “hurafedir” gibi vurgular ön plana çıkmaktadır.

Yağmur duası için de eskiden Şeyh el-Hayr ziyaretine geldiği belirtilmektedir. Bu mezarda bulunan kişinin asıl isminin, safiyane yürek sahibi birinin rüyasında görmesi üzerine, “Cabir” olduğu ifade edilmektedir. Rüyayı gören kişi rüyasında kubbe olarak inşa edilen yerin yanlış yerde yapıldığını ve esas yerin işaretini görmektedir. Bu nedenle de yanlış yerde yapılan kubbenin hemen yanında, rüyada işaret edilen yere, yeni bir mezar taşı yapılmıştır. Yapılan mezar taşına “Cabir” değil de 640 tarihiyle Muhallil ismi kazınmıştır. Bunun sebebi de son yıllarda bazı kişilerin burada yatan kişinin “Cabir” değilde, “Zeyd el-Hayr” ya da “Zeyd el-Muhalhel et-Tai” olduğunu iddia etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu iddiaya göre Tay kabilesinden olan Zeyd el-Hayr’ın asıl isminin Zeyd el-Hayl iken Peygamberin yanına gelip Müslüman olunca Zeyd el-Hayr olarak değiştirildiği belirtilmektedir. Bu yöndeki bilgilerin son zamanlarda ön plana çıkan kitabi bilgiler olduğu söylenebilir ki bu isimler genel itibarıyla bilinen isimler değildir.

Şeyh el-İmzar: Bu isim, daha önce de ifade edildiği gibi muhtemelen “ziyaret etmek” anlamında kullanılan “mezar” sözcüğünden hasıl olan bir kullanım biçimidir. Burası tarlalara giden yolun üzerinde, köye yakın bir mevkide bulunmaktadır. Bazı görüşmeciler de burada Şeyh Ales’e mukabil olsun diye, ilerde bahsedilecek olan, “sûsılân” taşları dikmenin yaygın olduğunu söylemişlerdir. Geçmişte burası da Şeyh el-Hayr gibi yağmur duası için ziyaret edilen bir yerdi.

²⁴⁷ “Abbara” Mardin ve çevresinde en belirgin mimari dokusal özelliklerden biridir. Abbara, evlerin altından karşıdan karşıya geçmeye yarayan, her iki tarafı eyvan biçimli geçitlerdir.

²⁴⁸ Bu süreçte gelinin abbaranın altından geçmesi halinde çocuğunun olmayacağı düşünülürdü.

Buranın aslında “Şeyh Hurays”ın makamı²⁴⁹ olduğu da ifade edilmektedir. Son zamanlarda bazı görüşmeciler, mezardaki kişi isminin Selim el-Ensari olduğunu dile getirmektedir. Bu yöndeki bilgilerin son zamanlarda ön plana çıkan kitabi bilgiler olduğu söylenebilir ki bu isimler, halk arasında bilinen isimler değildir.

Meşeyih Kafe’l-Bi’ê: Kilise arkası anlamına gelen “Kafe’l-Bi’ê”²⁵⁰ isminden dolayı görüşmeciler eskiden buranın kiliseye ait alanlar olduğunu düşünmektedirler. Geniş bir alanı kuşatacak şekilde bulunan kemik kalıntılarından dolayı eskiden buranın bir mezarlık olduğu da düşünülmektedir. Bu mezarlığa “Meşeyih Kafe’l-Bi’ê es-Seb’e” (Kilisenin Arkasındaki Yedi Şeyh) de denilmektedir. Bu mezarlıktaki Şeyh türbeleri, genellikle rüya yoluyla keşfedilmiş ve korunmaya alınmıştır.

Günümüz itibariyle evlerin arasında serpiştirilmiş gibi duran bu mezarlıkların her biri, etrafı halka biçiminde, gelip geçenlerin basmaması için düzgün sıralanmış taşlarla yükseltilerek korunmaya alınmıştır. Korunmaya alınan bu mezarların sıradan olmadığı anlaşılsın diye bez bağlı kalın bir çubuk dikilir. Bazı görüşmeciler bu ziyaret yerinde olduğu düşünülen kişilerin isimlerini şöyle belirtmektedir: Abdurrahman el Ensari’nin babası olduğu tahmin edilen “Herreş el- Ensari”; “Hurays”, “Üveys et-Tai”, “Munkif” ve “Haris”tir. Bunlardan Muknif ve Hurays’in Zeyd el-Hayr’in çocukları oldukları ifade edilmektedir. Tekrar hatırlatılmalıdır ki bu şekilde zikredilen isimler, daha çok kitabi bilgilerden kaynaklanmakta ve genel itibariyle köyde yaşayan insanlar tarafından da bilinmemektedir.

Şeyh et-Tusê: Tusê, dut ağacı anlamındadır. Daha önceden burada bulunan ve yaklaşık yüz elli yıllık olduğu söylenen dut ağacı sebebiyle burası bu isim ile adlandırılmıştır. Burada da ismi bilinmeyen birinin mezarı olduğu düşünülmektedir. Uzun yıllardır Şeyh diye belirtilen bu yer hakkında son zamanlarda, aslında, buranın Şeyh olmadığını ifade edenler de bulunmaktadır. 2015 yılında bu ağaç, gelip gidenlere engel oluyor diye kesilmiştir.

Devmi’t eş-Şeyh (Devmê’t eş-Şeyh): Devmê kelimesi, yerel dilde ağaç anlamında kullanılmaktadır. İslam öncesi Araplarda da bu nitelikteki ağaç örneklerini

²⁴⁹ Mahallemiler arasında “Şeyh Makamı” ifadesi, genellikle, kişinin şehit düştüğü ya da kanının damladığı yer olarak belirtilmektedir. Bununla birlikte o kişinin ibadet yeri olarak da bu ifade kullanılmaktadır.

²⁵⁰ “Kafe’l Bi’ê” terkibi “kilise arkası” ya da “kilisenin arka kısmı” anlamına gelmektedir. Bu isimden dolayı eskiden burada bir kilise olduğu düşünülmektedir. Yerel dilde “arka” genellikle “half” kelimesi ile ifade edilmektedir. Nitekim bu mekanın arka kısmına işaret etmek için de “Half Kafe’l Bi’ê” denilmektedir. Burada iki kelimenin (Half ve Kafe) bir arada kullanımı söz konusudur.

bulmak mümkündür. Özellikle bu gibi ağaçların cinlerin barınağı olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim İslam öncesi Arapların uygulamalarında bunun örnekleri fazlasıyla mevcuttur²⁵¹.

Devmi't eş-Şeyh ziyareti de ağaç merkezli olarak ün kazanmıştır. Yanında bir mezarın olduğu düşünülen bu ağaç (meşe/palamut ağacı), mesire alanı görünümü veren bir yerde bulunmaktadır. Bazılarına göre burası geçmişte yaşamış bir velinin ibadet yeri olduğu için mezardan ziyade, aslında, “makam”dır ya da “makam” değerindedir. Özellikle geçmişte çaput bağlanan, kadınlarca bazen elbise asılan, etrafında mum yakılan ve “sûsılân” dikilen bu yerin romatizma rahatsızlıklarına iyi geldiği söylenmektedir; sadakası olanların ve sadaka niyeti taşıyanların yemek yapıp dağıttıkları ve kalabalıklar halinde yemek yedikleri ziyaretlerden biridir. Burada bir mezarın olup olmadığının yansıra burada medfun olan kişinin kadın mı erkek mi olduğu tartışma konusudur. Bu tartışmalarla ilgili dikkati çeken örnek görüşmeler şöyledir:

“...Biz kendimizi bildik bileli Devmi't eş-Şeyh'in kadın olduğu söylenir. Dışı olması ağaçtan dolayı olabilir. Veli bir adamın mezarı orada olmalıdır.”(G18;E;78).

“Eftil hevle (etrafında döndüğüm!)- Her gece onun ruhuna da on beş fatiha okuyorum. Orda mezarlık yok; ama faziletlidir. Tepede duran bir ağaçtır. Orada sadaka için yemek yaparlar, yer ve dağıtırlar. Orda bir ev yapan birinin hayvanları telef oldu ve evlerine hırsız dadandı ve sonra da oradaki ev terk edildi. Onun için şunu söylerim genelde: “Ale rohkî ya Devmi't eş-Şeyh, Rabbi ticeyn ale huver kille ğayib (kayıp-gayb) u kille müslim u kille cehel²⁵²” deyip Fatiha'yı da okuyorum ve onun ruhuna adıyorum.” (G12;K;90).

“Eskiden Devmit eş-Şeyh adına (Hakk Devmit eş-Şeyh diyerek) yemin edilirdi. “Ey Devmit eş-Şeyh! Bana şunu ver.” diye de dualarda bulunulurdu...”(G29;E;70).

Görüşmelerde de belirtildiği üzere “Devmi't eş-Şeyh”te mezarın olup olmadığı varsa eğer orada bulunanın erkek mi yoksa kadın mı olduğu hususu tartışmalarda ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte orada herhangi bir mezarın olmadığı, fakat faziletli bir yer olduğu da vurgulanmaktadır.

Ziyaretler etrafında şekillenen adetlerden biri de konuşanın inandırıcılığını arttırmak için bir ziyarete işaret edilerek yapılan yeminlerdir. Yeminler önemli birinin veya bir nesnenin adı anılarak yapılır: “Hakk hey ış-Şims” (Bu güneş hakkı için/Güneşe and olsun), “Hakk tirbi't²⁵³-ebûk”(Babanın mezarı “hakkı”na/Babanınmezarına and

²⁵¹ İslam öncesi Araplarda söz konusu olan bazı örnekler için bkz. (İbn Al-Kalbi,1969:35,74).

²⁵² Bu ifadenin anlamı şöyledir: “Senin ruhuna –fatiha okuyacağım- Ey Devmi't eş-Şeyh! İnşallah kendini kaybeden herkesin, kayıp (ğayib) kimselerin, her müslümanın ve her bilmeyenin/cahilin imdadına yetişirsin.”

²⁵³ Yerel dilde kullanılan “Tîrbê”, kelimesinin Türkçe kullanımı “Türbe”dir. Mahallemiler “Tîrbê” kelimesini mezar, toprak anlamında kullanmaktadırlar.

olsun), “Hakk Şeyh Muhammed²⁵⁴”, “Hakk Devmit eş-Şeyh”, “Hakk ıl-Kur’an” gibi yeminler ön plandadır. İşaret edilen bu önemli olgulara ekmek, baş (râs-insan için-), meytin (ölüler) gibi unsurlar da eklenebilir ki tüm bunlar, sosyo-kültürel yaşamda merkezi öneme sahip olan olgulardır. Ziyaretler çerçevesinde bunlardan ön plana çıkanlar “Devmit eş-Şeyh” ve “tırbi’t-ebuk” ifadeleridir. “Ebu” (baba) yerine taraflara göre başka kişiler de yer alabilir, fakat her durumda zikredilen kişinin taraflar için merkezi bir önemi söz konusudur.

Devmi’t eş-Şeyh ile ilgili dikkate değer örnek görüşmelerden bazıları da şunlardır:

“Devmit eş-Şeyh kadındır, genç biri olduğu söylenir. Bir de ötesinde de Fakirit- Halime diye birinin ziyareti de var. Benim zamanımda akraba kızlarından biri vardı. İsmi Adile idi. Çok eziyet çekmişti, çok çok. Hem çocukluk bakımından hem de koca bakımından çok eziyet çekmişti. Bir gün onu rüyamda gördüm. Onu ve dört kişiyi daha gördüm; ama her biri de tesettürlü ve gül gibiler. Hepsi de çok gençler ve hepsi de farklı elbiseler giymişler. Onları mahallemizde görünce “Hayırdır buralarda?” dedim. Bunlar ölüler ha! “Mahalleye bakmaya geldik” dediler. “Bu yanındaki arkadaşlar kimlerdir?” dedim. Dedi ki; “Biri Devmit eş-Şeyh, diğeri Fakir’it Halime.” Diğerlerini de söyledi; ama aklımda sadece bunlar kaldı. Sonra uykumdan uyanıverdim. O yüzden Fakirit-Halime de vardır. Kızlar güvercin gibiydi, boyları selvi gibiydiler.”(G5;K;80).

“Devmi’t eş-Şeyh’in ismi Halimedir ve Şeyh Arette’nin kız kardeşi olduğu söylenir. Peygamberin sütannesinin mezarlığı olduğu söylenir; ama onun olduğunu sanmıyorum, fakat öyle söylerler.”(G13;K;75).

Birinci görüşmecinin (G5;K;80) kendi rüyasında hayattayken tanıdığı, ancak ölmüş birisiyle beraber Devmi’t eş-Şeyh’te medfun bulunan kişiyi gördüğünü söylemesi dikkat çekicidir. Burada Fakir’it-Halime²⁵⁵ denilen başka birinden ve ismini hatırlamadığı başka kimselerden de bahsedilmektedir. Son görüşmede (G13;K;75) Fakir’it-Halime’nin aslında Devmi’t eş-Şeyh’te bulunan kişi olduğu söylenerek bu ismin Hz. Muhammed’in sütanesi olabileceği de ifade edilmektedir. Bu noktada sözlü kültürün ürünü olan hafızanın, kutsallıkları kendi çevresinde konumlandığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşımın tarihi verilere uygun düşmediği bilinen bir durumdur, fakat bu noktada kişilerin, olayların ve olguların nasıl anlamlandırıldığı ve nasıl konumlandırıldığı önemlidir. Başka bir ifadeyle, bu örnek, senkretik süreç itibariyle kültürler ve dinler arası anlam kodlarının birbirinin rengine nasıl boyandığını göstermektedir.

²⁵⁴ Bir sonraki konuda bu ziyaretten bahsedilecektir.

²⁵⁵ “Fakir’it-Halime” Devmê’t-eş-Şeyh’in yakınlarında bulunan başka bir mekandır.

Bahsedilen ziyaretlerden Şeyh el-Hayr ve Şeyh el-Garib mezarları kubbeli haldedir. Şeyh ec-Cûmê diye anılan yer, önceden kubbeliyken şimdi kubbe yerine köy halkı tarafından bir mezar taşı yapılmış ve etrafı ince sütunlu nahit taşıyla örülmüştür. Diğerleri de etrafı halka biçiminde üst üste sıralanan taşlarla örülerek korunmaya alınmıştır. Hemen hemen hepsinin dibinde bir ağaç bulunmaktadır. Köy halkı tarafından mezarın üstüne dikilen kalın bir çubuğa ya da mezar dibinde bulunan ağaca asılı ve çoğunluğu yeşil renginde olan bezler, bu mezarların önemine işaret etmektedir.

Şeyh, veli ve şehit mezarları etrafında şekillenen ziyaret olgusu benzer isimlerle²⁵⁶ tüm Mahalleme köylerinde söz konusudur. Bu mezarlarda bulunanların ekseriye Şehit oldukları belirtilmektedir. Bu nitelikteki mezarların özellikle İslam fetihleri sürecinde Şehit olanlara ait olduğu düşüncesi yaygındır. Bununla birlikte burada medfun olduğu düşünülen kişilerin diğer köylerdeki ziyaretlerde medfun olanlarla, aslında, kardeş olduğu fikrini ileri sürenler de bulunmaktadır. Konu sınırları çerçevesinde yukarıda ismini verdiğimiz ziyaretlerin kimin mezarı olduğu ile ilgili yapılan örnek görüşmeler şöyledir:

“Bizim köyümüzde Hristiyanların yaşadığını hiç duymadık ve görmedim. Hristiyanların Mezarlığı olabilir; ama kimsenin bu konuda tam bilgisi de yok. Cib Hillo, Cib Şuğê, Cib Ğimmar gibi kuyu isimleri onlardan kalma olabilir... Demek ki eskiden buralarda yaşadılar; ama fetihten öncedir. Fetihden sonra ne olup bittiğini bilmiyoruz.”(G29;E;70).

“Eskiden (İslam fetihleri öncesinde) buralar hep Hristiyanlarındı. Burada mezarları bulunan Şeyhler hep fetih (İslam fetihleri) zamanından kalmaz. Buradaki belediyeye kadar uzanan araziler hep mezarlıktan oluşuyor ve bu mezarlar fetihler zamanından kalma yerlerdir. Buralarda eski kuyular da var: Cib Hillo, Cib Şoğê, Cib Ğeltê. Beyt(ev) Hemmet Melek, Beyt Teppo eskiden “deyr” (Kilise) idi... Buralar Ermeni ve Hristiyanı. Sonraları ise fütuh (fetihler) ile buralar, bu harebeler alındı. Fütuhtan önce buralarda olup olmadığımızı bilmiyoruz.”(G3;E;78).

Görüşmelerde Mahallemilerin yaşadığı bölgede, İslam fetihlerinden önce, Hristiyanların (Süryanilerin) ve Ermenilerin bulunduğu vurgulanmaktadır. Ancak onların Hristiyanlarla birlikte yaşadıklarına ve sonradan onları buradan çıkardıklarına dair hafızalarda her hangi bir bilgi veya anı söz konusu değildir. Süryani veya Ermenilerin buralarda, İslam fetihleri öncesinde yaşadıkları kabul edilmektedir. Bu yöndeki yaklaşımlar, Mahallemilerin yaşadığı coğrafyada bulunan harabe halindeki kiliseler ile bazı mekan (Kafe’l Bi’e veya Cib (kuyu) isimleri gibi) isimlerinden kaynaklanmaktadır. Beklenmedik mezar kalıntıları ile karşılaşıldığında bunları, ya İslam

²⁵⁶ Özellikle Garib, Kamer, Muhammed, Şa’ran gibi isimler yaygındır.

fetihlerinden önce kalma Hristiyanlara ait kabristanlar veya fütuhatlara iştirak eden sahabilerin mezarları olduğu düşünülmektedir:

“Bu muntıkaların hepsi, çok çok eskiden Ermeniydi galiba. Buradaki ziyaretlerin çoğu da yüzde doksan şehittir... Bu bölgeler, Hz. Ömer zamanında Halid b. Velid tarafından feth edildi. Bizim babalarımız ve dedelerimiz de buradaki ziyaretler için “Şüheda”(Şehitler) diyorlardı.”(G18;E;78).

“Bu Şeyhlerin hepsi sahabedir. Onların bu durumu bin dört yüz, bin beş yüz yıl öncesine dayanıyor... Bunlar, Allah yolunda savaşan kişiler. Bunlara “Meşeyif Kefel Bi’e es-Sebge” deniliyor... Halef amcanın evine yakın olan dut ağacını, dedem Hasenet oraya dikti, Savur’dan getirmişti. O Şeyh değildir.” (G22;E;70).

“Annem -Allah ona rahmet etsin- anlatıyor. “Kızım!” derdi. “Ruslar, Üveyse (Veysel Karani) kadar ulaştılar. Orda bir fırtına çıktı ve gerisin geri kaçtılar.” Bizim evin kapısı hep Şehitlerle doludur. O Ruslardan geriye doğru gelenler ve buralarda ölenler işte hepsi Şehittir. Bizim evin önündeki şeyhlerin hepsi işte o şehitlerdendir.”(G5;K;80).

“Hepsinin aslında kendi isimleri var; ama biz pek bilmiyoruz. Pek de soran soruşturan yok. Nasıl biliniyorsa herkese öyle aktarılıyor...Boşuna şeyh değiller; yani bunlar Şehittir.”(G19;K;70).

Bu noktada “Şehit” algısının kolektif bir algı tarzı olduğu söylenebilir. Nitekim birinci görüşmecimizin (G18;E;78) *“Bizim babalarımız ve dedelerimiz de buradaki ziyaretler için “şüheda” diyorlardı”* ifadesi “şehit” algısını özetler mahiyettedir.

Son görüşmede (G19;K;70) belirtilen *“Hepsinin (ziyaretlerin, şehitlerin) aslında kendi isimleri var; ama biz pek bilmiyoruz.”* yaklaşımı, Mahallemler arasında yaygındır. Genellikle ziyaretler, bulunduğu yerin konumuna bağlı olarak isim kazanmıştır. Bazen bu isimler, ziyaretle ilgili görülen rüyalarla açığa çıkmaktadır. Mesela; “Şeyh el-Hayr” ziyaretinde medfun olan şahsın asıl isminin “Cabir” olduğu, birinin gördüğü rüyayla ortaya çıkmıştır. Şeyh ec-Cume’nin onarılması da bir rüya vesilesi ile olmuştur. Dolayısıyla ziyaretler hakkındaki çeşitli şüpheler, görülen rüyalar ile giderilmeye çalışılmaktadır. Bu hususta genellikle ilgili ziyaretin “işaret”i ön plana çıkmaktadır. “İşaret” olgusu hemen hemen tüm ziyaretler için söz konusudur. “İşaret”i olmayan yer, ziyaretten sayılmaz ve ziyaretin gerçekliği işaretler üzerinden değerlendirilir. Ziyaretlerle ilgili örnek görüşmelerin devamı aşağıdaki gibidir:

“Eğer türbenin bir işareti yoksa türbe olmaz.”(G36;E;64).

“Bizim evin kapısının yanındaki şeyhi, bizim bir komşu kadın, rüyasında gördü ve “Orayı halka şeklinde imar edin.” diye rüyasında gördü. Orayı kontrol edip halka şeklinde duvar ördüler. O zamanlarda biri de dedi ki: “Yav! Bunlar Hristiyan’dır. Niye böyle yapacaksınız?” deyince kubbe yapmaktan vazgeçip sadece duvar ördüler. “Bu Hristiyan’dır.” diyen kişi, bir ay içinde hastalandı ve kimse onun niye böyle olduğunu anlayamadı ve o ay içinde öldü...(…) Köydeki şeyhler, Meşeyih Kafe’l-Bi’e; yedi kişiler ve aynı bölgede hepsi şehit oldular. Bunları rüyasında görenler genelde bir şeyhin müridi olan ve zikre düşen kişiler olmuştur. Biri de başka bir yeri (Şeyh ec-Cume için) rüyasında gördü ve rüyasında; “Yeterki bir güvercin engel olsun, insanlar basıp durmasınlar.” denildiğini gördü.

Sonra etrafını taşla ördüler... Bir değnek dikilerek o değneğe yeşil bir bez bağlanır ki orada yatanın veli biri olduğu anlaşılın.”(G19;K;70).

“... Belediyenin yanındaki mezarlığın içindeki şeyh (Şeyh el-Hayr); rüyada dedi ki “Benim asıl yerim şurası değildir, burasıdır” gibisinden; kendi yerini onlara işaret etti. Sonra gidip taşını yükselttiler ve yeşil bir bez bağladılar. Rüyasında gören kişi de sufi, sağlam bir adamdır. Birçok kez görmüş. Nur görürmüş sürekli, mezarlıktan göğe doğru yükselen bir nur görürdü ve isminin “Cabir” olduğunu söyledi. Şeyh il-Mızar ile Şeyh Arette hakkında kardeş olduklarını söylüyorlar.(G23;K;90).

İşaretler, ziyaretler için vazgeçilmez delillerdir. İlgili mekanlarla alakalı rüyalar da bir işaret olarak değerlendirilebilir. Görüşmelerde rüyalar, özellikle, yeri belli olmayan, arada kalmış mezarların varlığına işaret etme yönünde ön plana çıkmaktadır. Rüyalarda görülen “...orayı halka şeklinde imar edin...” “... Yeterki bir güvercin engel olsun, insanlar basıp durmasınlar...” “...Rüyada dedi ki: “Benim asıl yerim şurası değildir, burasıdır.” gibisinden; kendi yerini onlara işaret etti... Birçok kez görmüş. Nur görürmüş sürekli, mezarlıktan göğe doğru yükselen bir nur görürdü ve isminin “Cabir” olduğunu söyledi.” gibi ifadeler bunun en açık örnekleridir. Bu gibi rüyaların genellikle “sufi”, “safiyane”, “mürid” veya “zikre (cezbeye) düşen” kişiler olarak bilinen insanlar tarafından görüldüğü de vurgulanan hususlardan biridir. Bunun dışında, ikinci görüşmede (G19;K;70) değinildiği gibi mezara/şeyhe saygısızlık eden ve yanlış söz söyleyenlerin de rüyalarında uyarıldıkları ya da başlarına bir felaket geldiği de belirtilmektedir.

Rüya dışındaki işaretlerden biri de özellikle Cuma gecesi, “meskun” (mesken edinilmiş) denilen mağara, kuyu ve belirli bir mekanda duyulduğu söylenen def sesleridir. Görüşmelerde duyulan seslerde bir çeşit eğlence ve düğün havası olduğu ifade edilmektedir ki bu durum, cinlerle ilgili yapılan anlatımlarla da uyumluluk göstermektedir. Bu durumlarda “Şeyh” ve “cin” işareti birbirinin yerine geçmiş gibi görünmektedir. Aşağıdaki görüşmeler bu duruma örnek verilebilir:

“Hepsi kardeş gibiler... Hevvut ‘Imrani, şu bedirdeki (buveydir) kuyunun yanında her Cuma gecesinde, kırmızı bir tay görülürdü ve def eşliğinde sözler duyulurdu. Bir hevve (derin çukur, kuyu)²⁵⁷ daha vardı bir yerde, küçük kızın biri, Behiyye, su alacağım diye o da kuyuya düştü ve herkes üşüştü arkasından. Kız dedi ki: “Valla bena hiçbir şey olmadı, dede beni tuttu.” dedi ve kızın tırnağına bile hiçbir şey olmamıştı. Onda da Şeyh vardır. Her cuma gecesinde def sesleri gelirdi... Eskiden çok işaretler vardı. Şimdi ise kalmadı, nedenini bilmiyorum. Şimdi ise Şeyh Ahmet Haznevî çıktı ve onun talebeleri artık insanlara nasihat ediyorlar, anlatıyorlar, öğretiyorlar.”(G13;K;75).

“Cemil Şino’nun evinin altında mağara vardı ve içinde şeyh vardır. Şeyh it-Tuse(dut) de aynı ekipten sanki. Ben kendi kulağımla duydum: Cuma gecesinde, o

²⁵⁷ Dipsiz çukur anlamına da gelebilecek olan bu kelime, Kur’an’da, Karia suresinin 9. ayetinde cehennem anlamında “haviyetun” olarak yer almaktadır.

mağaradan sabahtan akşama kadar def sesleri gelirdi ve bazı sözler de duyardım. Eskiden ziyaretlerdeki şeyhler öyleydi; def eşliğinde bazı sözler söylerlerdi, çalar ve söylerlerdi. Her şeyhin bir ismi vardır.”(G5;K;80).

Ziyaretlerle ilgili işaretlerden biri de şeyhlerin zor zamanlarda insanlara yardımcı olmasıdır. Farklı ziyaretler hakkında, çok sayıda farklı yardım örnekleri anlatılmıştır. Şeyhlerin yolunu kaybedene yol göstermesi veya kuyuya düşene yardım etmesi (G13;K;75), bu duruma örnek verilebilir. Bu yöndeki anlatımlardan biri de şöyledir:

“Ben, Şeyh el-İmzar’da bir işaret gördüm, tam Şeyhtir maşallah! Bir gün gece yarısı eve geliyordum ve yolda kaybolmuştum. Zifiri karanlıktı o zaman. Yalnızdım. Tam o arada “İmzar” ziyaretinin orada önümde çok güçlü bir ışık belirdi.. Birilerinin benim için geldiklerini zannetmiştim, ama şeyhin mezarının yanına varınca hiç kimseyi görmedim. Sonradan öğrendim ki peşimden de kimse gelmemişti. Yolumu o ışık sayesinde bulmuştum.” (G25;E;87).

Ziyaretlerin insanlara yardım etmelerinin aksine halk arasında “çarpma/çarpılma” diye ifade edilen durumlar da bu ziyaret yerleri için işaret kabul edilmektedir. Hakaret içeren bir davranışta bulunmak çarpılmanın sebeplerinden biridir. Aynı şekilde bazı ziyaretlerin kutsal kabul edilen çevresinden her hangi bir ağacı -kendi tasarrufunda kullanmak üzere- kesmek, oraya ait bir nesneyi götürmek gibi davranışlar da çarpılmaya sebeptir. Ziyaret yerinin inşaat yapmak gibi sebeplerle tahrip edilmesi, fakat bunun başarılamaması ve böyle bir durumda ilgili kişilerin başına bir felaketin gelmesi de işaret olarak kabul edilmektedir:

“Devmit eş-Şeyh’te mezar olması lazım. Olması lazım, çünkü geçen sene biz orada bir kayanın içinde top büyüklüğünde bir boşluk görmüştük. İki üç kişi orada hazine olduğunu söyleyerek gelip aradılar. Ta ki Devmit eş-Şeyh’in mezarına kadar ulaştılar ve buradan hazine çıkartmaya niyetlendiler. Biz orayı kazımdan vazgeçtik ve hazine arayana “Dilediğini yap” dedik. Onlar da kazmak istediler, fakat bir türlü başaramadılar. O yüzden diyorum ki: “Orada yatan birileri var.” Eğer hazine bulunursa o Şeyh’in mezarına masraf yapacak ki hazineyi kullanabilsin; ama kimse çıkarmayı başaramadı.”(G18;E;78).

“...Eğer hazine bulunursa o Şeyh’in mezarına masraf yapacak ki hazineyi kullanabilsin; ama kimse çıkarmayı başaramadı.” ifadesi, yukarıda bahsedilen duruma örnek verilebilir. “Şeyh’e masraf yapacak” (G18;E;78) ifadesi ise ziyarete “sunma” ya da ziyareti “hoşnut etme” yoluyla başa gelecek bir felaketi engelleme gayreti olarak değerlendirilebilir.

“Eskiden çok işaretler vardı. Şimdi ise kalmadı, nedenini bilmiyorum.” (G13;K;75) ifadesi de gelineen noktaya vurgu yapmaktadır ki bunun bireysel ve kolektif düzeyde çeşitli sebepleri vardır. Bu sebeplerle ilgili olarak şu söylenebilir ki rüyaları

gören insanların “mürîd” veya “safiyane” durumu göz önüne alınırsa günümüz itibarıyla dikkatlerin farklı yöne, modern ilgi ve ihtiyaçlara kayması bunun sebeplerinden biridir. Benzer değerlendirmeler “cin”ler için de yapılmaktadır. Bu konuda en fazla ön plan çıkan husus insanların demir²⁵⁸ yığınlı beton-örme evlerde yaşaması sebep olarak gösterilmektedir.

Görüşmelerde dikkati çeken hususlardan biri de “*Şeyh Ahmet Haznevî çıktı ve onun talebeleri artık insanlara nasihat ediyorlar, anlatıyorlar, öğretiyorlar.*” (G13;K;75) ifadesinde yer alan Ahmet Haznevî ile başlayan dini hayattaki yeni süreçtir. Bunun öncesinde dini hassasiyet, ziyaretler etrafında yoğunlaşırken Ahmet Haznevî ile beraber bu durum, günlük sosyal pratikleri ve ibadetleri kuşatacak biçimde dini bilince yönelmiştir. Yeni dini bilinç, türbe vb. mekanlar etrafında sergilenen bir takım davranışları eleştirmekte ve bunların “hurafe” olduğunu vaaz etmekteydi ki bunun neticesinde bu yöndeki uygulamalarda bir azalma söz konusu olmuştur.

Bahsedilen ziyaretler etrafında gerçekleşen uygulamalardan “çaput bağlamak”, “sûsılân dikmek” ve “mum yakmak”(mum dikmek) gibi pratikler de öne çıkmaktadır. Bu uygulamalar genellikle bir dua eşliğinde yapılmaktadır. Bunlarla ilgili örnek görüşmeler şöyledir:

“Mum da dikerlerdi; ama bu Hristiyan adeti idi. Şeyh el-Hayr’de ve Devmit eş-Şeyh gibi ziyaretlerde mum yakıp bıraktığımızı hatırlıyorum. Orada yatan kişinin yolu aydınlık olsun diye veya gelen giden kişi oranın ziyaret olduğunu bilsin diye.” (G3;E;78).

“Bazen bez, çaput bağlardı. Bağlı olan bezi çözerdin ve dilek tutarak, dua ederek aynı bezi sen bağlardın. Bazı türbelere girdiğimizde de, ister kadın Şeyh olsun ister erkek Şeyh olsun, yazma, tülbent vb. parçalar bırakılırdı... Devmit eş-Şeyh’te de öyle yapardım. Tülbent götürür bağlardık, iç-dış kıyafet cinsinden bir şeyler oraya bağlanırdı. Perşembe akşamı gider orada mum yakardık.(...) Mumu yakmamızın sebebi de güya ölünün yolu, önü aydınlansın diye idi....” (G5;K;80).

“Şeyh el-İmzar’da sûsılân dikerdik, Şeyh Ales’in mukabili olsun diye.” (G13;K;75).

Görüşmelerde belirtildiği gibi ön plana çıkan ziyaretler “Şeyh el-Hayr, “Şeyh el-İmzar” ve “Devmi’t eş-Şeyh”tir. Bu ziyaretler etrafında şekillenen uygulamalar, Veysel Karani ve Sultan Şeyhmus gibi bölgesel nitelikli ziyaretler için de söz konusudur.

Ziyaretlerde “mum yakmak”(mum dikmek), mezarda bulunan kişinin aydınlık görmesi algısıyla uygulandığı gibi oranın ziyaret olduğunu hatırlamaya ve hatırlatmaya

²⁵⁸ Demir, cinlerin varlığına engel olarak düşünülmektedir ve bu nedenle yeni doğan çocukların yastık altlarında makas, iğne gibi eşyaların kullanılması yaygınlık kazanmıştır. Bu gibi uygulamaları Türkiye’nin birçok bölgesinde görmek mümkündür.

dönük olarak da uygulanmaktadır. Mum yakmak, aynı zamanda, “Şu isteğim gerçekleşirse şu ziyarete şu kadar mum dikeceğim” vaadiyle gerçekleşen bir arzunun adağı olarak da uygulanmaktadır. Bu uygulamanın sebebini bilmeyip de sadece Hristiyanların bir adeti olduğunu söyleyenler çoğunluktadır.

Türbe ve mezarların üzerine mum dikme, perşembeyi cumaya bağlayan gecede yapılırdı ki bu uygulama bundan kırk yıl öncesine kadar Mahallemilerin yaşadığı tüm bölgede yaygındı. Günümüzde bu uygulama tamamen terkedilmiş olmakla birlikte bazı Mahallemi bölgelerinde az da olsa hâla görülebilmektedir. Uygulamanın terk edilmiş sebebi olarak genellikle Hristiyanlığa ait olması gösterilmektedir.

Ziyaret yeri dibindeki ağaca çaput bağlama adeti de geçmişe kıyasla azalmış olmasına rağmen hâla devam etmektedir. Çaput bağlamanın dışında kıyafet cinsinden bir şeylerin asılması yaşayan birisi gibi mezarda bulunan kişinin ihtiyaçlarını karşılama gayreti olarak değerlendirilebilir. Kıyafet cinsinden bir şeylerin asılması özellikle “Devmi’t eş-Şeyh” için geçerlidir ki burada bulunan kişinin kadın olduğu fikri ağırlıklı olarak paylaşılan bir kanaattir.

Bu adetlerin dışında “sûsılân” denilen bir uygulama vardır ki Mahallemiler özelinde bu, diğerlerine kıyasla daha dikkat çekicidir. Bu uygulama ziyaretlere gelindiğinde dilekte bulunarak avuç büyüklüğündeki hafif yassı olan taşları üst üste dikerek yapılırdı. Üst üste dizilen taş bütünlüğüne de “Sûsılân” denilmekteydi. Her bir taş, kendisi için dilekte bulunulan kişiyi temsil etmektedir. Bu kişiler genellikle aile fertleri olduğu gibi, zaman zaman aile dışı kişiler için de olabilmektedir. Bununla ilgili örnek görüşme şöyledir:

“İmzar(Şeyh el-İmzar) ziyaretinden ne zaman geçseydik her seferinde oraya bu taşları (sûsılân) dikerdik. Giderken de gelirken de. Devmit eş-Şeyh sûsılân ile dolup taşardı... Her seferinde sûsılân dikerdik ve derdik ki: “Bu annem için bu babam için.” gibisinden dikerdik. Niçin böyle yaptığımızı bilmiyorduk, gelenek ve adet gereğiymiş, yoksa hiçbir anlamı yoktu. Bu da ağaçlara çaput bağlamak gibidir, itikattır bu. Dua eder, “Allah bana çocuk versin!” gibisinden, bunlar hep hurafedir. Sûsılân, aslında bir semboldür, yani burada bir ziyaret var demek anlamına gelir. Bunun dışında bir de bağ bahçeler arasına konurdu ki oranın ekili olduğu belli olsun diye... Sûsılân bağ bahçe ortasına da konur; burada himaye edilen bir şeyler var, ekilidir, gelen giden, davarlar ekine zarar vermesin diye... Başka tarz “suvêslîn”²⁵⁹ de var. Onlar tam bir korkuluk tarzındaydı, elbise giydirilmiş tahta parçalarıydı, kuşlar falan gelmesin diye...” (G29;E;70).

“Bu da ağaçlara çaput bağlamak gibidir, itikattır bu.” (G29;E;70) ifadesiyle vurgulanan sûsılân dikmek, geçmişte çok yaygın olmasına rağmen günümüzde ortadan

²⁵⁹ “Suvêslîn”, yerli kullanımda “Sûsılân” kelimesinin çoğuludur.

kalkmıştır. Bununla birlikte günümüzde hacca gidenler tarafından gidemeyenlerin de hacca gelebilmesi temennisiyle, Arafat dağında sūsılân dikildiği belirtilmiştir.

“Sūsılân”, ekili arazilerin ekili olduğu belli olsun ve oraya zarar verilmesin diye işaret anlamında, arazi sınırlarının bazı noktalarına, üst üste diktikleri taşlara da denilmektedir ki bu tarz işaretler yaygın biçimde hâla kullanılmaktadır.²⁶⁰ Görüşmecilerden birinin bu amaçla sūsılân dikerken ona “*Araziye yan gözle bakan olursa o gözü çıkar, onu engelle!*” şeklinde tembihte bulunduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Bu tarz konuşmalarla ilgili gözlemlerimizden hareketle şu söylenebilir ki köydeki insanların yapılan işlerde, bağ bahçeye, hayvanlara ve aşılana ağaçlara sanki karşılarında canlı bir kişi varmış gibi hitap ettiklerini görmek olağan bir durumdur.

“*Bu da ağaçlara çaput bağlamak gibidir, itikattır bu*” “*Sır, kanaattir, itikattır.*” ifadelerinde yer alan “itikat” durumu, hemen hemen bütün halk inançları için geçerli bir yaklaşımdır. Halk inançlarına dönük Mahallemilerin uygulamalarında dileğin kabul görmesi, hastanın şifa bulması için anahtar kelime “itikat”tır, yani kanaat getirmektir. İtikat etmeyen, isteğine kavuşamaz. İlgili görüşmelerin birçoğunda dileklerin ancak “itikat”a koşullu olarak gerçekleşeceği dile getirilmektedir. Buna karşın bahsedilen uygulamaları reddedenler, bunları “hurafe” ve “kadın işi” olarak nitelemektedir.

Buraya kadar zikredilen ziyaretler, köyün içinde veya köye yakın olan yerel/lokal nitelikli mekanlardır. Bu ziyaretler etrafında gerçekleşen uygulamaların günümüzde hemen hemen ortadan kalktığını söylemek mümkündür. Bahsedilen ziyaretlerin dışında bölgesel denilebilecek ve farklı köylerde yaşayanların da ziyaret ettiği mekanlar da vardır.

3.1.4.3.1.2. Bayramlar (Şenlikler)

Burada bölgesel nitelikli olan, her sene belirli zamanlarda, diğer Mahallemi köyleri ile birlikte²⁶¹, tüm köy halkının katılımıyla gerçekleşen ve etrafında şenlikler düzenlenen, çevresinin kutsandığı, veli, şeyh veya şehit mezarıdır diye bilinen

²⁶⁰ İslam öncesi dönemde de himaye edilmiş alana dikkati çekmek için sınır taşları dikilirdi. Bu sınır taşlarında bir gözcü olduğu düşünülür ve bekçinin de taşlarda barındığına inanılırdı (İbn Al-Kalbi, 1969: 71). Buna benzer şekilde Mahallemilerde de ekili arazi sınırlarına dikkat çekmek için görünür bir noktaya üst üste taşlar konulmaktadır ki bunlara da sūsılân denilmektedir.

²⁶¹ XIX. yüzyılda Mahallemi aşiretinin idari sınırlarında olan Çalpınar (Sita), Üçağıl (Közê), Ovabaşı (Kastaluni) gibi yakın çevredeki Kürt köyleri de bu ziyaretlere iştirak etmektedir.

ziyaretlerden bahsedilecektir. Bunun yanında Hristiyan adetlerini andırdığı için süreç içinde terk edilen bir takım bayram/şenlik ve kutlamalara da değinilecektir.

Mahallemilerin de hayatlarında önemli bir yeri bulunan ve genel itibariyle Doğu'da ve Güneydoğu'da da bir değeri olan ziyaretlerin başında Veysel Karani²⁶², Sultan Şeyhmus (Şeyh Musa)²⁶³, Seyyid Bilal²⁶⁴ ve Gırnavas²⁶⁵ (Gırnavaz) ziyaretleri yer almaktadır. Bunların dışında Mahallemilerin yaşadığı bölge açısından tüm Mahallemi köylerine hitap eden ziyaretlerin başında “Şeyh Hêbin”(Şeyh Muhammed), “Şeyh Arette”(Zyâra) ve “Şeyh Êles (Şeyh el-Batteh/ Şeyh Abdu'l-Esved)” diye isimlendirilen ziyaret mekanları²⁶⁶ yer almaktadır ki burada özellikle bayram ve şenlik havasında geçen bu ziyaretler değerlendirilecektir.

Şeyh Hêbin (Şeyh Muhammed): Bu ziyaret Söğütlü (Kinderip) sınırları içinde, Ovabaşı (Kastaluni), Üçağıl (Köze) ve Çalpınar (Site) arasındaki dağlık alanda yer almaktadır. Bir kubbe ile korumaya alınmış bu ziyaretin hemen yakınlarında Bizans döneminden kalma bir kale olduğu söylenen, harabe bir yapı vardır. Bulunduğu mevki (Hêbin)'den dolayı Şeyh Hêbin diye isimlendirilen bu ziyaret, aynı zamanda Şeyh Muhammed olarak da bilinmektedir.

Şeyh Arette/Zyâra (Muhammed Salim el-Ensar): İsmi içinde bulunan meşhur türbe dolayısıyla alan Ziyaret köyü, Midyat Mardin arasında, Midyat'a 26 km uzaklıktadır. Mahallemiler arasında “Şeyh Arette” ya da “Zyara” olarak bilinmektedir. Diğerlerine kıyasla daha bakımlı ve düzenli olan bu mekan, her fırsatta ziyaret edilse de genellikle Mayıs ayı içinde toplu halde bölge halkının şenliklerine mekan olmaktadır. Ziyaretin yakınında bir cami bulunmaktadır. Burada ziyaretçilerin yemek işlemleri için bir mutfak ve su ihtiyacı için de çeşmeler yapılmıştır. Son zamanlarda yapılan araştırmalara göre, 1801 tarihli Diyarbakır Vilayet Salnamesinden hareketle, bu ziyaretin sahabelerden olan Muhammed Salim el-Ensari'ye ait olduğu belirtilmektedir. Mahallemiler, Şeyh Hêbin ziyaretinden bir iki hafta sonra burayı da ziyaret etmektedirler.

²⁶² Bu ziyaret, Siirt'in Baykan ilçesine bağlı Ziyaret beldesinde bulunmaktadır.

²⁶³ Mardin Diyarbakır yolu üzerinde bulunan bu ziyaret, bölgede yaygın olarak verilen “Şeyhmus” ismine kaynaklık etmektedir.

²⁶⁴ Batman'ın Gercüş ilçesine bağlı Vergili (Becirman) köyünde yer almaktadır.

²⁶⁵ Mardin'in Nusaybin ilçesine bağlı ve Midyat Nusaybin arasında kalan, küçük bir tepenin üzerinde kurulu olan tarihi bir alandır. Burada cinlerin lideri olduğu söylenmektedir. Buranın “cinnet”, “çarpılma” gibi rahatsızlıklara iyi geldiği ifade edilmektedir.

²⁶⁶ Bunların dışında Mahallemi köylerinin sınırları içinde yer alan Şeyh Tafo, Şeyh Amar (Beyt el-Neb'uni) gibi başka ziyaretler de mevcuttur.

Bu ziyaretin yamaç kısmında “Halime’tis-Se’diyyê” isminde bir mekanın olduğu da söylenmektedir. Buranın Şeyh Arette’nin kız kardeşine ait olduğu düşüncesi hakimdir.

Şeyh Êles/Şeyh el-Battêh (Şeyh Abd el-Esved Dêmis Ebu’l-Havl): Bu ziyaret Acırlı (Deyrizbine) beldesi sınırları içinde ve Söğütlü (Kindêrip)²⁶⁷ köyünün sınırlarına yakın bir alandadır.²⁶⁸ Burası genellikle kavunların (battêh) olgunlaştığı Ağustos ayının ilk iki haftası içinde ziyaret edildiği için Şeyh el-Battêh olarak da bilinmektedir²⁶⁹. Burada bulunan mezarın Şeyh Abd el-Esved’e ait olduğu söylenmektedir. Şeyh Abd el-Esved’in seyyid olduğu yaygın bir kanaattir. Bu nedenle bu isim, Mahallemiler tarafından aralarında bulunan seyyid aileler ile de ilişkilendirilmektedir. Son zamanlarda yapılan akademik bazı araştırmalar²⁷⁰, kesin olmamakla birlikte, bu ziyaretin Hz. Ömer döneminde bu bölgelere fetih için gönderilen sahabe Abd el-Esved’e ait olduğuna işaret etmektedir.

Mahallemiler arasında yukarıda tanıtılan bu üç ziyaret yerinin de şehitlere ait olduğu kanaati yaygındır. Bir önceki konuda anlatılan ziyaretler etrafındaki uygulamalar, eskiden, bu ziyaretler için de söz konusuydu. Burada zikredilen ziyaretleri diğerlerinden farklı kılan en belirgin husus, bunların bölgesel nitelikli olmasıdır. Bu üç yer bölge halkı tarafından her yıl belirli zamanlarda, toplu bir şekilde, bayram ve şenlik havasında ziyaret edilmektedir. Her köyden hemen hemen her aile bu ziyaretlere katılmaktadır²⁷¹. Ziyaretlere hazırlık birkaç hafta öncesinden gündeme gelmekte ve bir gün kala tamamlanmaktadır. Geçmişe kıyasla katılım oranı azalmış olsa da bu yöndeki özel hazırlıklar canlılığını hâla korumaktadır.

²⁶⁷ Bu ziyaretin hangi köye ait olduğu tartışması bir hikaye ile şöyle anlatılır: “Bir gün Acırlılar ile Söğütlüler “Bu ziyaret bize daha yakındır, bizindir” çekişmesine girmişler. Bunun üzerine şöyle bir karara varmışlar. Her biri bir yemek yapacak ve bu yemekle köyden ziyarete gidilecektir. Kimin yemeği ziyarete gelindiğinde daha sıcak kalırsa demek ki o kişinin köyü ziyarete daha yakındır ve bu ziyaret de o köyün kabul edilecektir. Bunun üzerine Söğütlüler, işin gösteriş boyutunu düşünüp dönemin en makbül yemeklerinden olan yumurtalı bulgur pilavını (bulgur pilavının üstünde kızartılmış yumurta) hazırlamışlar. Acırlılar ise işin kurnazlığı ile mercimek çorbası pişirmişler. Neticede mercimek çorbası geç soğuduğu için de ziyaret Acırlıların kabul edilmiş.”

²⁶⁸ Ziyaretin bulunduğu alanda, arkeolojik araştırmalar gerektiren, Roma/Bizans döneminden kalma mağaralardan müteşekkil geniş bir alanı kapsayan yeraltı şehri bulunmaktadır.

²⁶⁹ Şeyhleri ziyaret etmenin mevsimsel durumlarla ya da ekim merkezli olarak vurgulandığını gösteren kalıplaşmış bir söz örneği şöyledir: “Cibne û bayza li Şeyh Arette; û battêh û ‘ineb li Şeyh Êles”(Peynir ve yumurta Şeyh Arette’nin; kavun ve üzüm Şeyh Êles’in).

²⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. (http://www.zaman.com.tr/sehir_mardin-inanc-turizminde-daha-ciddi-bir-pay-almali_1047234.html); (<https://www.cihan.com.tr/tr/acirlinin-kahraman-sahabeleri-ilgi-bekliyor-1126807.htm>) (21.01.2016).

²⁷¹ İslam öncesi göçebe Araplar da mukaddes sayılan mahal ve kabirleri merasimler eşliğinde ve toplu bir şekilde ziyaret ederlerdi. Geniş bilgi için bkz. (Hitti, 2011, 151).

Geçmişte ziyaretlerde yemek pişirme, düğün tarzı halaylar, şarkılar ve eğlenceler ön planda olurdu. Halay ve eğlenceler günümüz itibariyle azalmış olsa da hâla devam etmektedir. Buna karşın burada düzenlenen mevlidli yemeklerde bir artış söz konusudur. Ziyaret başında Yasinler ve Fatihalar da okunmaktadır. Konuyla ilgili örnek görüşmeler aşağıdaki gibidir:

“Şeyh Hêbin’e her zaman giderdik oğlum. Şeyh Arette’ye de giderdik. Şeyh Muhammed “zyaradır”(ziyarettir). Bir gün ordayken düğün müziği çalıyordu. Bir kadın Kürtçe, güzel sesle şarkı söylüyordu. Her ağacın altında bir düğün eğlencesi olurdu. Bir ara kazanları hazırladık, sularını doldurduk, et pişirecektik. Bir de baktık ki iki kamyon dolusu asker geldi ve sırayla ayaklarıyla kazanlarımızı itip, devirdiler. Ziyareti yarıda bırakıp eşyaları toplayıp evimize döndük. O son gidişimizdi ve tövbe ettik bir daha gitmedik... Normalde et pişirirdik, bulgur pilavımızı yapardık, her ağacın altında eğlence olurdu ve herkes herkese “Gelin yemek yiyelim” derdi. Bir kadın güzelce şarkı söylerken “şeyhçilerin”(ziyarete gelenler) hepsi orada toplanırdı. Mevlid de okuturduk, onu ziyaret ederdik (inzoru), kubbesi de vardı zaten. Yasinler de okunur, fatihalar okunur. Eski zamanlar çok iyiydi “eftil²⁷²”; daha güzeli olmamıştı. Eskiden buğdaydan ekmek yapılmazdı pek, ancak ziyaretlere gittiğimizde yapardık işte.”(G12;K;90).

“Ben küçükken, hatırlıyorum, buralara gelirdik ve ağaçların altında otururduk. Sabah gelir gelmez yumurta, peynir, yoğurt, süt gibi yiyeceklerle kahvaltılar yapardık. Herkes kendi ailesiyle-hizbiyle- otururdu. Sülale sülale oturulurdu. Kahvaltıdan sonra da çalar oynardık, halaylar çekerdik. Sonra öğle yemeği için et pişirilirdi. Erkekler bir yerde oturur kadınlar başka bir yerde oturur ve yemeğimizi yerdik. Bazen yağmur falan da yağardı ve herkes ıslanır kaçışırdı. Bir gün buralarda kalırdık ve sabah olunca da katırlara biner köylerimize giderdik...”(G5;K;80).

Görüşmede (G12;K;90) yer alan “Bir de baktık ki iki kamyon dolusu asker geldi ve sırayla ayaklarıyla kazanlarımızı itip, devirdiler. Ziyareti yarıda bırakıp eşyaları toplayıp evimize döndük. O son gidişimizdi ve tövbe ettik bir daha gitmedik.” ifadesi 1980 ihtilaline işaret etmektedir. Çözüm süreci ile başlayan aşamada ise özellikle 2012 yıllarından itibaren, bu ziyaretlerde yeniden bir canlanma kendini göstermiştir.

Şeyh Arette diğer ziyaretlerden farklı olarak bulunduğu arazinin düzlük olması sebebiyle ziyaret sırasında köylülerin at yarışlarına sahne olurdu. Bunun dışında ziyaretlerde göze çarpan temel hususlar bu mekanlarda yapılan eğlenceler ve kazanlarla pişirilen yemek hareketliliğidir:

“Ben küçükken Şeyh Êles’e gittim. Şeyh Hêbin’e de gittim; o, Şeyh Muhammed’tir. Bu sene de Şeyh Hêbin’e hemen hemen bütün köy gitti; ama ben gitmedim. Hatırladığım kadarıyla küçükken Şeyh Êles’e gitmişim. Şeyh Abd el-Esved orada yatmaktadır. Bizim aile köyün ileri gelenlerinden idi ve iyi atlarımız

²⁷² Bu kullanım, “etrafında döndüğüm, kurban olduğum” anlamında yaşça küçük olanlara hitaben söylenir.

vardı. Hatırladığım kadarıyla orada yarış yaparlardı; oradaki boş arazilerde. Babam orada attan düşmüştü...” (G11;E;63).

“Orada halay falan çekilirdi, zaten oraya gidenler hep cahil kimseler oğlum, oynuyorlar işte. Zaten bu Arette’nin ziyaretine gidenler sırf bu cahillikleri yüzünden, her seferinde, toz, fırtına bilmem neyle karşılaşarlardı. Birçok kişi sakatlanırdı.” (G22;E;70).

Bizim de katıldığımız Şeyh Hêbin ziyaretlerinde benzer hareketlilikler söz konusu olmuştur. Bunlardan birinde yaşanan olaylardan biri şöyledir: Gençlerden oluşan bir grup, kızılı erkekli halaylar çekerek eğlendiler. Halay sırasında gerçekleşen bir olay ile ilgili yapılan yorumlar da dikkat çekiciydi: Halay sırasında bir adam halay çekenlerin karşısına geçmiş ve elindeki pompalı tüfeği ile havaya ateşledi. O arada bir hengame koptu. Meğer tüfeği yere indirmenin son hamlesinde istemsiz bir ateşleme daha olmuş ve kurşun, neredeyse halay çekenlerden birine isabet edecekti. Dikkat çeken husus, çevredekilerin bu olayla ilgili yaptıkları yorumlardı: Ziyaret mekanlarında halay çekmenin uygun olmadığı kanaatinden ziyade tam aksine “Şeyh, onları korudu, himaye etti” yorumu yapıldı. Bu yorum halay gibi eğlencelerin onaylanması anlamına geliyordu. Bununla birlikte görüşmecilerden bazıları bu gibi eğlencelerin sakıncalı ve yanlış olduğunu da ifade etti. Son görüşmecimizin (G22;E;70) yaklaşımı bu mekanlardaki eğlencelerin yanlış olduğunu ifade etmekte ve başa gelen musibetlerin kaynağını bu tür cahil davranışlara yorumlamaktadır.

Haznevîle Şeyhlerinin bölgedeki dini eğitim ve irşad faaliyetlerinin de etkisiyle ziyaretler sırasında yapılan müzik eşliğindeki oyun ve eğlenceler, geçmişe kıyasla azalmıştır. Günümüzdeki ziyaretlerde daha çok piknik heyecanı kendini göstermektedir.

“Şeyh Hêbîn”, “Şeyh Arette” ve “Şeyh Êles gibi ziyaret yerlerinde dikkati çeken bir diğer husus, ziyaret ve çevresinin yeşil ağaçlarla kaplı olmasıdır:

“Şeyh Arette sonra Şeyh Muhammed. Orada ağaç var, Şeyh var, ziyaretir. Mayıs ayında genelde gidilir. Oralar asi dağlardır ve mağaralarla doludur. Eskiden tüm köy giderdi, şimdi de öyle. Bayanlar Şeyh Arette’ye giderler. Şeyh et-Tavk’a da gidilir, Şeyh Gırnavas’a da gidilir. Hastalıklar için giderler. Her şeyh ayrı kabile ve hizbtendir. Buralarda Şehit oldukları söylenir...” (G13;K;75).

“Bunlar çok faziletliydi oğlum. Her birinin ayrı ayrı dereceleri vardır. Karakol ayıdır, asker başka başkadır, her biri ayrı ayrı derecedirler. Allah onlara sırrı açıyordur, her biri ayrı derecededirler. Bunların himmeti de büyüktür...” (G19;K;70).

Ziyaret ve çevresinin yeşil ağaçlarla kaplı olmasının temel sebeplerinden biri ziyareti çevreleyen geniş alanın ziyarete ait olduğu fikriyle tabulaştırılması ve kutsal kabul edilmesidir. Bununla ilgili örnek görüşmelerde ön plana çıkan vurgu genellikle şöyledir: “Buraya dışardan yakacak odun getirilmez. Buradaki odunlarla (çalı çırpı ve

ağaç kalıntıları ile) burada pişireceğin yemeği pişirirsin, fakat buradaki odunlardan eve götürmemen gerekir. Yoksa çarpılırsın. Burada olan buraya ait kalır.” Bu yaklaşım, bir nevi “kamusal” hak-hukuk aurası niteliğinde, bu alanların ziyaretin mülkiyeti olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır: Oraya gidenler oranın misafiridir ve aynı zamanda şeyhlerin himmeti gereği misafirler ziyaretin himayesindedirler.

“Hima”²⁷³ niteliği taşıyan ziyaret merkezli bu arazilerden insanların kendi menfaatleri doğrultusunda faydalanmaları veya ortadaki ağaçları kesmeleri yasaktır. Bu nedenle oraya gidildiğinde oranın yeşil ağaçlarına zarar verilmez. Sadece oradayken yemek pişirmek veya ısınmak üzere kurumuş olan dallar veya çalı çırpılar kullanılabilir. Aynı sebepten ziyaret alanlarında kendiliğinden, kökten devrilmiş, böylece duran ağaçlar da her zaman dikkati çekmektedir.

Bölgesel nitelikli ziyaret yerleri, birinci bölümde de bahsedildiği gibi araçsallık ve dayanışma bağlamında değerlendirilebilir.²⁷⁴ Araçsallık çerçevesinde ziyaretler, din, şifa, bereket, refah ve mutluluk amacına dönük manevi kaynaklardır. Bölgede bulunan bazı şeyh ve ziyaretlere Yezidilerden veya Hıristiyanlardan²⁷⁵ da bazı ailelerin gelmesi bunun en açık göstergesidir. Örneğin, Beyt Neb’uni²⁷⁶ ailesinden olan Şeyh Amar’ın (ö. 2009) yanına çocuğu olsun diye gelen Yezidi bir ailenin, çocuk sahibi olduktan sonra gösterdikleri hürmet ve vefa, görüşmelerde söz konusu edilmiştir.

Pragmatik amaçların kendini gösterdiği bu gibi durumlarda inanç sınırları belirsizleşir ve farklı din ve inançlardan karşılıklı birbirlerinin yerine geçen uygulamalar söz konusu olur. Dayanışma bağlamında da bu yerler, farklı etnik gruplar arasında karşılıklı kültürel alışverişin gerçekleşmesine ve bu kültürlerin yakınlaşmasına kaynaklık etmektedirler. Mesela; Şeyh Hêbin ziyaretine oraya yakın Kürt köylerinden gelenler de vardır. *“Bir gün ordayken düğün müziği çalıyordu. Bir kadın Kürtçe, güzel sesle şarkı söylüyordu.”* (G12;K;90) ifadesi bu durumun bir göstergesidir.

²⁷³ Hima, Sami dillerde ortak olan “hmy” “korumak, esirgemek” kökünden gelir. Bu tarz kutlu bölgelerin, aslında, “beyt”(mabed) olarak algılanan kubbeli ya da korunaklı alanların eski ve asıl şekli olduğu hakkında görüşler vardır: “Hima tekin değildir yani genel olarak kutludur ve korku ile çevrilidir. Sonra ise belli bir ilaha ait ibadet yeri olmuştur. Ağaçlar, mağaralar ve pınarlar, cinlerin barınaklarıdır. Daha sonra da bizzat birer ilah olmuşlardır. Hima, ilahlara ait bir bölgedir. Oradan insanların faydalanmaları yasaktır. Ağaç kesilemez, av avlanamaz. Hima tabudur.” (İbn Al-Kalbi, 1969: 71).

²⁷⁴ Ziyaret karnavalsallığının araçsallık ve dayanışma yönündeki etkisi için bkz. (Su, 2009, 197).

²⁷⁵ Mardin’in Savur İlçesinde bulunan Sit Meryem (Ümmü’s-Seb’e/Ziyaret el-Ayn) ziyaretinin bazı zamanlarda Süryani aileler tarafından da ziyaret edildiği belirtilmektedir.

²⁷⁶ Ziyaret mekanları Gelinkaya (Keferhuvar) köyündedir.

Araçsallık ve dayanışma bağlamında ziyaretler etrafında kendini gösteren farklı etno-dini unsurların bir araya gelmesi özellikle Veysel Karani, Sultan Şeyhmus (Şeyh Musa), Seyyid Bilal ve Gırnavaş gibi Doğu Anadolu’da ve Güneydoğu’da meşhur olarak bilinen mekanlarda kendini daha açık bir şekilde göstermektedir. “Şeyh Hêbîn”(Şeyh Muhammed), “Şeyh Arette”, “Şeyh Êles” ziyaretleri de geçmişte farklı etno-dini unsurlara mekan olurken, günümüzde bu farklılığın azaldığını ve daha çok Mahallemilere has ziyaret mekanı olma özelliği kazandığı görülmektedir.

Ziyaretler etrafında şekillenen karnaval havasındaki bu şenlikler dışında Mahallemilerin geçmişte uyguladığı ve fakat Haznevilerin irşad faaliyetleriyle birlikte Hristiyanlık adeti veya Hristiyanların bayramı diye terk edilen mevsimsel bayramlar da söz konusudur. Bu bayram ve kutlamaların başında “Cım’ıt el-Meryem,” “Basımbar” ve “Dem” (ve “Kırd”) gelmektedir. “Cım’ıt el-Meryem,” Hristiyanların kutladığı Paskalya bayramına karşılık gelmektedir. “Basımbar” ise Hristiyanların Paskalya’ya hazırlık olarak uyguladıkları “Siboro” geleneğine, “Dem” de “Noel” kutlamalarına karşılık gelmektedir.

Mahallemilerle yapılan görüşmelerde “dem” ile “kırd” kelşmeleri genellikle bir arada zikredilmiştir. Hristiyanlığın Süryani anlatımlarında “Hano Kritho” olarak bahsedilen “kırd” geleneği Paskalya öncesi Mart ayının ortalarında yerine getirilmektedir. Süryanilerde “Hano Kritho”²⁷⁷, efsanevi bir kralın güzel kızını temsil etmektedir. Buna karşın Mahallemilerin anlatımlarında “kırd”, maymunun küçüğüne benzeyen çirkin bir hayvandır. Nitekim bununla ilgili anlatılan olay şöyledir:

“Evde garip bir şeyler olduğunu fark eden bir aile bir gün pusuya yatmaya karar verdiler. Birini yakaladılar ve hesap sordular. Yakalanan “kırd” dedi ki: “Beni Rabb’il Alemin gönderdi. Ben sizin “kırd”ınızın (şansınızın). Allah beni yanınıza gönderdi ve kendi malınızdan bir pay ayırın ve geri kalan mallarınız ise sizin elinizden gidecek.” Baba da tüm çocuklarını ve gelinlerini topladı ve istişare etti. Biri dedi, koyunlar, biri dedi arazi, biri bilmem ne dedi. Çekingen olan en küçük gelinleri de vardı ve onu da çağırdılar ve küçük gelin dedi ki: “Sözümü dinlerseniz eğer ittifakı (birliği) isteyin ve diğerlerine ne yaparsa yapsın.” Bu görüşü hepsi de beğendiler ve ertesi gün “kırd” ile görüştüler: “İttifak istiyoruz ve gerisi gitsin.”

²⁷⁷ Bir kral girdiği savaşta zafer sevincinden dolayı şöyle bir söz verir: “Karşıma ilk çıkan kişiyi kurban edeceğim”. Kralın karşısına ilk çıkan kişi kendi kızı olur. “Hano Kritho” da kralın kurban etmek zorunda kaldığı kızını temsil etmektedir. “Hano Kritho” geleneği de bu efsaneye dayandırılmaktadır. Kurban edilmeye razı olan kralın kızı, kurban edilmeden önce üç gün eğlence ve şenlik ilan eder ve eğlenceyle geçen üç günün sonunda da kurban edilir. Bu eğlence geleneği, bölge Hristiyanları arasında “Hano Kritho” geleneği olarak taşınmıştır. Bir kadın figürü olan “Hano Kritho” maketi, grup halinde gezen gençler tarafından ev ev gezdirilir ve bu arada evlerden bulgur, kavurma ve yumurta gibi yiyecek malzemeler toplanır. Bu malzemeler daha sonra kilise avlusunda pişirilerek topluca yenilir. “Hano Kritho” ile ilgili geniş bilgi için bkz. (<http://www.suryaniler.com/kultur-sanat.asp?id=362>)(01.12.2015).

dediler. Rabb'il-Alemin öyle bir bereket verdi ki daha önce sahip oldukları mal-mülk iki kat daha fazla arttı. Kayınpederim bunu anlatırdı bizlere.”(G18;E;78).

“Kırd” ile ilgili şöyle bir söz de kullanılmaktadır: Cemalinden dolayı bir kişiye nazar değmesin diye “Kırd fi ‘ayn ımmû” (Kırd annesinin gözünde olsun) sözü kullanılmaktadır. Görüşmedeki anlatımda söz konusu olan vurgu, ittifak ve bereket olarak ön plana çıkmaktadır. Yer yer kullanılabilen “Eyş me li kırd!” (Ne kadar kırdsızım/şanssızım!) sözündeki anlam da bu anlatıma uygun görünmektedir.

Mahallemlerin anlatımlarında “dem” ve “kırd” eğlenceleri, Hristiyanlarda olduğu gibi çocukların kılık değiştirerek veya yüzlerini isleyerek kapı kapı bir şeyler istemeleriyle gerçekleşmektedir. Yani “kırd” şekli değişmiş kişiyi ifade etmektedir. “Dem” ve “Kırd” eğlenceleri ile ilgili örnek anlatımlar şöyledir:

“...Dem de “Nısarâlarındır” (Hristiyanlarındır). Dem de yapıldı. “Selik”(haşlanmış buğday, hedik) yapıldı. Çocuklar, ev ev dolaşırdı ve her bir çocuğa bir ceviz verilirdi, çocuklar “bize demimizi verin” diye ev ev gezerlerdi. Kimisine kuru üzüm verilirdi. Çocuklar belki bir ay öncesinden “dem”e başlarlardı. Yüzlerini isle karartırlardı. Buna “Kırd” derlerdi. Kırd zamanında çocuklara para verirdi. Çocuk konuşmadan gelir kapıyı açıp kapının eşiğinde otururdu ve parasını aldıktan sonra da şarkısını söyleyip giderdi...”. (G19;K;70).

“Kırd zamanında erkek çocuklara etek falan giydirelerdi ki kendilerini değiştiriyorlar. Bizim bir komşu, keçi kılından kendine sakal yapmıştı ve her kırd zamanında onu kullanırdı. “Peppereven”²⁷⁸ ya da “Noel Baba” falan demezdik, bunlar sonradan televizyondan öğrenilmiş şeylerdir.” (G4;K;69).

“Demê demê”, yılbaşı yani. Çocuklar ya da büyükler derlerdi ki; “Demê demê! İftehulnel beb kelê tinsok ilbeyt kıddemne” (Demê demê, bize kapıyı açın yoksa evi önümüze katar, yıkarız) denirdi. Çocuklara da çerez, para gibi şeyler verirdi. Çocuklar maske falan takarlardı. Çocuklar kadın elbisesi giyerlerdi ve kapı kapı dolaşırlardı bu şekilde”(G37;K;42)

“...Dem” vardı. “Kırd” vardı. Bunları kutlardık. Ama hepsi terk edildi.(...)Basımbarı ben bilmiyorum, yetişmedim galiba ona...”(G11;E;63).

“Dem” ve “kırd” uygulaması Aralık ve Ocak aylarında söz konusu olurdu. Görüşmelerde de yansıdığı gibi bu uygulamalar, Hristiyanlığın adetidir, denilerek zamanla terkedilmiştir. “Basımbar” adeti ise daha çok kadınlar tarafından bilinmekle birlikte diğerlerine kıyasla en az hatırlanan uygulamalardan biridir.

Basımbar’ın Süryani Hristiyanlığında Paskalya’ya hazırlık olarak uygulanan “Siboro” geleneğine karşılık geldiği daha önce belirtilmişti. Siboro (Suboro), Meryem Ana’nın İsa Mesih’e gebe kalacağını müjdelenmesinin bir ifadesidir ve “muştulama” anlamına gelmektedir. Burada ön plana çıkan husus “mayasız hamur”²⁷⁹ ile “kırmızı

²⁷⁸ “Peppereven”, Lübnan kültürünün etkisiyle Mahallemler arasında Noel Baba için kullanılan bir isimdir.

²⁷⁹ Süryanilerde mayasız hamur, Meryem Ana şahsında bakireliği ya da bakire kızları ve yaşamın mayasını temsil etmektedir. Üzeri haç işareti yapılarak yoğrulan mayasız hamur, üzerine evdeki diğer

(insanlık), beyaz (tanrısallık) ve bazen de bunlarla birlikte siyah (ızdırap) renkli iplerle yapılan örgü”lerdir. Yezidiler bu geleneği Süryaniler gibi uygulamaktadır, fakat Kürtler ve Mahallemilerde bu, daha çok sadece örgülü ipler şeklinde kendini göstermektedir.

Siboro geleneğinden Mahallemilerin hafızasında kalan uygulamalar iplerden yapılan renkli örgüler ve hamur mayalanırken hamura haç işareti yapma şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Görüşmelerde az ifade edilen ve pek hatırlanmayan husus, hamuru yoğurduktan sonra hamura çarpı (haç) işaretinin konması hususudur. Hamura yumruk veya avuç basma uygulamasının, hamurun iyice şişmesi için yapıldığı ifade edilmektedir. Bununla ilgili örnek görüşme şöyledir:

“Hamur yaparken en sonunda avucumuzu açarak hamura bastırırdık, bazen hamur üzerinde yumruk şekli yapardık. Şimdi böyle yapmayın diyorlar. Bunu niçin yapardık? “Hitmit en-Nebi (Nebi'nin mührü): Hamur ziyadeleşir, bereketlenir; tıpkı Kur'an nasıl sevgili peygamberin göğsünde bereketlendi ise bu da öyle olur” derlerdi. Haç şeklini ben görmedim, yapmadım da; buna yetişmedim. Abdest alır ve hamur mayalandıktan sonra o hamura bastırırdık ve şöyle derdik: “İhtumir u zid keme zêd il-Kuran ‘ele sîdur nebîne Muhammed el-habîb.”(Mayalan ve bereketli ol. Tıpkı Kur'an'ın sevgili Muhammed nebinin göğsünde bereketlendiği gibi). Şimdi hamur tarzı ve kalitesi de değişti, eskisi gibi değil artık. Ben küçüklüğümde beri bunu annemden gördüm ve uyguladım.”(G13;K;75).

Hamur dışındaki uygulamalardan biri de renkli iplerle yapılan örgülerdir. Hristiyanlar, renkli ipleri örüp ev halkına dağıtırlar; yüzük gibi parmaklarına, bilezik gibi bileklerine veya kolye gibi boyunlarına takarlardı. Bunun dışında bu ipler, sağlık ve bereket vesilesi olsun diye hayvanların kulaklarına takılır, bağların ve ağaçların dallarına asılırdı. Paskalya'nın ikinci gününde dua ve yiyecek merasiminden sonra bu ipler kilisenin bir yerinde saklanırdı²⁸⁰. Mahallemiler arasında renkli örgüler (Basımbar), çok az kişi tarafından hatırlanan bir uygulamadır. Hatırlandığında ya çocukları sevindirmek amacıyla kullanılan renkli ipler olarak dile getirilmiş ya da mevsimsel bir vurguyla ifade edilmiştir:

“(...)Basımbar da vardı. Kırmızı ve mavi ip olurdu. Basımbar olduğu zaman derlerdi ki “Kuzuları tarlalardan uzak tutun.” (ıktâğu- sehel min i'kêyır) derlerdi. “Basımbar geldi. Eğer kuzular yayılırsa ekin (zed) bitmez” derlerdi. Nisan ayı zamanlarında idi. O zamanlarda buğday, birkaç karış boy atardı o yüzden böyle davranırlardı.(...)Kırmızı mavi ipleri çocukların sevindirmek için onların bileğine bağlarılardı, fakat o ipleri mutfığa ya da herhangi bir yere bağlamazlardı...”(G19;K;70).

tahıllar eklenerek evin damına çıkartılır ve yıldızlar ile ay ışığının altında ilahiler eşliğinde bekletilir. Wellhausen, ay ve hamur ilişkisi bağlamında eski Suriyelilerde göğün kraliçesi olarak tapınılan Venüs yıldızına (al-Uzza) dikkat çekmekte ve bu ilişkinin Uzza ilahesine tapmış olanların Hristiyan olduktan sonra onu Meryem ilahe cılası ile boyadıklarını ve Uzza ibadetini Meryem'e ibadete dönüştürdüklerini aktarmaktadır (İbn Al-Kalbi, 1969, 70).

²⁸⁰ Siboro ipleri hakkında geniş bilgi için bkz. (<http://www.suryaniler.com/kultur-sanat.asp?id=366>) (26.01.2016)

Bu görüşmede Basımbar, daha çok ekim işlerine endeksli mevsimsel bir durum ile belirtilmektedir. Kırmızı ve mavi rengin yanında bazı görüşmeciler buna beyaz rengi de eklemişlerdir.

“Basımbar’da bir kırmızı, bir mavi, bir beyaz iplik yaparlar ve bunları örerler. Cım’it el- Meryem’de suya bırakırlardı. Her yerde bu uygulama vardı.” (G34;K;78).

“Basımbar da vardı. Cım’it el-Meryem zamanında olurdu. Bunları Hristiyanlar yapardı ve bizlere dağıtırlardı. Biz çocukken onların yanına giderdik ve bize sarı, yeşil, kırmızı, mavi renkli iplikler verirlerdi. Şimdi artık öyle şeyler yapılmıyor.” (G38;K;57).

“Hristiyanlar “Cım’it el-Meryem’de, pamukla ördükleri ipi suyun içinde koydukları boyalarla boyarlar ve suyun içinde kırk gün bekletirler, ta ki oruçlarının bitimine kadar. Oruç bitince de dağıtmaya başlarlardı. Bu ipleri örerlerdi ve küçük çocuklara verirlerdi ve “Hem elinize ham de boğazınıza sarın, bağlayın.” derlerdi. Böyle yaparsanız “seyf u sek’e”(yıldırım) üzerinize düşmez derlerdi. Sarı, yeşil ve kırmızı renkte idi. Belki şimdiki Kürtlerin rengi ile bu aynı kökten de olabilir. Buna “Basımbar ipi” derlerdi. Annem ve babamın bağladıklarını görmedim, fakat bize de bağlamayın, demezlerdi. Biz çocuk olarak böyle bir şeyi sevinçle karşıladık. Hristiyanlar buralardan gittikten sonra zaten kimse yapmaz oldu. Biz Müslümanlar, böyle bir şeyi yapmıyorduk zaten.” (G39;E;47)

Bu uygulama özellikle Hristiyanlara yakın ve onlarla iç içe yaşayan Dereiçi (Kıllıt), Savur ve Mercimekli (Hapsines) gibi köylerde daha canlı hatırlanmaktadır ki yukarıda verilen son görüşmeler de Söğütlü’deki görüşmecilerimizden farklı olarak burada yaşayan kişilerle gerçekleştirilmiştir. Zamanında bu köylerde yaşayan Hristiyanlar, hazırladıkları renkli örgüleri ulaşabildikleri çocuklara hediye olarak verirlerdi ki böylece bu bayram, bölgede yaşayan Müslümanlar ile birlikte kolektif düzeyde paylaşılmış olurdu. Hristiyanlara yakın bölgelerde bu adet, Müslümanların hafızalarında canlı kalırken diğer köylerdeki müslümanlarda ise tam tersi bir durum söz konusudur. Mahallemiler tarafından Basımbar’ın çoğunluk itibarıyla sadece renkli örgüler olarak hatırlanması, bu örgülerin daha çok dışardan bir ikramla kendilerine sunuluyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun dışında Müslüman olmuş Hristiyan kadınların da bu konuda etkili olduğu söylenebilir.

Bu nitelikteki bayramlara dönük hafızalarda canlılığını koruyan unsurlardan biri de boyanmış “yumurta”lardır. Yumurta, “Cım’it el-Meryem” bayramı için öne çıkan temel unsurlardan biridir. Bu yönüyle “Cım’it el-Meryem” bayramı kolektif hafızadaki canlılığını hâla korumaktadır. Bu konuyla ilgili örnek görüşmeler şöyledir:

“Cım’it el-Meryem, Hristiyanlarındı. Yumurta haşlardık, boyardık, Ka’kê (çörek) yapardık. “Birneyh” denilen otu getirirdim ve suyun içine bırakır ve onunla çocukları banyo yapardık ki yılan ve akrep onları sokmasın, diye. Sonra köyün dışına (çayır alanlara) gidip oynuyorlar ve eğleniyorlardı, çocuklar gidip

eğlenirlerdi. Ta ki “melleler” bunu yasaklayana kadar: “Bu, bize ait değildir, Hristiyanlarındır” dediler. Ama “dem” bizimdir demişlerdi...”(G5;K;80).

“Bu adet alında Mesihî olanlarındır. Kaç çocuğumuz varsa onlar için bir gün öncesinden yumurta temin ederdik, onları haşlardık ve bir ilaç²⁸¹ ile onları boyardık, satın alırdık o ilacı. Kırmızı, yeşil sarı renklerle boyardık. “ka’kê”(çörekler) yapardık ve kaç çocuğun varsa ona göre yapardık. Kendi çocuklarımızı sevindirirdik. “Birneyh” denilen bir ot ile bir gün öncesinden çocuklarımızı yıkardık banyolarını yapardık. Çocukların vücuduna sürülürdü o ot. O ottan şimdi kalmadı galiba. Eskiden evlerin damlarında biterdi; ama şimdi herkes damları betonladığı için o ottan bulunmuyor... Eskiden çobanlığa giden kişiye de(çobana) herkes bir “yumurta” ve bir “ka’ke”(çörek) verirdi. Bu uygulama ta ki “melleler” gelip de bizi uyarana kadar; “Bu, Hristiyanların âdetidir” diyene kadar yapılyordu, sonradan terk edildi.”(G19;K;70).

Görüldüğü gibi Cım’ıt el-Meryem’de küçüğü-büyüğüyle herkes, bu bayrama hazırlık yapardı. Bu bayramda ön plana çıkan temel unsurlar “yumurta”²⁸² ve “çörek” (ka’kê) etrafında şekillenen eğlencelerdi. Kadınlar yumurtaların temini ve bunların sarı, kırmızı, mavi, yeşil gibi çeşitli boylarla boyanması ile ilgilenir ve çocuklarını bir gün öncesinden banyo yaparak hazırlarlardı. Anneler, çocukların banyo suyuna önceden topladıkları “Birneyh” denilen özel bir otu katarak, onların akrep vb. tehlikelere karşı korunaklı olmaları için önlem alırlardı. Bunun dışında “ka’kê” denilen çörekler de hazırlanır ve böylece Cım’ıt el-Meryem bayramına hazırlık tamamlanırdı. Bir sonraki gün özellikle erkek yetişkinler ve çocuklar olmak üzere birçoğu çörek ve renklendirilmiş yumurta alarak köyün dışı diye tabir edilen köyün çevresindeki kırlara açılır ve oralarda eğlenirlerdi. Eğlencelerde ön plana çıkan oyun, o zamanlarda kıymetli bir yiyecek olan yumurtaların tokuşturulması şeklindeydi.

“Cım’ıt el-Meryem’in tarihini, hangi gün olduğunu unuttum; ama yumurta boyuyorduk. Biz çocuklar çıkardık, onlarla sevinir ve yerdik. Büyükler ise onları tokuşturarak kırma yarışına girer ve bu işin kumarını oynarlardı (yıkêmurun). Yumurtaları tokuşturmadan önce dişlerimizle kontrol ederek sağlam olup olmayacağını anlardık. Yumurtalar hakkında “Ooo! Sedef gibidir, valla sağlamdır, valla çürüktür, dayanıksızdır.” gibi yorumlar yapardık. Bu yarış yapacağımız zaman önce karşıdakiyle anlaşırırdık. Önce yumurtaları karşılıklı olarak kontrol etme konusunda anlaşırırdık sonra da yarış yapıp yapmamaya karar verirdik. Emin olduğumuzda yarış yapıyorduk ve kırarsa eğer biz de onun yumurtasını alıyorduk. İlkbahar zamanlarında, köyün dışına doğru çıkarak bu işi yapardık. Sonra Melle Halil gelmişti, yanılmıyorsam o olsa gerek; bu adetin Hristiyanlara ait olduğunu söylemişti, “Bize ait değildir.” dedi ve sonrasında terk edildi. “Dem” vardı. “Kırd” vardı. Bunları kutlardık. Ama hepsi terk edildi. Basımbarı ben bilmiyorum, yetişmedim galiba ona ...” (G11;E;63).

²⁸¹ Yumurta boyası, bazen Midyat’tan hazır olarak alınır ve bazen de soğan kabuklarının pişirilmesiyle yapılır. Söğütlü köyünde yaşayanlar genellikle bu boyayı satın aldıkların ifade ederken, Savur’da yaşayanlar ise bunu bizzat kendilerinin yaptıklarını belirtmektedirler.

²⁸² Yumurtanın Süryaniler açısından temsili karşılığı için bkz. (<http://www.suryaniler.com/kultur-sanat.asp?id=366>) (26.01.2016).

Mahallemler arasında Nisan ve Mayıs aylarına denk gelen bu ilkbahar şenliği, genellikle “yumurta tokuşturma”, “ka’kêt”(çörekler) ve “bırneyh” gibi unsurlarla hatırlanmaktadır. Bu şenliklerin Haznevî müritleri ve melleler tarafından yasaklandığı hemen hemen her görüşmede ifade edilmiştir. Yasaklanma gerekçesi olarak da “Bu bize ait değildir, Hristiyanlarındır.” düşüncesi hakim olmuştur. Bu uyarılar neticesinde bölgede yaygın olan Cım’ıt el-Meryem kutlamaları tüm Mahalleli köylerinde hızlı bir şekilde terk edilmiştir.

Basımbar örgüsünde olduğu gibi Cım’ıt el-Meryem gibi bayramlar Savur, Dereiçi (Kılıt) ve Mercimekli (Hepsines) gibi Hristiyanlarla iç içe yaşayan Müslümanların arasında daha canlı ve daha anlamlı olarak hatırlanmaktadır. Nitekim bu bölgelerde yaşayan kişilerle yapılan görüşmeler de bunu göstermektedir:

“Yumurtaları ise annemin pişirdiğini, boyadığını ve bizlere dağıttığını bilirim. İyidir, derlerdi. O gün kimisi ziyaretlere ve şeyhlere gider, yatırları ziyaret ederdi. Cım’ıt el-Meryem’in kıymeti vardı. Giderlerdi, sevinç gösterileri atarlardı, ona zılgıt atarlardı. Tıpkı bayram gibiydi herkesin üzerinde. Basımbar da aynı aydaydı; Mayıs ayı yanılmıyorsa. Yumurtaları sadece sarı renge boyarlardı. Suyun içine soğan kabuğu koyarak boyarlardı... Cım’ıt el-Meryem gününde etraftaki tüm mezarlar ve ziyaretler, türbeler dolaşırdı.” (G39;E;47).

“Yılbaşı, normalinden 12 gün önce idi. Biz şunları yapardık: Küçük çocuklara bayan elbisesi giydirilirdi. Mesela; ben, gece dışarı çıktım, karşıma üç dört kişi çıkar, onların kafasına “gové” yerleştirilir- şapka gibi-, ellerine tokmak verilir, kimisine bayan elbisesi giydirilir, karanlıkta bide... Çalgı eşliğinde şöyle söylerler: “Demi demi mo tıvavni şı esok beytkin kıddemi.” derlerdi. Bazen bacalardan kuru üzüm, leblebi vb. şeyler sarkıtırlardı...” (G39;E;47).

“Hristiyanlar 50 gün oruç tutuyorlar ya, Müslümanlar da “Cuma gününde yapalım, çünkü hayırlıdır.” gibisinden davranıyorlardı. Sonradan “Çok günahtır.” diye, bu uygulamadan vazgeçtiler. (...) O günde “ka’kêt”(çörekler) yaparlardı, yumurtaları boyarlardı, köydeki ev sayısı kadar yumurta hazırlanırdı, bayrama gidenlere bir yumurta verirdi.(...) Boyama işini özel ilaçlar ile yaparlardı.(...)Bizim Cım’ıt el-Meryem yaptığımız günden bir hafta sonrasındaki Pazar günü bayram yaparlardı.”(G34;K;78).

“Yumurta haşlanırdı, her bir çocuğa bir yumurta haşlanırdı o zamanlarda ve pikniğe götürüyorlardı. O yumurtaları anne çocuklarına bir niyet tutarak verirdi. Çocukluğumdan hatırlıyorum, fakat çok da yaygın değildi. Kaynanam, geçenlerde “Cım’ıt el-Meryem gelecek.” diyordu. Kaynanamın kökü Hristiyan’dır aslen. Bu tür şeyleri iyi takip eder. Kaynanam Müslüman olarak doğuyor; ama Hristiyan köylerinde hâla arazileri falan vardır...”(G37;K;42).

Bir önceki görüşmelerden farklı olarak bu görüşmelerde ön plana çıkan husus, Cım’ıt el-Meryem bayramında şeyh, ziyaret ve mezarların ziyaret edilmesi ve onların yad edilmesidir. Bunun dışında bu görüşmelerde Cım’ıt el-Meryem gününde gelin adaylarının da ziyaret edilmesi ön plana çıkmaktadır:

“Cım’ıt el-Meryem’de ziyaretlere giderlerdi. Gelini, nişanlısı olan onları ziyaret ederdi. Gidebildikleri her ziyarete giderlerdi. Geline haşlanmış rengarek

çeşit çeşit yumurta ve meyve götürürlerdi. Hristiyanlar da yapardı, Müslümanlar da ve her biri bu bayram bizindir iddiasında bulunurdu.” (G38;K;57).

“ Eskiden Müslümanlar “Bu bizindir.” diyorlardı, Hristiyan olanlar “Bu bizindir.” diyorlardı. Müslümanlar artık ona ibadet etmiyorlar, Hristiyan olanlar ise ibadet etmeye devam ediyorlar. Eskiden o günlerde nişanlı olan gelinler ziyaret edilirdi, “Bugün Cım’ıt el-Meryem’dir, gelinimize hediye götürelim.” derlerdi. Bende de öyle olmuştu; bana elbise, kundura getirdiler. Şimdi ise terk edildi... O gün yumurta haşlardık, “hemis” (Perşembe) günü gündüzünde derdik ki: “Bugün “hemis lizyédéyé”(bereket/ekin Perşembesi)” derdik. Bahar günü olurdu. Güller, çiçekler açardı. Papatyaların açtığı mevsimdi. Papatyaları alırdık ve kazanın içine atarak çamaşır yıkardık ki “Çok çocuğumuz olsun.” diye...”(G40;K;68).

Cım’ıt el-Meryem ve benzeri kutlamalar, Hristiyan kültüründen etkilenecek Mahallemiler arasında yaygınlık göstermiştir. Bununla birlikte, araştırmamızın tarihi arka planında da belirtildiği gibi İslam öncesinde Mahallemilerin yüzeysel de olsa Hristiyanlığı kabul etmiş olmaları ve sonrasında yine yüzeysel bir şekilde İslami bir yaşam sürmeleri bu ve benzeri bayramların günümüze kadar gelmiş olmasında etkili olmuştur. Onların Hristiyanlara yakın veya iç içe yaşıyor olmaları da bu anlamda etkili olmuştur. Daha önce de bahsedildiği gibi Meryem isminin İslam dininde de önemli bir yere sahip olması ve Cuma vurgusuyla ilişkilendirilmesi İslam öncesi Hristiyan kültürüne ait bir uygulamanın rahatlıkla İslam cılası ile devam etmesine sebep olabilmektedir. Özellikle Wellhausen’in (İbn Al-Kalbi, 1969, 70) Venüs yıldızının (al-Uzza) etrafında anlam kazanan inancın Meryem imgesi çerçevesinde devam ettiği şeklindeki yaklaşımı hesaba katıldığında dini anlam kodlarının bir diğeriyle katışması ve birinin diğeri renginde devam etmesi diye tanımlayabileceğimiz senkretik durumun sadece Müslüman toplumlarla sınırlı olmadığı da söylenebilir.

Hristiyan menşeli bu adetler, zamanın hocaları, melleleri ve Haznevî şeyhlerinin müridleri tarafından “Bu bize ait değildir, Hristiyanlarındır” şeklinde formüle edilebilecek tepkileri, bölge Müslümanları tarafından kabul edilmiş ve bu uygulamalar hızla terk edilmiştir. Bu yönüyle dinin bir kimlik fonksiyonu olarak toplumsal sınır ve tanımlamaları netleştirdiğini söylemek mümkündür. Burada dikkate değer olan hususlardan biri bu tanımlama sürecinin diğeriyle ötekileştirmekten ziyade “biz’e ait olan/olmayan” üzerinden ön plana çıkmasıdır. Başka bir ifadeyle, grup doğasının genel özelliği olarak burada söz konusu olan husus, zaten var olan “biz-lik” anlayışıdır. Yani diğerleriyle olan ilişkilerimizdeki sınırlar, ötekileştirerek var olma kaygısından ziyade “zaten var olan biz-lik” anlayışının işaret ettiği grup aidiyetinden kaynaklanmaktadır. Mellelerin ve hocaların eğlenceye dönüşen ziyaret bayramlarına

dönük dini uyarıları ise inanç ve aidiyet sınırlarının net biçimde söz konusu olmamasından dolayı o kadar da etkili olmamıştır.

3.1.4.3.2. Cinler ve Ocaklar (Rukye)

Bu konu başlığında “cin” ve “ocak/rukye” olgusu etrafında şekillenen halk inançları, bu yöndeki uygulamalar ve bunlara yaklaşım biçimleri açıklanmaya çalışılacaktır.

Mahallemlere göre cinler de insanlar gibi iyi (rahmani) ve kötü (şeytani) olmak üzere ikiye ayrılırlar. Kötü olanları fırsat buldukça insanlara, özellikle kadın ve çocuklara, zarar verirler; iyi olanlar ise “Rahmani”dir ve rahatsız edilmedikleri müddetçe insanlara zarar vermezler. Buna bağlı olarak onlardan da Müslüman olanları ve olmayanları vardır. Onlar da kendi aralarında ve hatta bazen insanlarla evlenirler ve çocuk sahibi olurlar. Bazen kılık değiştirip hayvan ya da insan suretine girebilir ve tanıdığımız birinin kılığında karşımıza çıkabilirler. Bu çerçevede cinlerle ilgili yaşanmış tecrübeler sıklıkla anlatılan konulardan biridir. Özellikle bazı kuyu ve mağaralarda cinlerin def eşliğinde eğlenceler düzenlendiği çokça ifade edilen hususlardan biridir. Öyle ki bu husus, ziyaretler konusunda değinildiği gibi “Şeyh” (işaret) olgusuyla da iç içe geçmiştir.

Mahalleli köylerinde bizzat cinlerin mekanı (meskun) olduğu söylenen bazı kuyular, mağaralar ve mevkiler vardır. Bu çerçevede hem Mahalleli köylerinde hem de diğer köylerde bilinen mekanlar vardır. Bunlardan biri Gelinkaya (Keferhuvar) köyünde bulunan “Linveyrê” denilen şifalı mağaradır. Diğerleri de Nusaybin sınırları içinde yer alan “Gırnavas”(Gırnavaz) tepesidir.

Gelinkaya (Keferhuvar) köyünde bulunan “Linveyrê” denilen şifalı mağaranın egzama ve bazı cilt hastalıklarına iyi geldiği belirtilmektedir. Bu mağara aynı zamanda cin(lerin) mekanı olarak da bilinir. Mağaranın duvarları her daim ıslak gibidir. Oraya girildiği zaman “hilli hilli” (akıt, akıt) denilir ve mağaranın sıvı akıtması beklenir. Söylendiğine göre eğer girerken “besmele” söylenirse orada bulunan cin(ler) uzaklaşır ve mağara duvarı da sıvı akıtmaz. Mağaradan sıvı aktığı takdirde gelenler ciltlerine o sıvıyı sürerler ve oradan getirdikleri “kaya kumunu”(inkara) eve götürüp tülbent içinde sabunsuz yıkadıktan sonra cilde sürerler. Böylece şifaya kavuşulacağına inanılır.

Nusaybin yakınında bulunan “Gırnavas”(Gırnavaz) tepesine gelince burası, cinlerin merkezi olarak ün kazanmıştır. Bir höyük üzerinde bulunan ve 1918 yıllarında batılı araştırmacıların da dikkatini çeken bu tepe, tüm bölge halkı tarafından “cinlerin lideri”nin bulunduğu yer olarak bilinmektedir²⁸³. Orada “Mir Osman”’a ait olduğu söylenen bir türbe bulunmaktadır. Burası cinnet geçirenler, halk arasında çarpılmış diye bilinenler, zihinsel hastalıkları olanlar ve cinlerin kendisine musallat olduğu düşünülenler için şifa yeri olarak bilinir. Bununla ilgili örnek görüşme şöyledir:

“Gırnavas Nusaybin’dedir. Bunun “Emir’ic-Cin”(Cinlerin emiri) olduğu söylenir. Bu şeyh değildir. Oraya giderler, ona (onun için) dans ederler, zılgıt atarlar (tehelhil), eğlenirler, o da onlarla beraberdir. Eğer kişi rahatsız ise düşmüş ise Allah’ın izniyle şifa bulur. Oraya ilk gidenler, “devke”(küçük yufka ekme) yaparlar, pekmez ya da helva götürürler. İlkinde bunu götürürler sonrasında ise elinden ne gelirse onu götürürler. Ben de bir sefer biriyle oraya gittim. Yanımdakinin çocuğu vardı ve annesi de kemik gibi olmuş, halsizleşmişti. Ben ona yardım ediyordum. Çocuğuna bakmaya güç yetiremiyordum. Benim de şikayetim vardı: Akşamları bana gelirlerdi (bana musallat olurlardı) ve beni döverlerdi, erkekli kadınlı gelirlerdi. Bazılarına güç yetirebiliyordum bazılarına ise güç yetiremiyordum. Bir çocuğa hamile kaldığımda gelip fena halde bana eziyet ediyorlardı. Allah’tan çocuğuma zarar gelmiyordu; ama bedenim fena halde kızarmış bir şekilde uyanırdım. Oraya gittiğimde bu sorunum çözülmüştü. Bizim köyden o ziyarete her sene gidenler olur...”(G5;K;80).

Bu görüşmede dikkati çeken husus “cin” vurgusu olmakla birlikte oraya gidildiğinde ziyaret gereği zılgıt eşliğinde eğlenceler düzenlemek ve eğlencelere iştirak etmektir. Bu noktada şu ifade edilmelidir ki buradaki eğlenme biçimi daha önce anlatılan diğer ziyaretlerdeki eğlence tarzlarına da benzemektedir. Eğlenmek diğer ziyaretlerdeki “himaye” olgusundan kaynaklanan rahat davranma olarak değerlendirilebileceği gibi şifa bulmanın bir çeşit yolu olarak da değerlendirilebilir. Geçmiş uygulamalar göz önünde bulundurulduğunda eğlencelerin hemen hemen bütün bölgesel ziyaretlerin ortak özelliği olduğu söylenebilir.

Cinlerin bulunduğu inanan bu mekanları ziyaret dışında Mahallemilerde, özellikle de geçmişte ön plana çıkan merkezinde cinlerin olduğu bazı uygulamalar vardır. Bunların başında “mukayyed çocuk” (veled el-mukayyed/değiştirilmiş çocuk) inancı ve adeti yer almaktadır: Bir çocuk rahatsızlanmış; gözleri firfir dönüyor, boynu tutmuyor veya zayıf kalmışsa cinlerin o çocuğu aldığı ve onun yerine kendi çocuklarını bıraktığı düşünülürdü. Bundan dolayı bir meydanda bir kazanın altına ateş yakılarak ellerindeki çocuğu kazana atma tehdidiyle “Ya değiştirdiğiniz çocuğu verin veya bunu

²⁸³ Ahkaf suresinin 29. ayetinde bahsedilen cinlerin, Nusaybin cinleri olduğu fikri dikkat çekicidir. Bkz. (Lings, 1990:145).

ateşe atarız” derlerdi. Bu şekilde çocuğun iyileşeceğine inanılırdı. Bu anlayışla çocuk bazen gece karanlığında mezara bırakılır ve “ al senin çocuğunu ver benim çocuğumu” diyerek beklerlerdi. Bu durumda çocuk eğer ağlamaya başlarsa amaç gerçekleşmiş ve çocuk iyileşecek, demektir. Görüşmecilerden biri çocuğunun neden birden hastalandığını düşünürken başkasının kırkının düşmüş olabileceğini de düşünerek şunu da eklemektedir: “*Bazen de o lanet olasılar çocuğu değiştirmiş de olabilirler.*” Bu düşünceden hareketle çocuğunu mezara götürmüş ve çocuğunun bu yolla iyileştiğini belirtmiştir.

Bunun dışında nazar vakıalarında da insanlarla beraber cinler de muhatap alınarak nazar değen kişiye tütsü uygulanır²⁸⁴ ve şöyle denilir: “*Susê susêniyê! Şeytan u rahmaniye u car û ciranu tiktış miranu u yinkılığ ‘aynu litsibu’ (Susê susêniyê! Şeytani ve Rahmani ve onun komşuları kim varsa- tiktış miranu- bunlardan nazar değenin gözü çıksın.)*

Tedavi nitelikli Linveyrê mağarası, Gırnavas tepesi, Veled el-Mukayyed olguları etrafında şekillenen halk inançlarının ve adetlerinin hızlı bir şekilde insanların arasında yayılma özelliği taşıdığını, bu yönüyle de bunların araçsal ve durumsal biçimde etnik ve dini aidiyet sınırlarını aştığını ve bu sınırları geçişken kıldığını söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle, farklı etnik ve dini aidiyetlere sahip gruplar, şifa bulmak niyetiyle aynı mekanlarda buluşabilmekte, benzer tedavi yöntemlerini kullanabilmekte ve bu süreçte de birbirinden etkilenmektedirler. Benzer bir durum, “ocak/rukye” merkezli uygulamalar için de geçerlidir.

“Rukye”(rukyetun) hastalık ve kötülüklerden korunmak veya kurtulmak amacıyla dua okuyup üfleme anlamında olan Arapça bir terimdir. Bu kelime sözlükte “büyü, sihir, efsun, tılsım” ve “yukarı çıkmak; okuyup üfleyerek tedavi etmek” anlamlarına gelmektedir. İstilahta ise rukye, şifa veya korunma amacıyla Kur’an’dan bir bölümü, ilâhî isim ve sıfatları yahut bir duayı okuyup üflemek” anlamında masdar ve “üfürük, nazarlık, muska” anlamında da isim olarak kullanılmaktadır (İbn Manzur, 1999, V/293; Çelebi, 2008, 219). “Rukye”nin Mahallemlerdeki telaffuzu “rakvê” şeklindedir²⁸⁵.

²⁸⁴ Nazar için özellikle “Harmal” (Nazarlık otu) denilen bir ot tütürülür.

²⁸⁵ “Ocak/Rukye” İslam öncesi cahiliye Araplarında da mevcut idi. Öyle ki sihirbazları, tabiplerin sefleri kabul eden Araplar, tıpla sihir kelimelerini birbirinin yerine kullanıyorlardı (Çelebi, 2008, 220).

Mahallemler göz önünde bulundurulduğunda “rukye”nin çeşitli biçimlerinden bahsedilebilir. Bunların en başta geleni de baba soyuyla çocuklara geçen “rukye” (rakvê)’dir.²⁸⁶ Bu nitelikteki sağaltıcı yöntemlerin tatbik edildiği rahatsızlıklar, genel bir kanaatle doktorların çözüm bulamadığı rahatsızlıklardır.

Babadan çocuklarına ve oğul kanalıyla torunlarına geçen “ocak/rukye” uygulamalarında ön plana çıkan temel husus, bunun “Ğul(ê)”²⁸⁷ diye tabir edilen bir cin tarafından insanlara verilmesidir. Ğulê, bazılarınca Rahmani olarak belirtilen dişi bir cindir. Atların yelesini örgü yaparak onlarla oynamayı seven bir cin olarak da bilinir. Öte yandan bu cinin pekmez veya buğday gibi ürünlerin bulunduğu kapların içinde doğum yaptığı ve bu ürünlerin artarak kabından taşmasına sebep olduğu iddia edilmektedir. Ğulê ile ilgili farklı bir köyde yaşanmış örnek bir olay şöyledir:

“Ğulê’nin eskiden saçı uzun olan şeytan olduğu söylenirdi. Eskiden Ahmediye’de biri vardı. Mercimek, nohut gibi ürünlerin arasına genelde Ğule gelir. Ğule gidip bunların içinde doğum yapmıştı. Ahmediye’den biri bunu gördü. Ğule de dedi ki: “Sırrımı kimseye söyleme bütün hasadını ben toplayacağım”, dedi. Hepsini topladı. Başka ne hediye edersin deyince, “Kılıç darbesine karşı iyileştirici bir tılsım vereceğim.” Bir kılıçla bunu yapıyorlar şu anda. Benim gözümün önünde bunu yaptılar.”(G39;E;47).

Ğulê, insanlar tarafından bir şekilde yakalandığı zaman kendisinin bırakılması karşılığında onlara sağaltıcı nitelikte bir “rukye”(ocak/tılsım) verir. Bu “rukye” de babanın çocuklarına ve babadan oğul kanalıyla nesilden nesle aktarılır. Bu nitelikte Söğütlü köyünde tespit edilen “rukye”, “Rakvê Beyt Petto” diye bilinen “ocak”tır. Bu “rukye”, soy kabile başlığı altında değinildiği gibi bütün “ehl”i kapsamakta ve aynı zamanda Beyt Petto’ların nişanesi olarak tanımlanmaktadır. Bunun gibi uygulamaların farklı etnik gruplar arasındaki etkileşimi ile ilgili örnek bir olay şöyle anlatılmaktadır:

“Bir gün konvoy halinde bir kalabalık, sora sora babamın, evimizin, kapısının önüne geldiler. Üstelik uzaktan gelmişler; Kürt köylerindendiler. Geldiler ve babamı sordular. Onun karşısına apar topar bir adam getirdiler. Ama ön omuz tarafından “dumbîlê” öyle bir şişmiş ki! Babam hemen baktı “Tamam.” dedi, “Bu bizim ocağımızdır(rakvêtneyê).” Hemen üstüne okuduuu. İşte şunu verelim bunu verelim kabul etmedi. Neyse yine konvoy halinde gittiler. Bunlar daha sonra tekrar geldiler. Bu kez bir sürü hediyelerle geldiler...” (G11;E;63).

Farklı etnik ve dini gruplar arasında etkileşime kapı aralayan tedaviye dönük bu ve benzeri uygulamaların çeşitli örnekleri vardır. Midyat’ta Yezidi bir ailenin Şeyh

²⁸⁶ “Rukye” çeşidinin Türkçe karşılığı “ocak” kelimesi ile ifade edilmektedir. Türkçede “Ocak” herhangi bir hastalığı iyileştirme konusunda izinli olduğuna inanılan baba ve oğullarının ailesine verilen isimdir (Şahin, 2007, 316).

²⁸⁷ Cinlerin en bilinen sınıfları arasında “Ğul”, “İfrit” ve “si’lah” isimleri yer almaktadır (İbn Al-Kalbi, 1969:79). Bunlardan ilk ikisi Mahallemler arasında da bilinir.

Amar'ın yanına gelip çocukları olsun diye kendilerine muska yaptırdıkları ve neticede çocuk sahibi olmaları bunun örneklerinden biridir.

Mahallemler arasında, özellikle tedaviye dönük, bahsedilen “ocak/rukye” tarzındaki halk inançları dışında, yaşanmışlıklara bağlı olarak şekillenen ve yine adına “rukye”(rakvê) denilen uygulamalar da vardır. Bir kızın gönülsüz bir şekilde amcaoğluyla evlendirilmesi neticesinde o kadında gelincik rahatsızlığını iyileştiren bir tılsımın oluşması ya da oluşacağına inanılması buna örnektir:

“Gelin amca çocuğuyla gönülsüz evlendiğinde böyle bir ocak oluşur derler. Özellikle gelincik için. Gelincikte saçımı sürüyorum. Derler ki eğer amca çocuğuyla gönülsüz evlendiysen “ ‘arus troh min idki, efrike mot heddi” (Gelin elinden gider; sürerim durmaz gider). Babamın bile gelinciğini okudum ve gitti. “El-Yed minni şifa min Allah, ene ehedtu ibin ‘emmi min geyr kalbi, inti i’tayni eys li tı’tayn” (El benden şifa Allah’tan’ır; ben amca çocuğunu gönülsüz aldım sen de bana ne verirsene ver) diyorum başka ne diyeceğim.”(G39;E;47).

Bunun gibi uygulamalarda muhakkak “*El-Yed minni şifa min Allah,*”(el benden şifa Allah’tandır) ifadesi kullanılmaktadır. Bunun gibi “rukye” örnekleri çoktur. Bunlardan bazıları şöyledir:

“Bir çocuğuma hamile olduğumda her tarafıma ağrı girmişti, omuzlarım mahvolmuştu. Eğer birinin baba tarafında varisi olmayan yani erkek çocuğu olmayan varsa onun kızında bu tılsım olur. Bir ninede vardı bu tılsım ve bana üç nokta ile dövme yaptı; beş iğneyi birleştirerek yapmıştı. Bununla beraber Şeyh Arette’ye de gitmiştim ve tüm ağrılarım gitmişti.”(G5;K;80).

“Köstebeği (Hıld) boğarak öldüründe bademciği iyileştirme tılsımı (rakve) oluşur. Birçok kişide bu tılsım vardır. Sırf bunun için köstebeği tutup boğarak öldürenler vardır. Köstebek (hıld) kördür; ama kulakları çok keskindir. Bu da Allah’tandır.”(G7;E;56).

“Cilt çatlakları için bir tılsım vardır. Tuz üzerinde okuyarak o çatlaklara sürerler ve iyileşir. Onlar da ninelerinden aldılar bu ocağı.”(G31;K;58).

“Öksürüğü geçiren tılsım var, mesela, “şik” diyorlar ve kimisi de onu ocak olarak elinde bulundurur. Bıçakla onu keser ya da etrafında dolandırır, şafak sökmeden ve batmadan önce yapılır. Bizim çocuk şik’e düşerdi; nefes alamayacak kadar çok sert bir öksürüktür. Dediğim gibi öyle yaptıklarında gider.”(G39;E;47).

“Çocuğun karnı ağrıdığında, kustuğunda, midesi ters döndü derlerdi. Yine tılsımı olan iki kişi gelirdi, çocuğu çarşafa koyup üç defa “leben beyt el- emir sâr ma sâr? Ma sâr.”(Emirlerin ayrıntı oldu mu olmadı mı? Olmadı.) derler ve bunu üçüncüsünde “sâr”(oldu) deyip bitirirlerdi. Bu arada çocuğu çarşafa üç defa da takla attırırlardı; karşılıklı iki kişiyle. Çocuk iyileşirdi. Annesi ve çocuğu öyleydi, tılsım onlardaydı. Bu tılsım “il bıkîr bıl bıkîr”²⁸⁸ olanların elindeydi; yani ilk doğan bir kız ile ilk doğan bir erkek, birlikte bu tedaviyi uygularlardı.”(G13;K;75).

“Bende bel fıtığı ocağı da var. Ben evi aldığımında ikizlere hamileydim. Bir komşu geldi ve çocuğunun sırtını okumamı istedi. Benimle ne alakası var, dedim. Ocak senin eline geçti, dedi. Ovuyorum, beline okuyorum ve hemen geçiyor. “Ftihayı okuyorum” ve “Yed minni u şifa min Allah” (El benden şifa Allah’tan) diyorum. Başka bir şey de demiyorum. Allah onlara şifa veriyor. İkiz doğuran herkeste bu durum vardı.”(G40;K;68).

²⁸⁸ “Bıkîr”, genellikle kız çocuğuna nispet edilmekle birlikte cinsiyet fark etmeksizin ilk doğan çocuğa denilmektedir.

Yukarıdaki görüşmelerden de anlaşıldığı gibi bazı “rukye”ler anneden kızına veya kadından kadına geçebilmektedir. Hemen hemen her hastalığın tılsım üzerinden kendine has bir tedavi yöntemi vardır. Görüşmelerden de anlaşılabacağı gibi bu tılsımlara sahip olmak da yaşam tecrübesiyle ilişkili olarak ön plana çıkmaktadır. Bunların dışında bir tılsım daha vardır ki bu da dikkat çekicidir:

“Çocuk, ay ilk çıktığında aya baksa ‘vıkış fil’kamar”(aya düştü) derlerdi. Çocuk rahatsızlığında, tılsımı taşıyan kişi, ayı rüyasında gören kişidir. O kişi aya düşen çocuğu islerse iyileşir. Ayı gören kişi çocuğu islediğinde şöyle der: ‘Herri siddayrê, rohi me’el ğealem u riffi me’el cécet’ (Git-in- Siddayrê, kuzularla git, tavuklarla beraber kaybol) diyerek birkaç defa tekrarlar ve isler. (...) ‘Herri’ demek, in demek yani. Alnına yanaklarına ellerinden birinin avucuna diğer elinin de dış kısmına, ayaklarda da öyle; biri dış kısma diğeri de alt tarafına isler. O zamanlarda çocuğu islerdik. Her hastalığın ayrı bir tedavisi vardı. Buna da ‘rakvê’ gerekir ve kadından kadına anneden kızına geçer... Bunda çocuk çok kötü olurdu. Ay ilk çıktığında aya baktıktan sonra çocuğa da bakarsan çocuk düşer, hastalanır ve erimeye başlar. Bir yaşından küçük çocuklara baktığın anda öyle olur. Bir ay boyunca ağız kokusu çok iğrenç olur, gözleri eriyip gider. Ben kendim yaşadım. Şöyle olması lazım normalde, ayın ilk halini gördüğünde, güler yüzü birine bakarsın veya paraya bakarsın, artık neye göre dua edeceksen. Ondan sonra fatiha ile beraber güzel bir duada bulunursun. Fakat baktığın kişi çocuk olmayacak. Tedavisi de şöyledir: Güneş doğmadan önce ya da güneş battıktan sonra hacı olan iyi bir adamın yanına götürürsün ve o da çocuğu isler.” (G19;K;70).

“Onda da çocuğu islerler. Kadın eğer doğmadan önce babasını yitirdiyse, kaybettiye o kadında ocak olur. O kadın, çocuğun göğsünü, elinin sırt kısmını ve alın kısmını isler ve fakat bir iki saat boyunca çocuğun kimse tarafından öpülmemesi lazım. Tılsımın geçerli olduğu hastalıkta çocuk ateşlenir, zayıflar, ölecek gibi olur. Herkes bu isleme işlemini yapamaz.” (G37;K;42).

“Vıkış fil’kamar”(Aya düşmek) rahatsızlığında ay, çocuk ve rukye ilişkisi ön planda olmakla birlikte çocuğu isleme biçimi de dikkat çekmektedir. Ay’ı rüyasında gören kadınlarda olduğu söylenen bu rukye, bazı görüşmecilere göre kendisi doğmadan önce babasını yitiren kimselerde de bulunmaktadır. Bu rukye ile şiddetli biçimde zayıflayan, halsizleşen ve gözlerinin feri sönen çocukların iyileştirildiği düşünülmektedir.

Bu ocakta söz konusu olan isleme işlemi, genel biçimiyle şöyle anlatılmaktadır: *“Alnına, yanaklarına ve ellerinden birinin avucuna diğerinin de dış kısmına, ayaklarda da öyle; biri dış kısma diğeri de alt tarafına isler.”* (G19;K;70); *“O kadın, çocuğun göğsünü, elinin sırt kısmını ve alın kısmını isler.”* (G37;K;42). Bu işlemde “çarmih” ve “haç” imgesinin ön plana çıktığını söylemek mümkündür ki görüşmecilerin bir kısmı bunu ifade etmiş ve buna rağmen birçoğu bu durumun Hristiyanlıkla alakalı olmadığını belirtmiştir.

“Tedavisi de şöyledir: Güneş doğmadan önce ya da güneş battıktan sonra hacı olan iyi bir adamın yanına götürürsün ve o da çocuğu isler.” Sondan ikinci görüşmede (G19;K;70) yer alan bu ifadelerle göre isleme işlemi yine vurgulanmakta ve fakat rukye sahibi olarak bu kez hac ibadetini yerine getirmiş iyi bir adama işaret edilmektedir.

Bu uygulama farklı kültürel ve dini unsurların biri diğerinin rengine bürünerek senkretik biçimde devam etmesine örnek olduğu gibi tedavi işlemlerinde kültürel ve dini sınırların belirsiz olduğuna da örnek teşkil etmektedir. Özellikle sözlü kültürün hakim olduğu geleneksel yapılarda bu durum daha da yaygındır. Çalışma sırasında karşılaşılan bir olay buna örnek olarak verilebilir. Köy ortamında yetişmiş ve eğitim görmemiş bir kadın, Nusaybin’de Mar Yakup kilisesinde gördüğü vaftiz havuzundan bahsederken, oranın kilise alanı olduğundan habersiz bir şekilde, önce bu yerin hastalanan çocuklar için şifalı bir yer olduğunu anlattı. Kadın, görüşmenin devamında yerin neresi olduğunu beraber gittiği kızına danışır. Kızı da annesini hayretle uyarmak zorunda kalır ve durumu anlatarak bize aktarılan bilgiyi düzeltmek zorunda kalır. Bu olay, halk inançlarının bilinç seviyesine bağlı olarak nasıl yayıldığını örnekler mahiyettedir.

Yukarıda anlatılan “rukye” merkezli tedavi yöntemleri, görüşmelerde, genellikle *“Her hastalığın ayrı bir tedavisi vardı. Buna da “rekve gerekir”* vurgusuyla *“eskilerin tıbbi”* veya *“Arapları tedavi yöntemi”* olarak tanımlanmıştır. Bazı görüşmelerde bu uygulamalar *“bir kısmı doğru bir kısmı ise yanlıştır”* şeklinde değerlendirilmiştir. “Rukye”nin herkeste olmayacağı, *“kalp saflığı”* ve *“itikat”* gerektirdiği, yani kanat getirmek gerektiği, *“işe yarayacağına inananlarda etkili”* olduğu sıklıkla dile getirilmiştir. *“İnan bu bahsettiklerimizin hepsi geçerlidir, fakat günümüzde itikat kalmadı”* vurgusuyla bu yöndeki uygulamaları kabul edenler “itikat”ı ön plana çıkarırken, uygulamalara inanmayanlar, durumu “hurafe” ve/veya “kadın işi” olarak değerlendirmektedirler. Bununla birlikte şu da belirtilmelidir ki itikat merkezli olarak “rukye” olgusu, diğer halk inançlarına kıyasla daha fazla kabul görmektedir.

3.1.4.3.3. Diğer Halk İnançları

Şimdiye kadar bahsedilen halk inançları, ziyaretler, mevsimsel bayramlar, cin ve rukye merkezli olarak tasnif edilmiş olan halk inançları idi. Şüphesiz bunların dışında kalan bazı halk inançları da sosyo-kültürel yaşamda önemli bir yer işgal

etmektedir. Genelde halk inançları kadın ve çocuk merkezli olarak şekillenmektedir. Bu nedenle birçok görüşmeci bu inançları “kadınların işi” olarak nitelendirmiştir. Kadın ve çocuk dışında yağmur duası, ay tutulması gibi bir takım tabii olaylar karşısında da halk inançları gelişmiştir ki günümüzde bunlar, Mahallemilerde olduğu gibi genellikle “batıl inanç” ya da “hurafe” olarak algılanmakta ve değerlendirilmektedir.

Kadın ve çocuk merkezli oluşan halk inançları, özellikle doğum, çocuk sağlığını koruma ve çocuk hastalıklarını tedavi etme yönünde kendini göstermektedir. Bu yönündeki halk inançları, düğün sürecinde gelinin eve getirilmesi ile birlikte kendini göstermeye başladır. Bu süreçte ön plana çıkan uygulamalardan biri de, daha önce değinilen, gelinin at sırtında bir ziyaretin etrafında dolaştırılmasıdır:

“...Gelinin yüzünü siyah bir tülbeyle örterdik ve onu üç defa ziyaretin etrafında dönderirdik. Bunu yaparken de aynı izin üzerine basmazdık: Birinci tur bittikten sonra ters istikamette ve aynı ize basmadan bir daha dönerler, sonra yine aynı mantıkla ters istikamette ve gidecekleri zaman da yine ters istikamet kullanılırdı.” (G5;K;80).

Gelini köyün etrafında dolaştırma aşamasında gelinin getirileceği bineğe ve “abbara”²⁸⁹ların içinden geçirilmemesine dikkat edilirdi. Aksi takdirde çocuğunun olmayacağına inanılırdı:

“Gelini abbaranın altından da geçirmezdik. Çocuğu olmazdı yoksa! Anlayışa bak oğlum! Ama öyle yapardık. Annem derdi ki: “Katırların (ibğel) üzerine bindirmeyin yoksa çocuğu olmaz.” Derlerdi. Halbuki benim annemi öyle getirmişlerdi. Atların üzerine bindirin, derlerdi.” (G13;K;75).

Ziyaretin ve köyün etrafında gelinin dolaştırılması günümüz itibariyle gündelik hayatta kalıplaşmış olarak kullanılan “Barmıt el-‘Arus” (Gelin dönüşü)²⁹⁰ sözüne kaynaklık etmektedir. Daha önce de değinildiği gibi bayram ve benzeri nedenlerle birilerini ziyaret etmek amacıyla köyün dolaşılması bu söz ile ifade edilmektedir. Ziyaretler etrafında dönmek veya turlamak, evliyken çocukları olmayanların da başvurduğu bir uygulamadır:

“Bizim de olmazdı. Şorızbah (Çavuşlu) taraflarında bir ziyarete gittik. Orada da incir ağacı vardı. Hatta bir kadını anlattılar: 70 yaşında bir kadının “merkeb”i (debbê) vardı ve bir türlü çocuğu olmuyordu. Hayvan doğurabilsin diye o ziyaretin etrafında dolaştıracaklardı; ama hayvan diretiyordu. Kadın onun üzerine bindi ve hayvanı ziyaretin etrafına sürdü. Hem “debbê”nin hem de kadının çocuğu olmuştu.

²⁸⁹ “Abbara”, evlerin altında ve bazen birden çok evi birleştiren eyvanlı uzun veya kısa sokak geçitlerine denir.

²⁹⁰ Bazı Kürt köylerinde bu durum, “fitla bükê” vurgusu ile ifade edilmektedir. Fitl, Arapçada kullanılan “eğirmek, bükmek, sarmak, övmek” anlamlarına gelmektedir. Yerel dilde, hayvanlara yem hazırlamak için otların örgü gibi sarmalanıp, uzunca ve kalın bir hale getirme işlemine de “fital” denilmektedir. Bu işlemin yapılacağını belirtmek için “tiniftêl” fiili kullanılır.

Biz de oraya gittik, bir soğan, tuz ve ekmek götürmüştük ve ziyaretin etrafında yedi defa döndükten sonra da o katıkları oraya bıraktık. Bu katıklar da onun sadakası idi, sadakası buymuş yani. Sonra geldik. Çocuğumuz da olmuştu çok şükür.”(G38;K;57).

Bir görüşmede bir adamın hasta olan eşini iyileştirmek için eşinin etrafında yedi defa döndüğü ve fakat kısa bir süre sonra eşinden önce kendisinin hastalanıp öldüğü söylendi. Mahallemiler, çocuklarını severken de sıklıkla “kurban olduğum” anlamında daha önce de belirtilen “eftêl hevîlek”, “abrîm hevîlek” ve “esêr kırbanîk” (kurban olduğum) tabirlerini de kullanmaktadırlar. Çocuk sahibi olmak için yukarıda anlatılanların dışında, farklı uygulamalar da söz konusudur:

“Mazlumca (haksızca) öldürülen birinin mezarının üzerinden kadın atlarsa çocuğu olur derlerdi. Sonrasında şeyhler bunun iyi olmadığını, öyle yapılırsa ölünün acı çekeceğini söylediler ve bunu yasakladılar. İllaki gidilecekse eğer gidersin ve onun mezarının baş kısmına oturur beklersin. Üç defa etraftan döner ve baş kısmına gelip oturursun. Olacak olana çocuk olur değilse olmaz. Allah bilir oğlum, Allah Gafur ve Rahimdir, yeşillendirir de kurutur da... Sultan Şeyhmus, Veysel Karani; çocuğu olmayanlar buralara giderler ve Allah onlara yeşillik verdiğinde gidip orada kurban kesip dağıtırlar... Allah Nasip ederse. Ben ilk çocuğumda bunu yapmıştım.”(G5;K;80).

“ İlk çocuğun (bıkîr) erkek ise onun göbek bağı, çocuğu olmayan birine veriyorsun ve onunla banyo oluyor, çocuğu oluyor. Kadına kırklığın değdiği söylenir ve onun çocuğu olur. Benim verdiğim kişinin olmuştu.” (G13;K;75).

Görüşmelerde “dönmek”(ziyaretin etrafında dolaşmak) dışında “mezar üzerinden atlamak” ve “başkasının ilk doğan (bıkîr) çocuğunun göbek bağı ile banyo yapmak” gibi uygulamalar da sıklıkla belirtilmiştir. Konuyla ilgili olarak Mardin’in Savur ilçesindeki anlatımlarda ise “dilenmek”, “konuşmamak” ve “mezar çevresinden toplanan çakıl taşları” ile “Çarşamba günü banyo yapmak” gibi vurgular ön plana çıkmaktadır:

“Ben bir kadın gördüm. Kendisi Hıristiyan değil gerçi; ama Hıristiyan geçmiş var, “Ziyaret’el-Ayn”(Ziyaret el-Meryem)²⁹¹’e dönük çok ümidi vardı. Çocuktan yana zor duruma düştüğü zaman yalın ayak bir şekilde oraya gider, giderken konuşmadan bulgur dilenir, yedi ev dolaşırdı, dilenerek topladığı bulguru pişirir ve dağıtırdı.”(G40;K;68).

“Yılan derisi üzerinden atlandığında da çocuğu olmayanlara iyi gelir, derler. Başkavak’ta (Ahmedi)²⁹² 40 çocuk mezarı vardır. Her birinden bir taş alınır ve çocuğu olmayanlar onunla (taşların içine konduğu suyla veya suyun taşlara değdirilerek başa dökülmesiyle) yıkanır. Çarşamba günü yıkanmaları gerekir. Döken kişi başka birinin ilk çocuğu (bıkîr) olmalıdır.” (G37;K;42).

“Şeyh Yusuf bölgesinde, kırkında ölen çocukları oraya bırakırlar: Çocuğu olmayan kadın ile kaynanası veya annesi, konuşmadan oraya gider, o ilerler ve türbenin, çocuğun mezarı üzerinden atlar, üzerinden atlarken ben de bir taş alacağım, kırk taş olunca da yine konuşmadan eve gelinir, alandan uzaklaşılır. O

²⁹¹ Bu ziyaret, Mardin’e bağlı Savur ilçesinde bulunmaktadır.

²⁹² Başkavak, Savur’a bağlı bir köydür.

taşlarla banyo yapılır ve Allah'ın izniyle de kadının çocuğu olur. Mezaradan atlama gününün Çarşamba günü olması şarttır, fakat banyoyu istediği zaman alabilir".(G38;K;57).

Çocuk sahibi olabilmek için yapılanların dışında “kırkı çıkmak” veya “kırkı düşmek” gibi doğumdan sonraki süreçle ilgili bir takım halk inançları da vardır. Bölge insanları arasında doğum yapan lohusalı kadınlarla kırk gün boyunca karşılaşılmasına özen gösterilir. Kadınların karşılaşması durumunda kendileri ve bebeklerine zarar geleceğine inanılır. Aynı şekilde doğum yapan bir kadınla yeni evlenen gelinlerin kırk günlük süre içinde karşılaşmamlarına da özen gösterilir. Benzer bir hassasiyet doğan çocuğun herhangi bir cenazenin kırkına karşı korunmasıyla da kendini göstermektedir. Bu yöndeki halk inançlarına dönük çeşitli uygulamalar söz konusudur:

“Gelini damat evine getirdiklerinde de gidip onu karşılarlar; ama kırkında olan kadını engellerlerdi. Kırkı düşmesin diye... Ekmek getirdiğinizde çocuğun yanından geçmeyin yoksa kırkı düşer derlerdi. Et de aynı şekilde: Eğer çocuk gevşek olursa, “Onun yanına et getirdiniz, bu nedenle böyle oldu.” derlerdi. Çözüm için de kesilmiş bir hayvanın boyun kısmı ile çocuğun başı yıkanır ve çocuk iyileşirdi. Doktorumuz buydu... Çocuk doğduğunda onu tuzlardık. Suyun içine bir miktar tuz eklenir ve çocuğa sürülürdü. Sonrasında da banyosu yapılırdı. Göbeğini keserdik, iple bağlardık ve dağlardık (tetbiğ). Göbeği saklamazdık, fakat Sübhanallah, ilk çocuğun (bikir) göbeği ile çocuğu olmayan kadınlar onunla banyo olurdu, çocuğu olsun diye. Bunlar bayanların hikayeleridir (bayanların anlatımlarıdır) oğlum! İtikattır böyle şeyler. Oğlum! Eskiden doktor falan yoktu, Allah Ğafur ve Rahimdi, bu şekilde Rahmetini gösterirdi, itikattır hepsi.” (G13;K;75).

“Eğer biri doğum yapmış, karşıda da biri ölmüş ise yani cenaze var; oradan gelen ekmeği o yeni doğana yediremezsin. Ölenin kırklığı yeni doğana geçiyormuş. O zaman çocuk da büyüyemez ve kadın da bir daha çocuk getiremez. Önemli olan mezarlıktan veya cenaze yerinden direk yeni doğum yapan kişinin evine gelmemektir. Bak mesela; tavuğun altında yumurta varken mezarlıktan direk civcivlerin yanına gidersen tavuk bile civciv yapamaz, o yavrular ölür... İki tane doğum yapan kadın eğer birbirlerinin yanına gelirlerse birbirlerine çengelli iğne takip çıkartırlardı. Kırklıkları bitmemiş ise öyle yaparlar. Çocuk evin içinde bırakılır, dışardan gelen kapıda karşılanır ve eve girmeden önce birbirlerinin iğnelerini değiştirirler, birbirlerine takarlar.” (G37;K;42).

Halk arasında çocuk hastalıklarını iyileştirmeye dönük de çeşitli uygulamalar söz konusudur. Çocuk hastalıklarında “kırkı düşmek” olgusu ile birlikte “nazar” gibi farklı sebeplerden kaynaklanan rahatsızlıklara dönük halk inançları da yaygındır.

“Derler ki: “El makbara sis ırba'ın min nefesve”²⁹³”(Kabristanın dörtte üçü nazardandır). Herkes de değil; ama bazı belirli kişilerde olur. Fakat insanlar hakkında zan etmek hoş bir şey değildir: Olmaz oğlum, Müslümanız, tesbih ederiz, okuruz, salavat getiririz, rabbimizi biliriz; her insan nazar değmez ki. İnsanların günahını almamak lazımdır. Nazar değmesi hasetten kaynaklanıyor. Haset eden

²⁹³ Mahallelerinde “nazar” genellikle “nefes” ifadesiyle belirtilir.

cennete giremez. Peygamberler zamanında da vardı. Felak –Nas sureleri boşuna değiller.” (G13;K;75).

“Hasta olan çocuğu “tâkıt er-Riş”e (Düzova köyü) götürürlerdi.” (G31;K;58).

“Nazar değmesin diye doğumdan sonra süütün geldiği söylenmezmiş. Yılan derisi, soğan ve sarımsak nazarlık bitkisi ile tüttürüldüğünde nazara iyi gelirmiş. Kurşunu nazar için dökerler, balmumunu da kırklığı düşen için yaparlar. İnan ölmüş bitmiş çocuk ayaklanıyor. Balmumunu suyun içinde eritiyorlar; ama ne okuduklarını falan bilmiyorum. Mesela; çocuğu süttten kestiğimiz zaman, çocuğun atletini çobana veriyoruz, çoban da atleti bir yere saklıyor; sabahtan akşama kadar. Çocuğun sızlanmaları falan gidiyor, iyi geliyor çocuğa. Bizim bir niyetimizle oluyor tabi yoksa çoban bir şey demiyor. Bunları ben hep çocuklarıma uyguladım.” (G37;K;42).

“Kesilen kurbanın boğaz-gırtlak kısmını kurutuyorlar, onu asarlar, nazar değmesin diye ve yürüyemeyen çocuğun iyileşmesi için. Oklavanın kalın olan kısmı ile beraber çocuğun kafasına tutarlar ve o gırtlaktan su dökerler; çocuk ayaklansın, boynu dik olsun vb. nedenlerle.”(G38;K;57).

“Yolbaşı’nda (Keferallab) içi boş bir ağaçtan bahsedilir. Oradan geçerek çocuğumuzu verin, diyorlar.” (G9;K;49).

Hristiyanlardaki halk inançlarının ayrı bir çalışma konusu olduğu unutulmadan şu söylenebilir ki anne süütünün gelmesi için “Cudi²⁹⁴ dağına çıkmak/yönelmek” gibi farklı alanlarda da kendini gösteren “konuşmamak” ve “dilenmek” gibi “adanmışlık” ve “yakarış” niteliğindeki uygulamalar, Hristiyan halk inançlarının etkisini göstermektedir. Aşağıdaki görüşmelerde bu pratiklere ilişkin örnekler anlatılmıştır:

“Cudi dağının nerede olduğunu bilmiyorum; ama bir annenin doğan çocuğuna sütü olsun diye şöyle derlerdi: “Huverne liallah u leyk ye cebel Cudi! Fize fik himmiyye tihlik helib li mevlüdi”(Yakarışımız Allah’a ve sana ey Cudi Dağı! Sende himaye varsa evladına süt yaratırsın!) derler ve annenin sütü olurdu...” (G5;K;80).

“Bir kadının sütü kurumuşsa, Cudi dağına çıkar, oklavayla yufka ekme (devkêt) yaparlar. Derler ki: “Tatlağ li cebel Cudi, tı’tını helib li mevludi.”(Cudi dağına gideceğim, evladım için bana süt verecek) der ve onu kim yolda görse ona “devke” verir. Onları dağıtır; sütü olsun diye.(...) Böyle belediyeye kadar gider²⁹⁵ ve ta ki birileri seni karşılayana kadar yürürsün sonra elindekini dağıtmaya çalışırsın... Oğlum! Sanki çocuklarımıza süt içiriyorduk, o sıcakta o rezillikte doğru düzgün süt mü olurdu. Şimdi çok şükür anneler çocuklarının başındalar, bir hastalık olduğunda doktora götürebiliyorlar. Eskiden çocukla sevinemiyorlardı bile.”(G23;K;90).

“Koyunlar grip gibi bir hastalığa yakalanırlar, çokça hapsirirler. Bu durumlarda, biri bir tabak alır ve içinde biraz tuz vardır. Yedi eve gider; ama evlerin dış kapısının kibleye bakıyor olması gerekir ve adam hiç konuşmamalıdır. Gittiği evlerde onun tabağına tuz koyarlar. O tuzu koyunlara yedirirler ve hemencecik iyileşirler... (...) “İtrayyé” hastalığı derlerdi.”(G19;K;70).

“Çocuğu doğduğundan birkaç gün sonra hastalanır ve “rihê”(koku izi) olur. Demek ki anne hamile iken gözü bir yemekte kalmıştır(aşermek). Bu durumda anne çocuğuyla beraber yedi ev hiç konuşmadan, yedi ev dolaşp bir yemekten tad alacak ve çocuk iyileşir ki iyileşti de.” (G40;K;68).

²⁹⁴ Cudi Dağı, Güneydoğu Anadolu’da bulunan Şırnak ili ve Silopi ilçe merkezleri arasında bulunmaktadır. Bu dağın dinler tarihi açısından önemli bir yeri bulunmaktadır.

²⁹⁵ Burada söz konusu olan Cudi dağına gitmek bizzat dağın kendisine yapılan bir yürüyüş değildir. Köyün yerleşim alanından bir dağa yönelerek yapılan bir yürüyüştür ki bu noktada kırsala varmak dağa çıkmak ile eş anlamlı olarak değerlendirilmektedir.

Sütü gelmeyen annenin çocuğu için sütü olması adına Cudi dağına yakarma inanişinin Süryani veya Mezopotamya'nın eski kültüründen kaynaklanma ihtimali yüksektir. Başka bir ifade ile bu inancın Arap kültüründen kaynaklanmadığını söyleyebiliriz. Nitekim Söğütlü köyünde pek çok kişinin sütannesesi ve sütkardeşi vardır ki sütanneliğin Araplarda yaygın olduğu bilinmektedir.

Farklı etnik ve dini unsurların bir arada yaşadığı bölgede kadın, çocuk ve nazar hastalıklarının veya rahatsızlıklarının iyileştirilmesiyle ilgili halk inançları çok hızlı bir şekilde yayılma özelliğini göstermektedir. Halk inançları çerçevesindeki uygulamaların “itikat” gerektirdiğini ve gerçekten işe yarayacağına inananların fayda gördüğü kabul edilmekle birlikte herkesin hastanelere ulaşma imkanı bulduğu günümüzde çoğunlukla bu uygulamalar, “batıl/hurafe” ve “kadın işi” olarak yorumlanmakta, tedavi için hastane ve doktorlar tercih edilmektedir.

Öte yandan belirli merkezlerdeki Şeyh diye bilinen kişilere muska yazdırmak da yaygın bir uygulamadır.

“Bizim torun ikide bir düşerdi. Ağlar ağlar ve düşüp bayılırdı. Biz de onu Şeyh Eydo'ya götürdük. Ona “berbecnê”²⁹⁶ yaptı; kağıttan, Allah'ın isimleri vb. şeyler yazılıdır, bir avuç büyüklüğüdedir. Bunları yazmak falan bir ay sürer. Kafasına baktı, sırtını sıvazladı, okuduğu bir sudan içirdi ve ona “berbecnê”yi verdi. O gündür bugündür çocuk iyileşti.” (G5;K;80).

Muskalar daha çok sinirsel hastalıklara ve cinlere karşı korunma amaçlı olarak çocuk ve kadın başta olmak üzere ilgili rahatsızlıkları taşıyan herkesçe kullanılmaktadır.

Bunların dışında bir takım cerrahi uygulamaları gerektiren rahatsızlıklar da vardır ki genellikle işin ehli olanlar tarafından vücudun belli bir bölgesi kanatılarak veya dağlanarak tedavi edilir. Bunlardan bazıları şöyledir:

“Eğer birinin şişmiş bir yarası varsa, morarmışsa, üzeri “govbel” oldu derler; hayvan olsun insan olsun fark etmez. Tavada tuz ısıtırlar ve bezin içine bırakırlar, ılık olacak; ama ve o şişkinliğin üzerine koyarlardı ve iyileşirdi.” (G19;K;70).

“Yolbaşı'nda (Keferallab'de) “Demmiyye” dedikleri bir hastalık dağlanırdı. Biz ona “şirê” diyoruz. Kızamığa benzer bir hastalık. Bize derlerdi ki bu durumda onun üzerine haram olan (kullanılamayan) bir su dökün, derlerdi. Keferallab'de bir tel ısıtıldığını ve yaranın sağına soluna hafif dokundurularak hastayı ürküttüğünü ve böylece iyileştirdiklerini gördüm... Ebu's-sıfar”(sarılık) dedikleri bir hastalık vardır: Kulağının arkasını hafif çiziktirerek biraz kanatarak iyileştirirlerdi. Bazen de boğmacaya (fatsoké) yakalanırdı. Biri vardı kafamızı hafiften çiziktirirlerdi ve iyileşirdik.” (G5;K;80).

Kan almak (hacamat) ve kızgın demirle vücudun çeşitli yerlerini dağlamak İslam öncesi Arapların tıbbında da önemli bir yer işgal etmektedir (Çağatay, 1982, 147).

²⁹⁶ Bir muska çeşididir.

Geçmişte bu gibi uygulamalar Mahallemiler arasında da yaygındı. Günümüzde daha çok hastaneler tercih edilmektedir.

Halk inançları sadece doğum, anne/çocuk gelişimi ve sağlığıyla ilgili değil, aynı zamanda bazı tabiat olayları karşısında da kendini göstermektedir. Kuraklık karşısında yağmur talep etmek ve güneş-ay tutulmasında başvurulmuş yöntemler de bunlara örnek olarak verilebilir:

“Yağmur duası için ziyaret veya yüksek bir yere çıkılırdı ve çoluk çocuk herkesle beraber, melle eşliğinde gidilir, herkes yemek yapar, dua edilirdi: “Rabbim küçük çocukların ve dilsiz hayvanların hürmetine “tuskına el-ğeyş” (yağmurunu bize tattır/içir)!” duasında bulunulurdu. Yağmuru Allah’tan isterlerdi, Onun kudretiyle yağardı. Fakat bir ara Şeyh Ali bir yağmur dua yapmıştı, biz o zamanlarda mezarlıktaki ziyarete giderdik ve biz daha oradan ayrılmadan bir yağmur yağmıştı. Sırılsıklam olmuşuk; çok çabuk oldu...(…) Suyu taş atma olayını duymadım.”(G6;E;84).

“Camide namaz kılıp dua ederlerdi. Bugün yağmur duası yapılacaktır, diye ilan ederlerdi ve millet camiye dua etmeye giderdi. Bunun dışında bildiğim bir şey yok, duymadım da.”(G15;E;50).

Yağmurun yağması için taş ıslatma veya okuntulu taşları suya atma, oyuncak bebek yaparak yağmur duasına çıkma, kaplumbağa asma ya da kamplumbağayı ters çevirme gibi uygulamalar²⁹⁷ Mahallemiler arasında bilinmemektedir. Geçmişte yağmur duası için çocuklar, yaşlılar ve küçük-büyük baş hayvanlar ile birlikte tüm köy halkı, makbul bir ziyaretin ya da bir mezarın yanına gider ve öyle dua edilirdi. Günümüzde ise yağmur duası daha çok cami içinde imamların rehberliğinde gerçekleştirilmektedir. Yağmur duası dışında ay tutulması sırasında anlatılanlar hâla hafızalarda canlılığını koruyan zamanlara işaret etmektedir:

“Gürültü çıkartılırdı, taşlar birbirine vurulurdu, kap-kacaklarla gürültü çıkarılırdı. “Bele’etu’l-Hût”(Hût, onu yuttu) derlerdi. Hût, balık gibi bir şeydi”(G6;E;84).

“Ay tutulmasında gürültü çıkarırdık, tenekelere vururduk. “Ekelul Hût” (Hût yedi) derlerdi. Allah akıl versin! Halbuki ay, kayalıkların arasına düştüğü için yani dağların arasına geldiği için görünmezdi, bizimkiler de “Hût, onu yedi.” derlerdi. Allah akıl versin!”(G13;K;75).

²⁹⁷ Mardin’in Savur ilçesinde ziyaretin etrafında dönmek ile birlikte çuvala doldurulan taşların suya bırakılması ve yağmurun kesilmesi için taşların tekrar ordan alınması şeklinde uygulamalar söz konusudur. Bununla birlikte “Ğise” denilen oyuncak kız bebeğin oynatılarak yağmur duasına gidildiği de belirtilmektedir. Yağmur duasına çıkılırken yakarış olsun diye kaplumbağanın asıldığını belirtenler de olmuştur. Kaplumbağa asmanın Kürtlerin kuraklığı önlemeye dönük başvurdukları uygulamalardan biri olduğu yönünde fikirler mevcuttur (Montagne, 1950: 56). Yağmur duası sürecinde “oyuncak bebek” oynatma ve özellikle suya “taş” atma uygulamalarının daha çok Türkler’e has olduğu söylenebilir. Geniş bilgi için bkz. (Yeşilmen, 2004, 170–173).

Ay tutulması sırasında bu yapılanlar, kolektif hafızada hâla canlılığını korumaktadır. Ateşli silahlarla, teneke veya bidonlarla gürültü çıkartmak da pek çok bölgede söz konusudur. Ayın tutulma sahnesinde belirtilen şu söz, dikkat çekicidir: “*Beleġetu’l-Hût (Hut-balıġı- ayı yuttu).*” “Hût” görüşmeciler tarafından “balık” anlamında aktarılmıştır. Müzekker bir vurguyla belirtilen ay, güneşin de düşmanı olan, “Hût” tarafından yutulmuş ve çıkarılan gürültü ile kurtarılmaya çalışılmaktadır. Günümüzde terkedilmiş olan bu uygulamanın çöl Araplarının çok eski adetlerinden biri olduğu söylenebilir (Montagne, 1950: 53).

Bölge halkı arasında “güneş tutulması” olduğunda veya “kuyruklu yıldız” görüldüğünde seferberlik ilan edileceğine inanılmaktaydı. Görüşmeci kadınlardan biri geçmişte güneş tutulması olduğu bir sırada eve gidip seferberlik olacak diye ağladığını belirtmiş ve ardından “Ne kadar da safmısz!” ifadesiyle de bu tutumunu eleştirmiştir.

Geçmişe dönük olarak halkın güneşe verdiği değeri göstermesi açısından dikkati çeken bir husus da iri kaya kertenkelesinin öldürülmesidir. Kertenkelenin güneşi alayladığı (it-hêkî) ve ona meydan okuduğu varsayılarak öldürülmesi sevap kabul edilmekte idi. Güneşin kutsanmasını çağrıştıran bir diğer uygulama da şöyledir:

“Çocuklar süt dişlerini yenilediklerinde onlara diyorum ki: ‘Gidin şöyle diyerek dişinizi güneşe doğru atın: ‘Dekkit dekkıt ‘ayn linhar, şeyye’nelki dırs lihmar, ı’tayna dırs min binetkil ızġar’”(Ey Günün-gündüzün- gözü! Sana eşek dişi gönderiyoruz sen de bize küçük kızlarının dişlerinden ver!) derdik. İstanbul’da da torunumun (süt) dişi çıkmıştı, orada güneşi göremiyorsun ki. Ben de ona: ‘Hemen git pencereden uzaġa fırlat’ dedim. Ama o sözleri tekrarlattırmadım...’ (G5;K;80).

Araplarda mevcut olduğu bilinen (Çaġatay, 1982, 139) bu adette, görüşmeden de anlaşıldığı gibi çocuğun düşen süt dişinin güneşe doğru atılmasıyla ve güneşten yeni güzel bir dişin talep edilmesiyle gerçekleştirilmektedir. Bu yapıldığı zaman yeni dişlerin doğru, sağlam çıkacağına ve diş ağrısının yaşanmayacağına inanılmaktadır.

Gök cisimleriyle ilgili olarak Mahallelerimizde, “Leyla ve Mecnun”un iki yıldız olduğuna dair bir inanç da vardır:

“O zaten var oġlum. Derler ki; ‘Leyla ve Mecnun birbirlerini çok severdi ve şeytan aralarına düştü ve onları birbirlerinden ayırdı ve birini şarka diġerini de garba gönderdi.’ Birbirlerini araya araya sonunda buluyorlar. Mecnun ‘Ben, seni arıyordum.’ diyor; Leyla ‘Hayır! Ben seni arıyordum.’ diyor. Gerçekte ise aslında kadın onu arıyormuş. Senede bir sefer o yıldızların birbirine dokunduġu söylenir ve onların dokunduġunu gördüğünde yaptığın her duanın kabul edileceğine inanılır.”(G5;K;80).

“Şöyle derdik: ‘Leyla û Mecnûn tala’ıt fî kınanıyt’el-bîr, Leyla kebbet lil’Halep, Mecnûn tala’ lil’İzmir’. Dahasını bilmiyorum; ama onlara şarkı söyledik. ‘Bu yıldızlar birbirlerini ararlardı, biri sabah diġeri geceleri dolaşırdı...’(G13;K;75).

İki yıldızın buluşmasına yüklenen anlam, bazı görüşmeciler tarafından hâla kabul edilirken bazıları bunu masal olarak değerlendirmektedir. Görüşmelerde birbirini seven bu iki kişinin şeytan tarafından birbirinden uzaklaştırıldıkları ve gökte birbirlerini aradıkları anlatılır. Söylenceye göre bu iki yıldız²⁹⁸ yılda bir defa birbirlerine kavuşurlar ve bu kavuşma sırasında onları gören kimsenin yapacağı her dua da kabul edilir.

Görüldüğü gibi Mahallemilerde ön plana çıkan halk inançlarının önemli bir kısmı, Animizm, Fetişizm ve Putperestlik başta olmak üzere İslam öncesi inanışlardan ve Arap kültüründen izler taşımaktadır. Bununla birlikte bu inanışların ortaya çıkmasında bazı batini inanış ve pratiklerin, Sabilik, Hristiyanlık gibi dinlerin de etkisi söz konusu olmuştur. Bu inanışlar, süreç içinde senkretik bir nitelik kazanmışlardır. Haznevî tarikatı ile başlayan dini bilincin yükselişe geçmesi ile birlikte Mahallemilerde varlık gösteren ve Hristiyanlığın izlerini taşıyan uygulamalar hızlı bir şekilde terk edilirken, ziyaretler etrafındaki pratikler ise nispeten varlığını korumuştur. Bazı hastalıkların tedavisine dönük “itikât” merkezli batini inanç ve pratikler de günümüzde azalarak devam etmektedir. Tüm bunlarla birlikte, halk inançlarının farklı etno-dini gruplar arasında etkileşime aracılık ettiği ve sınırları belirsizleştiğini söylemek de mümkündür.

3.1.5. Halk Takvimi ve Gündelik Yaşam Örüntüleri

“Hacarit is-sayf, şiluve tissêr dirmên”²⁹⁹
(Mahalleme atasözü)

Belli bir olayın başlangıç alınarak zamanın sıralanmasına veya zamanı yıl, ay, hafta ve gün olarak sistemli şekilde ayırma usulüne takvim, denir. Dünya üzerinde genel olarak kabul görmüş, genellikle, ay ya da güneşin hareketlerine dayanan Jülyen, Gregoryen, On İki Hayvanlı, Hicri, Rumi ve Miladi gibi takvimler vardır. Bunların dışında da, yerel denilebilecek, bölgeye uygun pratik ve gözlemlere dayanan iklim, hava

²⁹⁸ Görüşmelerde bu iki yıldızın hangisi olduğu belirtilmemiştir. Bazı kaynaklarda Leyla ve Mecnun adlı kahramanların dua sonucu birer yıldız olarak göğe yükseldiklerini Mecnun’un Çoban yıldızı, Leyla’nın ise Seher yıldızı olduğunu vurgulamaktadır. Fuzûlî’nin “Leylâ ile Mecnûn” mesnevisi Leylâ’yı Zühre yıldızı, Mecnûn’u da Müşteri yıldızı ile bütünleştirmektedir. Leyla ve Mecnun çerçevesinde şekillenen sözlü anlatımların mitolojik bir değerlendirmesi için bkz. (Şenocak, 2010, 20–29).

²⁹⁹ Bu söz “Yaz mevsiminin taşını bir kenara ayırın, ilaç olacaktır.” anlamına gelmektedir.

ve zaman üçlüsünün esas alındığı (Çağatay,1978, 137), resmi olmayan, sözlü geleneğe dayalı, yer yer içinde dinsel, mitoloji, astroloji ve tarımsal unsurlar barındıran takvimler de vardır ki bunlara “halk takvimi” denilmektedir.

Halk takvimleri ya toplumsal yaşamda iz bırakmış bir olayın bellek-taşı olarak alınması ya da mevsimleri belli düzenlilikler üzerinden belirleme ve takip etme sonucunda oluşurlar (Çelik, 2010, 91). Nitekim Mahallemiler de her yıl tekrarlanan iklim ve hava koşullarına bağlı olarak belirlenmiş bir takvim kullanmaktadırlar. Bu takvim yazılı değil, sözlü olarak ifade edilmektedir. Mevsimler, bu takvime göre karşılanmakta, toprağa bağlı işler, hayvanların beslenme ve bakım zamanları bu takvime göre tayin edilmektedir.

Mahallemiler için söz konusu edilen halk takviminde de dört mevsim³⁰⁰ vardır: Rabi’ (İlkbahar), Sayf (yaz), Teşrîn/Tişrîn³⁰¹ (Sonbahar/Güz) ve Şitê (kış). Bu şekliyle dört mevsime ayrılan bir yılın ayları şöyledir: 1-Arbainiyye (Aralık) 2-Arbainiyye (Ocak) 3-Izbat (Şubat) 4-Âzar (Mart) 5-Nisan 6-Ayyar (Mayıs) 7-İhziran (Hiziran/Haziran) 8- Temmuz 9- Tıbbah (Ağustos) 10- Teşrîn el’Evveli (Eylül) 11- Teşrîn el’Vustani (Ekim) 12- Teşrîn el-Ahiri (Kasım).

“... İçinde bulunduğumuz Nisan ayı bitmek üzere, karpuz ekimi yapılır. Birileri bitti falan derken ben de diyorum ki: “Kızım! Bu, Türk takvimine göre bitecek yoksa Arap takvimine göre daha 13 günü var. Türk hesabı maaşlara göre tasarlanmıştır, Arap takvimi ise bağ, bahçe, toprak işleri için tasarlanmıştır” diyorum.(...) Ay hareketine göre de ayları değerlendirdik. Ay, eğer akşamdan sonra çıkarsa o zaman deriz ki 15 gün geçti. 15 böyle devam eder sonra sabah çıkar. Sonra gizlenir. Zaten sadece bir gece gizlenir.”(G13;K;75).

Mahallemiler kendilerine has özellikler taşıyan bu halk takvimine güvenirlir. Görüşmede yer alan “Türk hesabı maaşlara göre tasarlanmıştır, Arap takvimi ise bağ, bahçe, toprak işleri için tasarlanmıştır” ifadelerinin de işaret ettiği gibi toprak işleri ile takvim hesapları birbirine paralel olarak yürümektedir. Başka bir ifade ile takvim hesapları kaçınılmaz olarak mevsimsel işlere bağlı olarak gündelik yaşamın içinde yer almakta ve zihinsel olarak işleri organize etmektedir. Mahallemiler bu takvim üzerinde

³⁰⁰ Genel anlamda halk takvimindeki mevsimlerin miladi takvime göre karşılığı şu şekildedir: Bahar mevsimi, 21 Mart–21 Haziran arasındadır. Yaz mevsimi, 21 Haziran–22 Eylül arasındadır. Sonbahar/Güz mevsimi, 22 Eylül–22 Aralık arasındadır. Kış mevsimi ise 22 Aralık–21 Mart arasındadır. Halk arasında kışın sert geçtiği 21 Aralık–31 Ocak arasındaki 40 güne “Erbain”, 1 Şubat ile 21 Mart arasında da “Hamsin” denilmektedir (Çağatay,1978, 137).

³⁰¹ Unat, Teşrîn ayının, Akad’ların yedinci ayı olduğunu ve bu kelimenin başlamak anlamına gelen Ticshritu’dan geldiğini belirterek Teşrîn kullanımının aynı zamanda Arapçada sonbahar anlamına geldiğini ve çoğulu olan Teşârîn kelimesinin ise sonbaharda hayvanlara yedirilen dut ağacı yapraklarına verilen isim olduğunu vurgulamaktadır (Unat, 2004, 21).

yaptıkları hesabın güvenilirliği ve organize gücü için de “*il-ihseb moyşevviş*” (hesap şaşmaz) tabirini kullanmaktadırlar.

Arbainiyye’nin başlangıcı Aralık ayının 14. gününden Ocak ayının sonuna kadardır. Ocak ayının 14’ünden 21’ ine kadar olan zaman dilimi hafif soğuk olduğu için Arbainiyye’t er-rehve (yumuşak Arbainiyye) ya da Arbainiyye’t el-Evvel olarak isimlendirilir. Aralık’ın 22’sinden Ocak’ın sonuna kadar olan dönem, zemheri soğuktur ve bu sert soğuğa nispetle asıl Arbainiyye, genellikle, bu zaman aralığı için kullanılmaktadır. Bu zaman aralığına Arbainiyye’t es-Sani denilmektedir. Bunun dışında Izbat (Şubat) ayının da çetin geçtiği vurgulanır. Öyle ki Mart ayının ilk haftalarında kendini hissettiren soğuklar da Şubat’tan sayılır. Başka bir ifadeyle, soğuklara bağlı olarak Mart ayının soğuğu da Şubattan kabul edilir ve böylece Mart ayının ilk haftalarındaki soğuk havaya da dikkat edilmesi gerektiği belirtilir.

Aylarla ilgili bir diğer görüşme de şöyledir:

“Arbainiyye’de yağmur yağar, soğuk ve kar olur. Eskiden bu aylarda evlerin damına yükselinceye kadar kar yağardı. Izbat(Şubat), Âzar (Mart) ve Nisan’da hava gök gürültüldür. Darvit el’Ayyar (Mayıs yağmurları) ise ekinler/ürünler(zêd) için iyidir. Şöyle bir söz vardır: “Darvit el’Ayyar tihvi kille şî mîn bâr”(Mayısın sağanak yağışı her türlü solmuşa kucak açar(ak) onları yeşillendirir); iyidir yani. Tıpkı hasta biri nasıl iğne vurulduğunda iyileşiyorsa Darvit el’Ayyar da böyledir. Yani Nisan yağmurundan dolayı ekinler zarar görmüşse³⁰² Darvit el’Ayyar da o olumsuzluğu giderir. İlk Têşrin’de (Eylül) pestil, selik vb. yapılır. Têşrin el’Vustani’de (Ekim) pişirme-kaynatma, pekmez yaparlar. Têşrin el’Ahir’de (Kasım) ise dîrmâla kurban ederler. Tıbbah (Ağustos) ayında kuru üzüm vb. yaparlar. Sonra kış(Arbainiyye) gelir...” (G13;K;75).

Bir önceki görüşmede (G13;K;75) bahsedilen Nisan ayı yaklaşımından da anlaşılıyor ki aylar, 20/21’den başlamak üzere ve bazılarında 13’üne kadar olmak üzere iç içe geçmiş görünmektedir. Nitekim Têşrin el’Ahir olan Kasım ayı, 13 Aralık’a kadar devam etmektedir ve sonrasında tekrar Arbainiyye gelmektedir. Görüşmelerde kış ayı olan Arbainiyye’den Mayıs ayına kadar yapılan mevsimsel işler, şu şekilde ifade edilmiştir:

“Kışın eskiden karlar hemen hemen evlerin damlarına ulaşırdı, bu yüzden hayvanların hepsi ahırda kalırdı... Bazılarımız Hêbin’e³⁰³ giderdi. Aralık’ın başında oraya gidilirdi ve Mart ayına kadar orada kalırdık. Hêbin³⁰⁴’de iken keçilerin beslenmesi zahmetsiz olurdu. Orada doyarlardı; bol bol meşe yaprağı yerlerdi, arpa yer gibi yerlerdi. Geldiğimizde de hayvanları sahipsiz arazilere bırakır ve onları

³⁰² Bazı görüşmelerde “Şubat’ın toprağı Nisan’ın yeşilliğinden daha iyidir” vurgusu yapılmıştır. Bu yaklaşım, ürünlerin elverişli yetiştirme imkanlarına genel bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

³⁰³ Hêbin, Şeyh Muhammed ziyaretinin bulunduğu mevkiyi kapsamaktadır. Burada verimli bağ ve bahçeler bulunmaktadır.

³⁰⁴ Burada söz konusu olan otlatma alanı ziyaretin alanı olan yerler değildir.

uzaktan gözetirdik. Biz de o arada öğle yemeğimizi yerdik. Mart ayı geldiğinde bağları budamaya geldik. “Budama(kesh) ise “Ziyef”i bitirdikten sonradır; Ziyef dediğimiz, üç günü Şubat’tan, dört günü de Mart ayındandır. Bu dörtten (Mart’ın ilk dört günü) sonra da budama işlerine başlarız. Ağaçları, bağları vb.lerini budarız... Orada yaklaşık yirmi kişi olurduk ve taşların üzerinde oturur muhabbet ederdik. Kimisi şarkı söylerdi, kimisi hikaye fıkra anlatırdı. Beni Hilal kıssasını da o arada kitaptan okuyanlar olurdu. Biz Hébin’de iken bayan ve çocuklar ise köyde, evde olurlardı. Bir ihtiyaç olduğunda yerimize başka biri gelirdi ve bir hafta sonra tekrar yerimizi alırdık... Heşişin³⁰⁵ (ot toplama) mevsimi 15 Nisandır. Bu iş için de her taraf kadınlarla dolardı... Nisan-Mayıs’ta her sene koyunların ve keçilerin yünü kırılır.(...) Koyun güderken kullanılan makasa “hevrenk” diyorlar. Bu mevsimde sıcaklık hayvanların üzerine çökmesin, kışa kadar da hazır olsunlar, diye hayvanlar bu aylarda kırılırlardı. Bu işi herkes kendi yapardı. (G18;E;78).

Güz mevsimi için kullanılan Teşrîn ve kış mevsiminin başlangıcı için kullanılan Arbainiyye dışında yukarıda (G13;K;75) bahsedilen ve Ağustos ayına işaret eden “Tıbbah” ismi de dikkat çekicidir. Ağustos ayı, Babil veya Asur da denilebilecek olan Mezopotamya takviminde³⁰⁶ “Abu” ismiyle kullanılırken Süryani/Arami takviminde de “Ob” şeklinde kullanılmaktadır (Günel,1970,54). Mahallemilerin kullandığı takvimde ise Ağustos ayı, pişiren, olgunlaştıran anlamında “Tıbbah” ile ifade edilmektedir. Başka bir ifadeyle, Tıbbah ayı, ismiyle müsemma olup Mahallemilerin takvimini Süryani ve Asur takviminden farklı kılan bir aydır. “İn-namus li’t-Temmuz u’l fi’il li’t-Tıbbah” (Gayret ve emek yani namus, Temmuz ayının; iş ve sonuç yani nam ise Ağustos ayının) sözü bu anlamda açıklayıcı bir nitelik taşımaktadır. Bu sözde kast edilen şudur: Esas hüner, aslında, görünmeyen yüzüyle Temmuz ayına has iken bu hünerin ünü görünen yüzüyle Ağustos ayından bilinmekte ve meyvelerin olgunlaşması da Ağustos ayına nispet edilmektedir. Meyveler Ağustos ayında olgunlaşmaya başladıkları için de bu aya “Tıbbah” denilmiştir. Meyvelerin olgunlaştığı, kavunların kıvamını bulduğu, kuru üzümün yapıldığı ay bu aydır.

İşler, yılın aylarına göre tayin edilir. Başka bir ifade ile yıllık çalışma programı halk takvimine göre takip edilir. Daha önce belirtilen “*Türk hesabı maaşlara göre tasarlanmıştır, Arap takvimi ise bağ, bahçe, toprak işleri için tasarlanmıştır*” (G13;K;75) ifadeleri de bu duruma işaret etmektedir. Aşağıdaki görüşmeler Nisan ayı ve devamında yapılan işleri örnekler mahiyettedir:

“Nisan ayında karpuz, kavun, teruzi (acur) ekilir. Ekili olan yere “filhên”(bostan) denir. Eskiden gübreyi her sene götürürdük, “filhen” olan tarlaya götürürdük. Ne zaman ki tarlaya bir işimiz düşse kendimizle beraber bir yük de götürürdük. Tarlayı süreceğimiz zamanda da gübreyi de serperdik. İlk önce gübreyi-

³⁰⁵ Heşiş, hayvanların beslenmesi için depolanmak üzere otlardan hazırlanan yeme verilen isimdir.

³⁰⁶ Nisan hilalinin görülmesiyle başlayan Mezopotamya takviminde aylar şöyledir: Nisanu, Ayaru, Simanu, Duzu, Abu, Ululu, Taşritu, Arahşamna, Kislimu, Tebetu, Şabatu, Adaru (Akgür, 2010, 489).

tezeği- serperdik, sonra da buğdayı serperdik, en sonunda da hayvanlarla tarlayı sürerdik. Ekim ayında bu ekme işi olurdu. Tarla için üç mevsim söz konusudur; bir sene buğday, bir sene arpa (ışğır) ve bir sene de mercimek. Bunların dışında da burçak (kişên) da ekilirdi. O da bezelyeye benziyor. Burçak'ı suda bekletip ineklere yedirirdik, çünkü o bolca süt yapar... Buğdaydan sonra tarlayı arpayla veya mercimekle ekerdik.(...) Aynı yıl değil; ama diğer sene, yine Ekim ayında, arpa ya da mercimek ekilirdi..." (G18;E;78).

"Temmuzda hasat işi olurdu. Orak (Megzun) ile buğdayı hasat ederdik. Her tarafımız ve her parmağımız yara izi taşırdı. Şimdi eldivenler çıkmış istediğin kadar hasat edebilirsin. Eskiden hava karardığı halde bile hasat ile uğraşırdık. Yılan akrep falan dinlemezdik hatta aklımıza bile gelmezdi. Ayaklarımız taş kesilirdi, sertleşirdi. Çok yorulurduk, sadece biz değil herkesin işi zordu, yorucuydu. Eksiklik görmedik; ama yorucuydu. Yorgunluğun hepsi yaz mevsimindeydi... Hasat ettiğimiz buğdayı "şahır"³⁰⁷ ile taşırdık. Şahır'ın her bir yönüne dörder yük yüklerdik, toplam sekiz yük; bir yük, taşıyabileceğin kadardır yani. Sonra merkep (debbê) getirilir ve yüklenilir. Tarladan direk harman yerine (Baydar'a) götürülür. Buğdayı da arpayı da, mercimeği de ne varsa hepsini harman yerine götürürdük ve hepsini ayrı bir şekilde orada dizerdik, yığardık. Sonra büyük baş hayvanları (bakor) ağzı kapalı bir şekilde oraya götürürdük ki onları yemesinler. Sapla tanelerini ayırma işlemini (gêrî) yaparız (ingêrî). Sonra da dirgen/çatal(kasaliyye) ile buğdayla samanı birbirinden ayıklardık (inderriyu). Sonra da buğdayı (zed:hububat) eve taşırdık. Bu nakil işi bittiğinde sıra samana gelir, onu da eve taşırdık... (...)Saman ortaya çıktığinde test etmek amacıyla avucumuzun içine alır yumruk halinde üzerinden silerdik, eğer takılı bir şeyler durmaz ve elimizde dümdüz toz gibi olursa bu iş tamamdır derdik... Bu işlemi iki gün sürdürürdük, iki günde bir yığın (derehe) ortaya çıkardı; bir yığın (derehe) 15 ölçektir... Buğdayı önce eve getirirdik ve "ikvâra"³⁰⁸lara bırakırdık, depolardık. İkvâra, ambar gibidir. "İkvâra" yapardık ve doldururduk, yaklaşık 30 ölçek alırdı, yani 60 teneke. Her "ikvâra"yı doldururduk ve yavaş yavaş tüketirdik. Eskiden çamurdan yapardık ve ağzını ızgaralı bir şekilde kapatırdık bazen tümünden kapatırdık; ama alt tarafta bir göz bırakırdık... Buğdayı serinlikte, sabah erkenden, getirip depolamak gerekiyor ki sıcaklığı yiyip bozulmasın... "İkvâra"nın yeri serin ise ve buğdayı serinlikte getirip bıraktıysan, isterse on yıl beklesin, buğday gene de bozulmaz. Eğer sıcaklığı yerse buğday bitlenir(kamel-kamlê)... Sonradan ikvâra yerine büyük mavi variller kullanılmaya başlandı." (G18;E;78).

Her zaman diliminin ya da her ayın kendine has özelliği ve buna bağlı olarak da isimleri söz konusudur. Görüşmelerde yer alan "Ziyef" vurgusu buna örnektir; "Budama(kesh) ise "Ziyef"i bitirdikten sonradır; Ziyef dediğimiz, üç günü Şubat'tan, dört günü de Mart ayındandır." Burada da görüldüğü gibi her mevsimin/ayın kendine has işleri söz konusudur. Bu durum, hem toprak işleri hem küçük-büyük baş hayvanların bakımı için de söz konusudur. Mevsimlere bağlı yukarıda anlatılan işleri bir tabloyla özetlemek mümkündür:

³⁰⁷ "Şahır", hasat edilen ekinleri bineklerin üstüne yükleyip harman yerine taşımaya yarayan iki taraflı merdiven biçimli tahta araca verilen isimdir.

³⁰⁸ İkvâra, tahılların saklanması ve depolanması için özel yapılmış zahire mekanına verilen isimdir. Osmanlıcada bu kelime "kiler", "bal peteği" anlamında "küvar", "kivar" ya da "kevar" olarak kullanılmaktadır.

Tablo 3³⁰⁹: Mahallemi Halk Takvimi ve Mevsimlik İşler

MEVSİMLER	MAHALLEMİ HALK TAKVİMİ	MİLADİ TAKVİM	MEVSİMSEL FAALİYETLER
KİŞ	ARBAİNİYYE'T EL-EVVEL	ARALIK (14-21 Aralık)	Dinlenme/ Oyun/Kıssa anlatımları/ İp eğirme/ Kışa uygun hayvanların bakımı
	ARBAİNİYYE'T ES-SANİ	OCAK (22 Aralık-31 Ocak)	
	IZBAT	ŞUBAT	
İLKBAHAR	AZAR	MART	Bağ budama (kesh)
	NİSEN	NİSAN	Acur, Kavun-Karpuz ekme/ Haşış (ot toplama)/ Yün kırpma
	AYYAR	MAYIS	
YAZ	İHZİRAN	HAZİRAN	Mercimek hasadı
	TEMMUZ	TEMMUZ	Buğday hasadı
	TIBBAH	AĞUSTOS	Meyvelerin olgunlaşması ve gerekli işlemler; kuru üzüm
SONBAHAR	TEŞRİN EL-EVVEL	EYLÜL	Kışa hazırlık/ Pestil vb./ Selik (Buğday haşlama)
	TEŞRİN EL-VUSTANİ	EKİM	Buğday Ekin zamanı
	TEŞRİN ES-SANİ	KASIM	Kışlık et hazırlama (Dîrmâla)

“Eskiden hasadımızın hepsi el ile idi ve akşamüzeri eve dönerdik. Eskiden yorucuydu, işler nakil usulü idi, insan ve hayvan gücü ile nakil yapılırdı. Su yoktu, suyu çok kıt kullanırdık. Hasat bittikten birkaç zaman sonra, sıcaklık gittikten sonra tarlalar sürülmeye başlanırdı. (...)Tarlayı sürdükleri sabanın³¹⁰ tamamı “hatap”tandır; Ön tarafta “mavsalê”(karasabanın uç tahtası) vardır, o “ğarap”³¹¹tandır hafiftir, hayvanları acıtmazın diye, yük olmasın diye... Buğday, arpa ve ne varsa hepsi için hazırlık yapılır, toprak sürülür. Allah bunları yeşillendirdikten sonra da hasat başlar. Kışın da kıştır zaten, kar ve yağmurla geçer. Ürünlerle içeriği doldururlar. Pekmez, pestil, kuru üzüm ve her şeyden. Zed;

³⁰⁹ Tablonun hazırlanmasında şu adresten de yararlanılmıştır: (<http://mahallemi.com/mahallemi-haber-mardin-haber/327-mardin-yoresi-takvimi.html>) (12.01.2016).

³¹⁰ Görüşmede “saban”ın bölümleri şu şekilde belirtilmiştir: “Nîr”, “sikkê(pulluk), “seyf”(sap kısmı) ve “birk”. Bunların arasındaki birbirlerine değmesinler diye yapılan odun parçasına da “seğleb” diyoruz.” Görüldüğü gibi sabanın her bir kısmı için ayrı ayrı isimler kullanılmaktadır.

³¹¹ “Hatap” odun anlamına gelen Arapça bir kelimedir. Mahallemilerde bu kelime, genel biçimde “odun” anlamında kullanıldığı gibi aynı zamanda meşe odununa işaret etmektedir. Bu durum muhtemelen kullanılan odun hammaddesinin meşe ağacı olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun dışında bir de “ğarab” kelimesi kullanılmaktadır ki bu, ahşap anlamında kullanıldığı gibi daha çok “kavak” ağacından elde edilen hafif malzemeye işaret etmektedir.

buğday, arpa, kırmızı darı ve Allah ne yarattıysa. Bir de odun hazırlarlar. Yemek, uyumak ve ısınmak ile geçer. Sonra kış ve kar gelir. Belki muhabbet etmek için komşuya gidilir değilse herkes yerindedir. İki ay Arbainiyye öyledir. Nisan da havalar ısınmaya başlar. Sonra tarlalar sürülmeye başlanır, ortalık yeşillenir, gidip yeşilliği, otları toplarız ve heşiş yaparız. Sıcaklık git gide artar, sonra da hasada başlarız. O dönemde yaşayan cennettedir oğlum. Herkesin sıhhati yerindeydi, işler güzeldi...” (G18;E;78).

Yapılan görüşmelerin genelinde mevsimlik işlerin bir çeşit imece yöntemi ile yani kendine has işbölümüyle gerçekleştirildiği vurgulanmaktadır. Öyle ki bu işbölümünün gerektirdiği birliktelik ve yardımlaşma duygusu çoğu kez bir çeşit hasretle belirtilmiş ve iyi zamanlar olarak yad edilmiştir. Mevsimlik işler yapılırken aile fertleri arasında boş duran olmazdı. Evde yemeklerle veya mutfak işleriyle ilgilenen, kontrol eden “kebâniyye” (aşçı, evi evirip çeviren kontrol eden; kaynana) denilen bir kadın olurdu. Bu rol, daha çok evin en büyüğü olan kadın (kaynana) tarafından gerçekleştirilirdi. Çocuklu olduğu için bağa bahçeye gidemeyen bir kadın varsa eğer o da bazen bu görevi üstlenebilirdi. Diğerleri de bağ veya tarla işlerine beraber gider ve bir an önce işler halledilirdi. Yardımlaşmada, özellikle tarla işlerinde, çoğu kez yakın aileler (ehl) bir araya toplanır ve sırayla, aile aile, ilgili tüm ailelerin işleri birlikte halledilirdi. Bu dayanışma ve birlikteliğin günümüzde bir hayli zayıfladığı görülmektedir.

“Eskiden derlerdi ki: “Hacarit is-sayf, şiluve tissêr dirmên.” (Yazın taşını bir kenara ayırın, ilaç olacaktır). Çünkü kışın insan hiçbir şey toplayamayacaktır; her şey ıslanıp karın altında kalacaktır. İnsan yazın ne kadar toplayıp eve koyarsa o kadar işleri kolaylaşır. Şimdiki zaman hem güzeldir, hem de zordur. Hem güzeldir, hem de gam çoktur. Ne ceset rahat edebiliyor ne de kalp rahat edebiliyor...” (G5;K;80).

“Geçmişte yiyecekler, ayran, lebeniyye, kuru üzüm ve ekmek olurdu. Bazen kendilerine bulgur yaparlardı. Bayramdan bayrama et yerlerdi. Üç dört aile bir “dirmâla” yaparlardı ve ete kolay kolay kıyılmazdı. Yani diyeceğim odur ki o kadar yorgunluk vardı; ama doğru düzgün yemek ve bakımları yoktu. Cumadan cumaya biraz et pişirilirdi ve herkese lokma lokma paylaştırılırdı. Buna rağmen milletin gücü yerindeydi... Kışın ise bol bol çorba tüketilirdi. Sabah erkenden ateşin üzerine konur ve tüketilirdi. Eskiden o kadar süt vardı; ama kimse peynir falan yapmazdı³¹². Şimdi ise tüm sütünü³¹³ peynir yapmaya kalkarsın, zaman değişti artık. Fakat sıhhat eskiden daha iyiydi...” (G19;K;70).

³¹² Goeje (1978, 484–486), genel itibarıyla Arapların peynir yapmadıklarını ve hatta peynir yapmayı bilmediklerini vurgulamaktadır. Bununla birlikte etin sıkça değil genellikle ya şenlik ve bayramlarda ya da misafir ağırlanacağı zamanlarda tüketildiğini ifade etmektedir. Arapların günlük yemeklerinin sade olduğunu vurgulayan Geoje, eskiden günlük yemeğin kavrulmuş ve ezilmiş hububat ve bunlara ilave edilen su veya süt ile hazırlanan bir karışımdan ibaret olduğuna değinmektedir. Geoje, bu sadeliğin sonraki zamanlara yansıyan halini ise şöyle ifade etmektedir: “Bugün ise bulgur, yani dövülmüş ve buharda pişirilmiş buğday ve mısır olup, misafirler şerefine üzerine iç yağı, tere yağı haşlanır yahut yoğurt dökülür ve ortasına pısmış et konulur”. Geoje’nin çöl Arapları için belirttiği bu özellikler, geçmişe dönük Mahallemlerde de söz konusu olan özelliklerdir.

³¹³ Süt, özellikle Midyat’tan gelen Hristiyanlara satmak için tereyağı yapılarak değerlendirilirdi.

Görüşmelerde geçmiş zamanlardaki maişetin yorgunluk üzerine idame ettiği, buna rağmen yaşamın bereketli, gamsız olduğu dile getirilirken günümüzde yaşamın paraya endeksli olduğu, toprağa ilginin azaldığı ve çoğu arazinin bakımsız (bıyyar) kaldığı vurgulanmıştır:

“Şimdi araziler “bıyyar”(bakımsız,sahipsiz, çorak) kaldı yani imar edilmiyor, bakımsız, sürülüyor, yazık oluyor. Eskiden bu köyde on binden fazla küçükbaş hayvan vardı: koyun, keçi, oğlak. Belki binden fazla büyük baş hayvan vardı. Öküzlerle çift sürüyorduk. Bereketi daha fazlaydı. Gelen ekinler daha dolgun, daha bereketli, daha tatlı olurdu. Yirmi koyunu olana yoksul özüyle bakılırdı. Eskiden köyün yaşamı çok iyiydi oğlum kimse kimseye muhtaç değildi ve bereket boldu. Ama maalesef ne koyun kaldı, ne keçi kaldı ne öküz kaldı. Sadece beş-altı evde bir iki inek kaldı. Yani bizim bu elli haneli mahallede toplam belki beş-on tane inek vardır başka da yoktur...” (G14;E;77).

“Eski zamanlar güzeldi. Eskiden çok iyiydi oğlum. Şimdiki dönemden daha pis bir dönem gelmedi. Tüm araziler bakımsız (bıyyar) kaldı, kimse dört saatliğine bile toprağına bakmıyor artık. Eski yaşlılar da vefat edip ayrıldılar.” Bununla birlikte *“eskiden bir yılımız mercimek ve buğday kazanacağız diye geçerdi, şimdi ise bir çuval alıyorsun her birinden sana yetebiliyor, zaman nasıl olsun da eskisi gibi olsun? Şimdi ki zaman daha kolay ve daha güzeldir.”* yaklaşımıyla gıda ve giyecek bakımından günümüzde çeşitliliğin ve rahatlığın daha fazla olduğu da ifade edilmiştir. *“Eskiden yorgunluk çoktu. Fakat insanın içi, kalbi rahattı. Şimdi tam tersi oldu; vücut yorulmuyor; ama kafa rahat değil. Şimdiki kadınlar soba yakmasını bilmezler. Bizim dönem nesil son dönem. Bizden sonrası bozulup gitti.”* Bu görüşmede de görüldüğü gibi geçmiş ve şimdiki zaman değerlendirmelerinde genellikle her dönem kendi içinde hem olumlu hem de olumsuz yönleriyle ifade edilmektedir.

Geçmişte sosyal yaşam toprağı ve hayvancılığı bağılı işlere göre şekillenmekte idi. 1910’lu yıllarda az da olsa başlayan ve 1960’lı yıllardan itibaren de hızlanarak devam eden iş gücünün farklı şehirlere taşınması sonucunda toprak, yavaş yavaş cazibesini kaybetmiştir. Süreç içinde kendini hissettiren nüfus hareketliliğı ve bunu tetikleyen modernleşme süreci de sosyal yaşamı değiştirmiş ve toprağı endeksli birliktelikler de yavaş yavaş çözülmeye başlamıştır. Kuşkusuz modern tarım araçlarının kullanılmaya başlanması ve nüfusun artış göstermesi de bunda etkili olmuştur. Nüfus bakımından genç nüfus, İzmir, Mersin, Adana gibi büyük şehirlere giderken nüfusun büyük bir kesimi de Lübnan’a (Beyrut’a) gitmekte idi. Lübnan, hem ekonomik ve şehir konforu bakımından hem Mahallemlerin konuştukları dil bakımından cazibeli bir yerdi. Öyle ki çalışmak için Lübnan’a gitmeyen hemen hemen kalmamıştı. Miras ve geçim

sıkıntısı gibi sebeplerle toprak ve hayvancılık dışında başka işler yapmak zorunda kalanlar, çareyi Lübnan'a³¹⁴ ve Türkiye'nin diğer şehirlerine gitmekte arıyorlardı.

3.2. Değişim Sürecinde Kimliğin İnşası

3.2.1. Nüfus Hareketliliği ve Lübnan/Beyrut

Hayvancılık ve özellikle de toprağa endeksli yaşam koşulları sosyal yaşamı organize eden bir yapıya sahip olup aynı zamanda ehl arasında yardımlaşmayı ve dayanışmayı gerektirmektedir. Özellikle toprağa bağlı işlerin belli zamanlarda yapılması gerekliliği, işlerin yoğun olduğu düşünüldüğünde, yardımlaşmayı ve dayanışmayı da kaçınılmaz kılmaktaydı. Tüm akraba çevresi bir araya gelir ve yapılması gereken işleri belli bir sırasıyla hep birlikte, yardımlaşarak zamanında bitirmeye çalışırlardı. Bu durum, toprağın veya köy/bölge koşullarının yetersiz kalmaya başlayıp bu koşulların tek alternatif olmaktan çıkmaya başladığı son zamanlara kadar böyle devam etti.

Ekonomik gerekçeler nedeniyle koşulların yetersiz kalması, 1960'lı yıllardan itibaren kendini hissettiren ve 1980'li yıllardan sonra da hızlanarak devam eden iç-dış nüfus hareketliliğini de beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede Mahallemlerde kendini hissettiren nüfus hareketliliği 60'lı yıllarda Lübnan (Beyrut)'da yoğunluk kazanırken bu yöneliş, 80'li yıllardan itibaren daha çok İstanbul, Adana, Mersin, İzmir ve İskenderun gibi şehirler olmak üzere, yerini ülke içi hareketliliğe bırakmıştır. 75'li yıllarda başlayan ve 80'li yıllarda da devam eden Lübnan'daki iç savaş, bahsedilen yönelişte etkili olduğu gibi sonraki kuşağın Türkiye ile adaptasyon kurmada daha başarılı olması da bu yönelişte etkili olmuştur.

Nüfus hareketliliği, dayanışma koşullarını ve alanlarını başka mecralara taşıırken var olan konumlanma biçimlerini de dönüştürdü. Bu hareketlilik ile birlikte önceden var olan yapısal durum, sürece bağlı olarak, diyalektik biçimde, sorgulanmaya ve yeniden üretilmesine sebep olmuştur. Bu sorgulamada toprağa olan ilgi azalırken farklı alanlarda çalışarak nakit para kazancıyla ekonomik yapıyı düzenleme ön plana çıktı. Bu durumun eğitim, sanayi ve şehirleşme hamleleriyle tüm Türkiye'de (ve hatta dünyada) kendini hissettiren modernleşme olgusunun yansıma biçimlerinden biri olduğu söylenebilir. Bu noktada Mahallemlerin modernleşme serüveninin ilk ve en

³¹⁴ Lübnan dışında Arabistan gibi bazı Arap ülkelerine ve Hollanda, İsveç, Almanya gibi Avrupa ülkelerine gidenler de bulunmaktadır. Buna rağmen şu söylenebilir ki nüfus hareketliliği bakımından Lübnan, Mahallemler için merkezi bir öneme sahiptir.

büyük ifadesi olarak Beyrut ön plandadır. Öyle ki ticari bir merkez olan Beyrut, “Ortadoğu’nun Parisi” olarak ün kazanmış ve görüşmelere de yansıdığı gibi Mahallemiler için cazibeli bir yer olmuştur:

“Medeniyet konusunda bizim köy diğerlerinden daha farklıdır. Medeniyet görmüş insanlarız. Bu konuda diğerlerinden bi hayli farkımız var: Oturup kalkması, misafirperverliği ve hemen hemen her konuda. Dışarıdakiler de bunu söylüyorlar, sadece biz kendimiz söylemiyoruz, onların da itirafıdır bu. Bizim beldenin çoğunluğu Lübnan’ı görmüş geçirmiştir. Bundan esinlenerek de bunu söylerler. Güngörmüşlüğümüz vardır. Bunu Kürtler de Araplar da itiraf ederler. Midyat’taki insan da Mardin’deki insan da bunu söyler.” (G17;E;45).

“Biz, Beyrut’a gittiğimiz zamanlarda oralarda medeniyet vardı. Gerçekten de öyleydi. Anlayış desen öyle, yaşam standartları öyle; elektrik desen vardı, buzdolabı desen vardı. Biz buralarda elektriği falan görmüyorduk ki. Çok iyi hatırlıyorum. Ben 12 yaşında iken çobanlık yaparken rahmetli yengemin çocuğu Nuri amca karşıma çıktı. Baktım ki Beyrut’a gidiyorlar. “Beni götürmez misin?” dedim. “Olur” dediler... Anne baba ne yapsın, çocuk bir kere gitmiş işte. Tamam, buradaki koşullara göre gerçekten orada medeniyet vardı, fakat oraya giden bizler için her şey rezillikti...” (G15;E;50).

Görüşmelerden de anlaşıldığı gibi Lübnan’ın Mahallemiler üzerindeki modernleştirici etkisi birçok görüşmede “medeniyet” vurgusuyla ifade edilmektedir. Birinci görüşmeden (G17;E;45) yansıdığı gibi “medeni” olma durumu zaten kendilerinde söz konusu edilebilen bir durum iken Lübnan da bu durumu pekiştiren bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

İkinci görüşmede (G15;E;50) Beyrut’a gitmenin sıradan bir hal aldığı, fakat oraya gidenlerin de bir takım sıkıntılarla karşılaştıkları dile getirilmektedir. Bu sıkıntılar orada tutunabilmek için gerekli dayanışmayı da beraberinde getirmekteydi. Köy ortamındaki geniş aile birlikteliği, mevsimsel toprak işlerine endeksli iken burada ise hayat modern çalışma mesailerine endeksliydi. Akrabalık konumlanması itibariyle de Beyrut’taki yaşam, köy ortamına kıyasla biraz daha belirsiz bir dayanışma durumu yansıtıyordu. Lübnan’a gidenler, daha önce de ifade edildiği gibi ekonomik kaygılarla bu yolu tercih etmekte idiler. Özellikle bir şekilde ekonomik yönden sıkıntı çekenler, ilk çözüm olarak çareyi oraya gitmekte görüyorlardı:

“Biz aslında varlıklı bir aile idik. Taş işi yapardık. Bir amcazademiz vardı ve kafasına ne estiyse “kamyon alacağız” diye tutturdu. O zamanlarda Midyat’ta tek bir kamyon vardı, Mardin’de iki kamyon vardı. Babam ve amcalarım gidip DESOTO aldılar, kullanılmış, ikinci el aldılar. Şoförümüz yoktu. Dağlarda onunla taş yüklüyorlardı ve arıza üstüne arıza yapıyordu... Velhasıl olmadı, borç üstüne borç birikti. Sonra kalkıp Beyrut’a gittik. Beyrut fakir kimsenin annesi gibiydi, gerçekten de öyleydi (ümmü’l-fakir). Biz aslında belediye (Söğütlü beldesindeki) seçimlerini kaybedince yolumuzu dışarıda aramaya başladık... Uzun bir hikaye bu. (...) Bizden önce gidenler de vardı, o zamanlarda kaçak yollarla gidilirdi.”(G11;E;63).

“Dedemlerde çok arazi vardı, tarla vardı. Dedelerimiz çok zengindi. Bu arada inşaat-imarât işi de yapıyorlardı, işler bozuk gittiğinde, herhangi bir şey olduğunda araziye satıp işlerine devam ediyorlardı. Derken eldeki zenginlik kayıp gitti. Bizim de yolumuz Lübnan’a düştü.” (G7;E;56).

Görüşmelerde de belirtildiği gibi özellikle ekonomik sıkıntı sebebiyle Beyrut, çözüm yuvası olarak değerlendirilmektedir. Öyle ki bu rol sebebiyle Beyrut, “Ümmü’l Fakir” (fakirin annesi) ününe yükselmiştir. Kaçak yollarla gidilen Beyrut’a kadınlar da çalışmak için gidiyorlardı. Kadınların da çalışmaya gitmesi muteber bazı imamlar ve “sufiler” tarafından eleştiri konusu olmuş, fakat buna rağmen bu çağrı pek rağbet görmemişti. Bununla ilgili örnek görüşmeler şöyledir:

“...Kadınlar da orda çalışırdı. Hemen hemen erkeğin iki katı kadar bile çalışılırdı. Kadının çalışması ayıptan sayılmazdı. Kadının çalışmaması tembelliğe yorumlanırdı ve hemen hemen herkes çalışırdı, çalışmayanı yoktu. Şimdi ise yok efendim kadının çalışması haramdır deniliyor; ama... Oralar bize iyi gelirdi. Bütün ehil oralarda beraberdik ve kendimizi gurbette saymıyorduk.” (G3;E;78).

“Kadınların çalışmasına karşı çıkılmazdı. Zamanında Haznevî Şeyhlerinden birileri oralara gidenleri bu konuda uyardı: “Kadınlarınızı çalıştırmayın.” diye. Çalıştıranlar da hiç bereket ve rahatlık yüzü görmediler zaten.” (G32;E;65).

“Beyrut’ta iken hanım, bir evde çalışırdı; ama çalıştığı evin hanımı da başka bir işte çalışmaya giderdi. Beyrut böyleydi; orda herkes çalışırdı. Köylülerin genel düşüncesi, çocuğumu biran önce evlendireyim ki gelip de Beyrut’ta çalışsın, bu düşünce hakimdi yani... Beyrut’ta on iki-on üç yaşından büyük kim varsa herkes çalışırdı.” (G11;E;63).

“Beyrut’a 74’te gittim. Oranın kokusu alınınca millet oralara gitmeye başladı. Oğlu evlilik yaşına gelen kişi, oğlan kızı görmediği halde, oğluna kızı alıp götürürdü. Kızı gelip alırlardı. İnsan güzel gördüğü yerde kalmak ister...” (G8;E;72).

Beyrut, modern imkanları ve kazandırdığı sıcak parayla cazibeli bir yer haline gelmiş ve süreç içinde oraya gidip çalışmak, köyde kalmaktan daha kârlı bulunmuş, hatta çalışmamak ayıplanır olmuştu. Bu algı, oradan gelip Türkiye koşullarına kendini alıştıranlar tarafından sonradan tersi yönde değerlendirilmiştir.

Görüşmelerde birçok kişi çalışmak için gittiği Lübnan koşullarının aslında pekiyi olmadığını vurgulamakla beraber bu durum, “çaresizlik” veya “herkes öyle yapıyordu” şeklinde değerlendirilmiştir. Öyle ki bazı görüşmelerde Lübnan dönüşünde Türkiye topraklarının öpüldüğü bile ifade edilmiştir. Lübnan’a gidiş her ne kadar cazip görülmüş olsa da orda karşılaşılan zorluklar tahammül gerektiren bir yaşamı da içeriyordu. Bu yönüyle de Türkiye sevgisi ve vatanın değeri her fırsatta dile getirilmiştir. Başka bir ifadeyle, Lübnan tecrübesi üzerinden vatanın kıymetini bilmek “milliyet” duygularını da beslemiş oluyordu.

Konuşulan dil, katlanılması zor şartlarına rağmen Lübnan’ın tercih edilmesinde etkili olmuştur:

“Bilmiyorlardı. Ne Türkçe konuşmasını biliyorlardı, ne yazmasını biliyorlardı. Tek kelimeyle söylersek bilmiyorlardı. Yani İstanbul’a gitmek kolaydı; ama çok zordu. Bu Mhallemi köylerin hepsi, hepimiz Beyrut’ta idik...” (G11;E;63).

“Yok, başka yere gitmedik Allah’a şükür. Ama Beyrut’ta üç yıl kaldım. 1959’larda ordaydım... (...) Beyrut’a kaçak olarak gittik. Buralarda iş yoktu ve millet oralara gidiyordu. Bugün olduğu gibi Türkiye içinde iş yoktu ve biz de oralara gitmeye mecbur kaldık. Hepimiz oralardaydık. Beyrut bizim için çok kolaydı ve oraya gidip çalışmayan küçümsenirdi. Türkiye’de çalışmaya ise ayaklarımız alışmamıştı ve orda olduğu gibi iş yoktu. Beyrut’u gurbetten saymıyorduk, herkes ordaydı zaten, daha kolay daha güzel geliyordu bize...” (G3;E;78).

“... Beyrut’a gittiğin zaman Türkçenin önemi kalmıyor, mesela yani. Türkçe o zamanlarda bizim için zordu. Beyrut’a gidenler de bu nedenle gittiler. Lisanımız, konuştuğumuz dil(Arapça), Lübnan’da konuşulan dile yakındı. Türkçe o zamanlarda bizim için zordu: Mesela, askerlik için birini almak için geldiklerinde Köyde Türkçe konuşacak birilerini zar zor bulurlardı. Yoktu ki...” (G16;E;52).

Mahallemlerin konuştuğu dil, Lübnan’da karşılık görüyor ve iletişim konusunda kolaylıklar sağlıyordu. O günün koşullarında Türkçenin öğrenilmesi zordu. Bu nedenle çalışmak için tek alternatif güzergah, genelde Arap ülkeleri özellikle de Lübnan görülüyordu. Bunun temel sebeplerinden biri, 1980’li yıllara kadar, Güneydoğu Anadolu bölgesindeki eğitim şartlarının yetersiz olmasıydı ki bu da Türkçe öğrenimini geciktirmişti. Bununla birlikte şu da söylenmelidir ki o yıllarda okumak, ekonomik yönden cazip bir iş olarak da algılanmazdı.

Lübnan savaşı, orada söz konusu olabilecek istikrarlı yaşam koşullarını oluşturmayı engellemişti. Bu durum, özellikle 80’li yıllarda Türkiye’ye dönüş yapmak zorunda olan aileler için geçerlidir. Bununla birlikte Lübnan’da tutunabilen ve orada kalıcı bir yaşam sürdüren nüfusun da az olmadığı söylenebilir.

Beyrut’a gidenler, daha önceden oraya gitmiş olanlardan yardım alarak sürece bağlı bir dayanışmanın içine giriyorlardı. Organize olmayan bu dayanışma biçimi yakın akraba çevresi başta olmak üzere hemen hemen tüm Mahallemleri kapsıyordu. Onları birleştiren ortak özellik de benzer bir yazgıyla buralara gelmiş olmak, Beyrut’da çalışıyor olmak yani kısacası gurbetçi olmaktı.

Mahallemler o bölgede daha çok Kürt olarak tanım kazanmışlardı:

“Türkiye’den geldiğimiz için bize Kürt gözüyle bakıyorlardı. Bundan öyle gocunup da kendimizi anlatma konusunda ısrarcı olma ihtiyacı hissetmiyorduk. Fakat Türkiye’den olduğumuzu bilmeseler eğer konuşmamızdan bunu anlayamazlardı, şivemiz onlara uygundu...” (G32;E;65).

“... Beyrut’ta iken Kürt olalım Arap olalım, hepimize Kürt³¹⁵ diyorlardı. Her hangi bir itirazımız da yoktu. Öyle gelmiş öyle gidiyordu. Mhallemi olduğumuzu

³¹⁵ Lübnan’a pasaportsuz veya kaçak yollarla gelmiş olan kişilere işaret etmek için de “Kürt” ifadesi kullanılmaktaydı. Bu kişilere resmi olarak “kayd ed-ders” ibaresiyle “tekrar gözden geçirilmek üzere geçerli olan ikametgah” belgesi verilmekte idi. Bu nedenle çoğu kaçak yollarla oraya giden Mahallemler de kendilerine “Kürt” denilmesinde herhangi bir sakınca görmüyorlardı.

söylemiyorduk. Bir gün ne oldu anlatayım: Beyrut'ta Kürtlerin çapulculuğu, hırsızlığı, cinayetleri falan artınca büyüklerimiz bizi topladılar ve dediler ki; "bundan sonra nereye giderseniz gidin kendimizi Mhellemi olarak tanıtacağız, tamam mı." tamam. Hafta sonu bir gün iki araba dolusu insan bir yerlere giderken Lübnan'daki Suriye askeri bizleri durdurdu ve kimliklerimizi sordu, kimsede kimlik de yoktu. Biz de Mhellemi olduğumuzu söyledik. Onlar da bilmiyorlar bunun ne olduğunu. Mhellemi de nedir yav falan demeye başladı. Kürt olduğumuzu söyleseydik bize hiçbir şey söylemeden bırakacaklardı. Hepimizi indirip bir yerlere götürdüler. "Eee! Söyleyin bakalım bu Mhellemi nedir, nerden geldiniz?" diye söylenmeye başladılar. Aramızda çok şakacı bir arkadaşımız vardı. Onlara dedi ki "Yav kardeşim Mhellemi demek yani Kürt Kürt" deyince "Niye daha önce söylemediniz, biz zaten Kürtlerden bıktık bir de yeni çıkan bu şeyle mi uğraşacağız diye düşündük." dediler. Böyle söyleyince bizi serbest bıraktılar. Bu isim tutmadı anlayacağın." (G11;E;63).

Birinci görüşmede (G32;E;65) dilin entegrasyon sürecine katkısına, ikinci görüşmede (G11;E;63) Mahallemilerin dışardan tanımlanma karşısındaki tutumlarına işaret edilmektedir. Dışardan tanımlanmaya dönük değerlendirmeler "Kolektif İsim" başlığı altında yapılmıştı. Bu noktada tekrar şu belirtilmelidir ki Mahallemiler son zamanlara kadar etnik kimlik söylemi geliştirmemiş veya buna ihtiyaç hissetmemişlerdir. Aksine sosyal etkileşimlerde bulundukları ortamlarda ve bulundukları ülkeyle sorunlu olmayan bir konumu ön planda tutmuşlardır. Bununla birlikte şu da söylenmelidir ki son görüşmedeki (G11;E;63) örnek olayda kendini hissettiren etnik kimlik konusundaki refleks, günümüzde de benzer bir konumlanma biçimiyle Türkiye'de kendini hissettirmektedir.

Lübnan tecrübesi, sosyo-ekonomik düzeydeki modernleşme etkisi dışında Mahallemilerin etno-dini farklılıklara dönük algılarını ve sosyo-politik anlayışlarını biçimlendirmede etkili olmuştur. Lübnan'a giden Mahallemiler, orada Dürzi, Ermeni, Yahudi, Hristiyan gibi farklı etno-dini unsurlarla karşılaşmış ve Türkiye'de zaten içinde bulundukları farklı etno-dini unsurlarla yaşama tecrübesini daha geniş bir alanda ve daha renkli bir ortamda yaşama imkanı bulmuşlardır. Bu tecrübelerden hareketle görüşmelerde yer yer "*Mecbur kalınırsa Yahudi ile yemek ye, fakat Hristiyan'ın evinde uyu(yabilirsin)*" vurgusu dile getirilmiştir. Bunun sebebi de şöyle ifade edilmiştir: Yahudiler domuz etini yemezler, onlarda haramdır fakat can güvenliği konusunda da güven tesis etmezler. Bu durum Hristiyanlar için tam tersidir. Aleviler konusunda Mahallemiler, medya sayesinde son zamanlarda gündemde tutulan sürecin uyandırdığı bilinci göz önünde bulundurmazsak, genel anlamda, Türkiye'deki Alevi-Bektaşileri değil, Lübnan'da bulunan Dürzileri anlamaktaydılar. Son zamanlarda bu algının, özellikle Türkiye içindeki Alevileri algılamak açısından daha doğru bir şekilde netleştiği söylenebilir. Ermenilik ise bölge Hristiyanlarından (Süryanilerden) ayrı olarak ve daha

çok terör faaliyetleriyle ilişkilendirilerek değerlendirilmektedir. Bu algı hem bu coğrafyadaki hem de Lübnan'daki yaşanmışlık tecrübesiyle ilişkili bir durumdur. Bununla ilgili görüşmeler şöyledir:

"... Bizim Hristiyan ve Yezidilerle aramızda her hangi bir problem yok. Yalnız Ermeniler, Türkleri sevmezler. Seferberlikten bu yana Türkleri sevmezler; o zamanlarda fermanları çıkmıştı. Bundan dolayı "Bize eziyet ettiler." diyorlar. Hristiyan'a da Yezidi'ye de güvenebilirsiniz; ama Ermeniler ve Yahudiler başka: "Mecbur kalırsa Ermeni veya Yahudi'nin yanında yemeğini ye; ama Hristiyan'ın evinde uyu(yabilirsin)" derler." (G5;K;80).

"80'li yıllarda Beyrut'taydım. Bir gün işyerimde iken bir Ermeni yanıma geldi. Henüz bu terör doğmamıştı, yoktu. Türkçeyi de benden daha iyi konuşuyordu adam. Bir gün yemek yerken bana nereli olduğumu sorunca ben de Türkiyeli olduğumu söyledim. "Türkiye'nin neresinden?" deyince, Mardin, dedim ben de. Bana dedi ki: "Sen Kürt'sün; Türk değilsin". "Hayır! Ben Türk'üm!" falan deyince o da diretti. Ben de " Eee heme Kürt'üm. Ne olmuş?" dedim. Bana Diyarbakır, Mardin, Adana'ya kadar yerler saymaya başladı ve buraların Kürt olduğunu söyledi. Kur'an'a yeminle adam bana dedi ki: "Bak! Bir gün gelecek, sizinle birlik olacağız ve Türkiye'yi dağıtacağız." dedi. "Bu adam ne söylüyor böyle yav!" demeye başladım içimden. Bizim zamanımızda sağ-sol davası vardı. 83-84 yıllarında ise terör başladı. O yıllarda askerden yeni gelmiştim ve olaylar patlak vermeye başladı. O adamın konuşması aklıma geldi. O konuşmayı gelen gidene anlatmaya başladım." (G7;E;56).

Son görüşmede (G7;E;56) belirtildiği gibi günümüz itibariyle yaşanan terör olaylarının değerlendirilmesinde Ermeni etkisi göz önünde bulundurulmaktadır. Bu anlamda Mahallemler açısından Ermeniler, Yahudiler gibi güven tesis etmezlerken, Yezidi ve Hristiyanlar, güvenilir bir yere sahiptirler.

Lübnan başta olmak üzere farklı Arap ülkelerine yönelik gerçekleşen nüfus hareketliliği, Mahallemlerin Türkiye'deki sosyal ve dini yaşamı gittikleri ülkeler ile kıyaslamalarına imkan vermiştir. Bu noktada Türkiye, hem sosyal yaşam hem dini yaşam bakımından övgüye layık bir konumda değerlendirilmiştir. Bununla ilgili örnek görüşmeler şöyledir:

"Türkiye, güzel bir ülkedir. Şu dış ülkelere giden şoförlerin anlattıklarını da göz önünde bulundurursan Türkiye çok güzel bir yerdir. Burası her yönden rahat bir ülkedir. Televizyonlardan seyrettiğim kadarıyla eskiye nazaran çok çok iyi." (G10;E;37).

"Oğlum bak! Beyrut'ta yaşadım, Suriye'de kaldım, Arabistan'da, Demmem'de de yaşadım; ama inan Türkiye gibisi yok. Yav mesela, Arabistan şeriat ülkesi diye bilinir; ama hiç de öyle değil aslında... Ezan okunur, biraz geç kalsan ya da gitmesen hemen polis geliyor sana karışıyor; haydi camiye bilmem ne. Yav arkadaş öyle şey olmaz ki. Sana ne benim namazımdan. Zorla mı yav. Türkiye'de isteyen gider istemeyen gitmez. Daha samimi olur isteyerek kılmak. Türkiye hem din bakımından hem temizlik bakımından, her yönden daha iyidir." (G32;E;65).

"Türkiye, eskiden, 10-15 sene evvel, zayıf bir ülke idi. 40 sene evvel daha daha geri bir ülke idi. Şimdi ise gitgide uluslararası konumda değer kazandı, sayılı devletlerden biri oldu, Gelir bakımından çok çok daha iyi. (...) Dini yaşam bakımından da istediğin şekilde yaşayabilirsin. Gündüz camide kalıp ibadetini

yaparsan kimse sana bir şey demez. Camiye de hiç gitmesen de niye gitmiyorsun diyen de yoktur...” (G14;E;77).

“Türkiye süper bir ülkedir. Fakat bana kalırsa Avrupa’da olduğu gibi insan hakları bakımından pek fazla gelişmiş değildir. Mesela, Finlandiya’da kalan bazı tanıdıklar bize şunu anlatır: “Orada insan hakları son derecede gelişmiş durumdadır. Buzdolabımızı onlar veriyorlar, çamaşır makinesi ve daha neler neler...” (G7;E;56).

“Güzel bir ülke bizim Türkiye. Başbakan Erdoğan başa geldikten sonra Türkiye’ye karşı daha bir rağbet oldu.”(G17;E;45).

Mahallemiler, 75’li ve özellikle 80’li yıllardan itibaren Türkiye’nin başka şehirlerine gitmeyi tercih ederek çocuklarının Türkiye’de yetişmesi için gayret göstermişlerdir. Bu anlamda birçok baba, kendisi gurbette ve fakat çocukları Türkiye’de kalmak üzere ülke dışında çalışmaya devam ederken yetişen çocuklar da Türkiye şartlarına adapte olmuşlardır.

80’li yıllardan sonra Türkiye’ye dönüş yapan ailelerde şu anlayış hakim olmuştur: *“Bizim köyümüz Beyrut’a gidip gelmelerimiz yüzünden geri kaldı. O zamanlarda Beyrut gözümüzü kamaştırmıştı. Diğer köyler ise hep memur oldular buralarda” (G6;E;84).* Böylece Lübnan, süreç içerisinde eski cazibesini yitirmeye başladı. Günümüzde ise Lübnan’da yaşamını sürdüren Mahallemilerin daha çok 60’lı yıllardan önce oraya giden ve 80’li yıllarda da orada tutunabilmiş olanlar olduğu söylenebilir. Lübnan’da yaşayan Mahallemiler, farklı bir araştırma konusudur. Ancak burada tekrar belirtilmelidir ki Lübnan’da geçen yılların burada yaşayan Mahallemiler üzerinde kolektif düzeyde bir etkisi olmuştur.

80’li yıllardan sonra Mahallemilerin Türkiye içindeki arayışları ve büyük şehirlere göçleri artmıştır. İstanbul, Adana, Mersin, İzmir, İskenderun gibi şehirler Mahallemilerin yoğunlaştıkları şehirler olmuştur. Bu şehirlerde de etnik bir kümelenme kaygısından çok pratik yaşamın ve o şehirlerde tutunabilmenin çarelerine bağlı olarak bir yerleşim seyri söz konusu olmuştur. İstanbul-Esenler örneğinde olduğu gibi ilk zamanlar münferit göçler, sonrasında da çalışılacak işe bağlı olarak bazı semtlerde yoğunlaşmalar kendini göstermiş ve çoğu kez bu hareketlilik, etnik bir sığınmadan ziyade iş pratiği üzerinden seyir göstermiştir.

Nüfus hareketliliği, günümüz itibariyle, daha çok köyden ilçeye/ile ve yakın illere doğru olmak üzere kendi bölgesi içinde kalma yönünde ağırlık göstermektedir. Son on-on iki yıl içinde genel olarak Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde kendini hissettiren restorasyon çalışmaları ve bölge kalkınma planları bunda etkili olmuştur. Öyle ki günümüzde Mardin, Büyükşehir konumuna gelirken Midyat da, çevresindeki

Mahallemlerin yaşadığı beldelerle³¹⁶ birleşerek 105.000 toplam nüfusuyla bir şehir görünümü veren ilçe haline gelmiştir.

Süreç içinde dışardan ile/ilçeye dönüş yapan Mahallemler olduğu gibi daha çok köy(ler)den Midyat ilçe merkezine doğru bir hareketlilik de kendini göstermektedir. İlçe merkezinde yaşayan Mahallemlerin büyük bir çoğunluğu köy ile bağlarını kesmeyerek köy ile ilçe arasında yaşamını sürdürmektedir. Bununla birlikte şu da söylenmelidir ki geçmişte Midyat ve Estel diye birbirinden ayrı iki büyük mahalle görünümü veren Midyat ilçesi, artarak yoğunlaşan nüfus ve şehirleşme yapısı ile günümüz itibariyle tek bir şehir görünümündedir.

Midyat ilçesi etno-dini yapısı itibariyle ilk zamanlar Hristiyanların yoğun yaşadığı ve onları temsil eden Midyat ve Müslümanların yaşadığı ve Müslümanları temsil eden Estel³¹⁷ olmak üzere iki ayrı bölge statüsünde idi. Kürt nüfusunun Midyat tarafında yoğunluk kazanmasıyla birlikte Midyat tarafı Kürtleri, Estel tarafı ise Arapları³¹⁸ (Mahallemleri) temsil etmeye başladı. 90'lı yıllarda yükseliş gösteren terör olayları nedeniyle köylerden gelen Kürt nüfusunda artış oldu ve bu nüfus, Estel ve Midyat arasındaki alanın büyük bir kısmını doldurduğu gibi Estel tarafına da yakınlıktı. Günümüz itibariyle Kürt nüfusu, Estel kesiminde de yayılmış durumdadır.

İlçe merkezine doğru yönelen nüfus hareketliliği sadece Kürtler için değil Mahallemler için de söz konusu olmuştur. Bu hareketlilikte Mahallemler Midyat tarafından çok Estel tarafını tercih etmişlerdir. Bunun temel sebeplerinden biri etnik olarak Estel'in zaten Müslüman Arapların yerleşim yeri olması ve Mahallemi nüfusunun öteden beri burada yoğunlaşmış olmasıdır. Diğer bir sebep de Midyat ve Estel kıyaslandığında Estel tarafının şehirleşme bakımından Midyat kesiminden daha ön planda olmasıdır ki bu da Estel'i her iki etnik unsur için cazibeli kılmaktadır.

Estel kesimi, Arap nüfusunun yoğunluğu ile bilinmesine rağmen Kürt nüfusunun da burada ciddi artış gösterdiği söylenebilir. Bu artıştaki temel etken Estel'deki şehirleşmedir. Bu anlamda şehirleşme, nüfusu yoğun olan etnik unsurlar

³¹⁶ Mardin'in Büyükşehir olmasıyla beraber bu beldeler mahalle statüsüne düşürülmüştür. Çalışmamızda bu beldelere "köy" vurgusu yapılarak konu akıcılığı korunmaya çalışılmıştır.

³¹⁷ 1967 yılında Estel kesimi tamamıyla Müslümanlardan oluşmaktaydı. Midyat kesimi ise % 90 Katolik, Protestan, Ortodoks ve Süryani Kadim Hristiyanlardan, % 10'u ise yerli Müslümanlardan oluşmaktaydı. 1987 yılında ise Estel kesiminde yine tamamen Müslüman nüfus bulunmakta iken Midyat kesimindeki nüfusun % 75'i Kadim Hristiyanlardan, geri kalan % 25'i de Müslümanlardan oluşmaktaydı (Günay, 2007, 690).

³¹⁸ Estelliler köylü-şehirli ayırımından hareketle köydeki Arapları Mahallemi, kendilerini de Arap olarak tanımlamaktadırlar. Mardin il merkezi ve Savur ilçesinde de aynı tutum söz konusudur.

lehine yayılma etkisine sebebiyet vermekte ve etnik farklılıklar arasındaki sınırları da yumuşatmaktadır. Tüm bunlarla birlikte günümüzde Midyat, hâla Hristiyanlara (Süryanilere) ve daha çok Kürt nüfusuna, Estel ise Araplara işaret etmeye devam etmektedir. Bu etnik konumlanmanın sosyal etkileşimlerde sıklıkla vurgulanmasında tarihi sürecin dinamikleri kadar günümüzde kendini hissettiren kimlik eksenli sosyo-politik yapılanmaların da etkisi vardır.

Göç, nüfus hareketliliği ve şehirleşme, var olan kültürel anlam kodlarının yeniden üretilmesine zemin hazırlamıştır. Öyle ki modernleşme süreci beraberinde nüfus hareketliliğini ve şehirleşmeyi getirirken bu süreç üzerinden küreselleşme politikaları da var olan kimliklerin yeniden üretilerek politik bir zeminde ön plana çıkmasını tetiklemektedir. Türkiye’de bu süreç, özellikle “Demokratik Açılım/Çözüm Süreci” başlığı altında gündeme geldi ve var olan etnik unsurlar, sosyal alanda sorgulanırken politik arenada da ön plana çıkmaya başladılar. Bu noktada Mahallemiler de kendi dışında ve kendi içinde tartışma konusu oldular. Özellikle diğer etno-dini unsurların Mahallemiler üzerinde bir takım söylemler geliştirmesi ve bazı konular üzerinden söylemler geliştirmesi Mahallemilerin de kendi içlerindeki tartışmalarını etkiledi. Bu durumu değişim sürecinin kaçınılmaz bir yönü olarak da değerlendirmek mümkündür.

3.2.2. Kimliğin Retoriği İçinde Mahallemiler

Mahallemiler, küreselleşme sürecinin sosyo-politik yansımalarından önce kendi içinde ve dışında tanımlanmış ve kabul görmüş varlık alanlarıyla, yaşadıkları bölge içindeki farklı etnik unsurlarla etkileşim içinde birarada yaşamışlardır. Farklılıklarla sürdürülen yaşam, etnik kimliğin ötekileştirici konumlanma biçiminden ziyade “diğerine hak ettiği kadar değer verme” esasına göre gelişmiştir. Başka bir ifadeyle, bölge içindeki diğer etnik ve dini grupların sahip olduğu konum, stereotipler (kalıp yargılar) tarzında, diğerlerince tanımlanmış ve kabul görmüştür. Bu grupların arasındaki ilişkiler, aşiret gibi idari yapılanmaların heterojenliği de göz önünde bulundurulduğunda, etnik sınırlardan ziyade etnik-içi grupların diğer etnik-içi gruplarla etkileşimleri üzerinden şekillenmiştir.

Bahsedilen tanımlanmış ya da nesnellik³¹⁹ kazanmış etno-dini kimliklerin konum biçimi, modern-ulus devlet yapılanmasının kendini sorgulamasıyla birlikte yeniden sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sorgulamanın içeriği olarak Türkiye’de 2013’te başlayan “Demokratik Açılım/Çözüm Süreci” döneminde Kürtler ve Süryaniler gibi bölgede varlık sürdüren etno-dini unsurlar, kendilerine has ulus içi ve uluslararası dinamikleriyle, hızlı bir şekilde kimliklerini yeniden tanımlama çabalarına girdiler ve kendilerini sosyo-politik arenada güçlü organizasyonlarla temsil etmeye başladılar. Konumların yeniden üretildiği bu süreçte Mahallemiler de kendi konumlarını/kimliklerini sorgulamaya başladılar. Özellikle kimliğin bilinç itibarıyla dokunulan (yükselen) alana işaret ettiği düşünüldüğünde bu sorgulamada özellikle çevre etno-dini unsurlar tarafından kullanılan kimlik merkezli retorik ya da söylem de etkili olmuştur.

İkna sanatı olarak görülen retorik, diğer insanları gelecekteki davranışları ve inançları bakımından etkilemek için kullanılan dile ya da söz biçimine işaret etmektedir (Edgar; Andraw; Sedgwick vd., 2007:317). Öyle ki sözün kullanım biçimi, aydınlatan, bilgi veren olabileceği gibi çoğu kez dalgalandıran, harekete geçiren, sürükleyen ve etkileyen büyük bir güç de olabilmektedir (Cevizci, 1997, 583). Bundan dolayı da retorikğin önemli alanlardan birinin siyaset ve politika olduğu söylenebilir. Bu noktada retorik ya da söylem, iktidarın aracı ve sonucu olabileceği gibi aynı zamanda karşıt bir strateji için engel oluşturabilecek karmaşık ve istikrarsız bir bütün de olabilir (Özdemir, 2001, 111). İktidar ve politika alanında devlet söz konusu olabileceği gibi coğrafi/kültürel havzanın içinde yer alan farklı etno-dini unsurlar da söz konusu olabilir.

Türkiye’de küreselleşme dinamikleriyle birlikte modern-ulus devlet, “Demokratik Açılım/Çözüm Süreci”yle sivil toplum üzerindeki “egemenlik” etkisini azaltarak sivil toplumun denetim imkanına alan açmaya başlarken süreç içinde bölgedeki etnik unsurlar arasında da hegemonik kaygılar ve ilişkiler kendini hissettirmeye başladı. Bu hegemonik seyir, siyasi veya politik kaygılarla oy toplama gayretlerinin dışında, özellikle etnik gruplar arası ilişkilerde kullanılan söylemler üzerinden de kendini gösterdi.

Mahallemiler, modern-ulus devlet yapılanmasıyla sorunlu olmayan ve farklı etno-dini unsurlarla ilişkilerinde etnisizme dayanmayan etkileşimlerini günümüze kadar taşıdılar. Günümüzde yeniden üretilerek yükselen etno-dini kimlikler karşısında

³¹⁹ Burada söz konusu olan nesnellik, Berger’in işaret ettiği “nesnelleşme” anlamında kullanılmıştır.

tanımsız veya dışardan tanımlanan bir konuma düşerek kimlik boyutunda kaosla karşı karşıya kaldılar. Bu kriz sürecinde bölge dinamikleri çerçevesinde kullanılan söylemler de Mahallemilerin kendi konumlarını/kimliklerini yeniden sorgulamaya ve aynı zamanda bu sorgulamanın yön kazanmasına sebep olmuştur. Bu sürece kadar Mahallemiler, çevre etnik unsurlarca Arap (Mahalmi/Mhalmoye) ve Müslüman olarak kendilerine ait konumlarını sürdürürken, ilgili sosyo-politik gelişmelerden sonra kimlik kökeni ekseninde, Arap ve Müslüman kimlikleri başta olmak üzere modern-ulus devlet yapılanmasındaki konumları da retoriğe konu olmuştur.

Mahallemilerin 300 yıl öncesine kadar Süryani oldukları ve yaşanan kıtlık sebebiyle topluca Süryaniliği terk ederek İslam dinine geçtikleri şeklinde yaygın bir iddia söz konusudur. Mahallemiler özellikle yakın zamana işaret etmesi bakımından bu iddianın ve genel anlamda Hristiyanlığın değil de Süryani kimliğinin karşılığını kendi zihinlerinde ve algılarında bulmakta zorluk çektiler. Buna rağmen, bu iddianın geçerliliğine dair ipuçlarını da aramaya başladılar: Yaşadıkları coğrafyada kilise, kuyu gibi bazı mevkilerin Süryani ismiyle anılıyor olmasını ve evlilik yoluyla Müslüman olmuş, aslen Süryani kökenli olan kadınların varlığını göz önünde bulundurarak bu iddiaların gerçekliğine kapı araladılar. Hristiyanların adetidir gerekçesiyle terk ettikleri “Cım’ıt el’Meryem” gibi bayramların hafızalarda hâla canlı olduğu ve konuştukları dilde bazı Süryani kelimelerin varlığı da hesaba katıldığında dini köken açısından Mahallemilerde “Biz kimiz?” sorunsalı da kendini göstermeye başladı. Bu sorunsala cevap vermek adına yaşadıkları coğrafyanın yer ve mevki isimlerini tespit ederek kaydetmeye yöneldiler. Öyle ki tüm bu gayretler kendi içinde arşiv değeri kazanmaya başlayacak seviyeye bile gelir. Nitekim dini kimliğin köken sorunsalı, görüşmelerde çoğu kez “Biz Elhamdulillah Müslüman olduk ya!” gibi cevaplarla, her halükarda önemli olanın şu anki durum olduğu yaklaşımıyla aşılmaya çalışıldı.

Mahallemilerin Süryani menşeli oldukları yönündeki iddia özellikle başta bazı Süryani çevrelerince kullanılmakla birlikte bazı Kürt çevrelerince de vurgulanmaktadır. Bu durum da ilgili sosyal etkileşimlerde Mahallemilerin şimdiye kadar var olan konumlanma biçimlerinin buharlaşmasına ve kimlik arayışlarına sebep olmaktadır. Öyle ki bazı Mahallemilerin görüşmelerde ifade ettiği “Yeter ki ne olduğumuz ortaya çıksın.” gibi kaygılar da bu ve benzeri söylemlerin rahatsız ediciliğine işaret etmektedir. Bu yöndeki söylemlerin bazı Süryani çevrelerince sürdürülüyor olmasından hareketle Süryanilerin kendi dini konumlarına Mahallemiler üzerinden bir değer atfettiklerini

söylemek de mümkündür. Bunun karşısında da bazı Mahallemiler, “Durum buysa, biz, Müslüman olduk, onlar ise dalalette kaldılar” gibi sözlerle benzer bir değeri kendilerine atfetmekle sorunu aşmaya çalışmaktadırlar.

Sosyal yaşamda Mahallemilerin konumunu buharlaştıran söylemlerden biri de tartışmalar bölümünde değerlendirilen Mahallemilerin Kürt kökenli olduklarına dair yaklaşımlardır. Bu yöndeki iddialar Mahallemi köyleri içinde yer alan bazı ailelerin Kürt kökenli olması, yine konuşulan dilin çevre dillerden izler taşıması, coğrafyanın yoğun Kürt nüfusuna sahip olması gibi sebeplerle desteklenerek “Sizin aslınız Kürt, siz sonradan Araplaştınız” yaklaşımı ile ifade edilmektedir. Bu iddialar, bazı görüşmeciler tarafından “onlar da Müslüman biz de Müslüman” şeklinde karşılık görmekle birlikte çoğu görüşmeci tarafından “Biz Arap’ız, hatta Arab oğlu Arap’ız” şeklinde bir tepki ile değerlendirilmektedir. Bu söylemlerin, özellikle kimlik üzerinden bölgede kendini hissettiren sosyo-politik stratejiler göz önünde bulundurulduğunda, siyasi konumlanma zeminlerinin değişimine alan açmasını veya tersi yönde Mahallemilerin kimlik sorunsalı karşısında Arap kimliğini daha fazla gündemde tutmalarını da beraberinde getirmektedir.

Birçok görüşmede Mahallemilerin aslında Arap kimliğine sahip oldukları halde Türkiye’de Kürt olarak tanındıkları ve bu durumun rahatsız edici olduğu ifade edilmiştir. Bu gibi rahatsızlıklardan dolayı Mahallemiler, kimlik sorunsalında kendilerinin Arap olduğunu ön plana çıkarmaktadırlar.

Mahallemilerin duydukları rahatsızlıklar haber konusu olmuş³²⁰ ve bu haberde de Kürt değil Arap olduklarına dair ifadeler ön plana çıkmıştır. Bununla birlikte bölgenin asli bir unsuru olarak devletle ve çevre etnik gruplarla çatışmadan varlıklarını günümüze kadar sürdürdükleri, buna rağmen “Demokratik Açılım/Çözüm Süreci”nde Süryaniler kadar ilgi görmedikleri ifade edilerek yaşanan kimlik sorunsalı dile getirilmiştir.

Üzerinde söylem geliştirilen konulardan bir diğeri de özellikle çevrede yoğun muhatap kitlesine sahip Kürt sosyo-politiğinin ağırlıklı kullandığı “asimilasyon” ve “devletçi olma” vurgularıdır. Genel anlamda Türkiye, modernleşme ve modern-ulus devlet yapılanmasını kendine has bir biçimde bütün alanlarda tecrübe etmiştir. Modernleşme neticesinde söz konusu olan asimilasyon ve modern-ulus devlet

³²⁰ 03 Aralık 2012 yılında yer alan haberin kaynağı için bkz. (<http://www.haber7.com/tarih-ve-fikir/haber/959586-anadolu-araplari-mihallemiler-ilgi-bekliyor>) (12.12.2015).

yapılanması genel biçimde bütün sosyo-kültürel alanlarla ilgili olarak tartışılabilir bir süreç iken bu noktada konu, etnik kimlik inşasına dönük bir işlevle ön plana çıkmaktadır. Burada modernleşme olgusuyla yapılması gereken hesaplaşma devlet üzerinden asimilasyon yaklaşımıyla kendini göstermekte ve etnik kimlik, daha çok devletle mesafeli olmak üzere yeniden üretilmektedir. Kimliğin bu yeniden inşa biçiminin post-modern yeniden yapılanmanın Türkiye’ye has genel tecrübesiyle ilgili bir durum olduğu söylenebilir. Bu sürecin Mahallemilerle ilgili olan kısmı ise retoriğe konu olan bu vurguların yansıma şeklidir.

Mahallemiler, daha önce de işaret edildiği gibi genel olarak hem çevredeki etnik unsurlarla hem de devletle sorunlu olmayan bir konum sergilemişler ve günümüze kadar bu konumlarını korumuşlardır. Öyle ki Türkiye ile adaptasyonu ve Türkçeyi akıcı konuşabilmeyi başarı olarak değerlendirmişlerdir. Son zamanlarda kendini hissettiren kültürel ve etno-dini kimliklerin yükselişi karşısında tersi bir durumla baş başa kalmışlardır. Öyle ki bu nedenle onlar, sosyo-politik arenada, özellikle çevre etnik unsurlarca değerli bir biçimde karşılanmamış ve “asimilasyon” söylemleriyle itham edilmişlerdir.

Sosyal ilişkilerde Kürtler tarafından sık sık belirtilen “asimilasyon” söylemi, mahallemiler açısından özellikle anadil üzerinden karşılık görmüş ve son zamana kadar anadillerini ihmal eden Mahallemiler, bu konudaki eksikliklerini giderme uğraşına girmişlerdir. Böylece Mahallemiler, süreç içinde kendilerini kuşatan ve devlete mesafeli duran sosyo-politik söylem havzasına da yakınlaşmış oldular. Bu noktada Mahallemiler, anadillerini canlandırma gayretlerine sıcak bakarken, devlet ile olan mesafelerinde ise Kürt siyasi söylemlerini benimsemediler ve böylece Arap kimliklerini ön planda tutma ihtiyacını hissettiler.

Mahallemilerin çevredeki bazı sosyo-politik unsurlar tarafından “devletçi” veya “devlet yanlısı” ve bazen de faşist gibi iddialarla suçlandıkları daha önce ifade edilmişti. Bu yöndeki söylemlerin Mahallemiler üzerindeki yansıması devlet sorunsalı olmaktan ziyade “Türk” kullanımına dönük sergilenen tutumda kendini hissettirmektedir. Daha önce sorgulanmaya ve mesafeli davranmaya ihtiyaç hissedilmeyen “Ne mutlu Türküm diyene” ifadesi süreç içinde “Birileri de çıkar Ne mutlu Arap’ım, Kürt’üm, Çerkez’im diyene, der” yaklaşımıyla eleştiri konusu olmaktadır. Bu çerçevede “Türk olma”, yerini “Türkiyeli olmak” vurgusuna doğru bırakmaktadır. Öyle ki “Türk” kelimesinin önceden olduğu gibi onur duyulan

vatandaşlık aidiyetine işaret eden değil de “ırk” boyutuna indirgenerek algılanmaya başlanması “Türkiyeli” kullanımının yaygınlaşmasını da beraberinde getirmektedir.

“Türk”lük yaklaşımı da çoğu kez “faşist” kavramıyla birlikte değerlendirildiği için eski ilgisini kaybetmiş gözükmemektedir. Bu anlamda “Arap olmak”tan bahsedildiğinde de Araplık üzerinden faşist konuma düşmemek için “ırkı inkar etmemek ve fakat ahlaki (İslam ahlakını) önemsemek” gibi söylemlerle sorun aşılmaya çalışılmaktadır. Bu yaklaşım biçimleri her ne kadar eşit derecede yaygınlık kazanmamış olsa da kimliklenmeye dönük yönelişin yönünü göstermesi açısından da önemlidir.

Genel anlamda retoriğin niçin kullanıldığı hususu, sorgulanması ve bilinmesi gereken bir öneme sahiptir. Öyle ki kullanılan dilin veya söylemin arkasında, ona anlam ve strateji kazandıran büyük bir yapının olduğu kabul gören bir yaklaşımdır³²¹. Özellikle Türkiye’nin kendine has ilerleyen hızlı ve değişken siyasi yapılanmasında bu ve benzeri söylemler sosyo-politik yaşamla doğrudan ilgilidir. Bu çerçevede kullanılan retorik, siyasi bir takım amaç ve menfaatlerle yönlendirilebilmektedir. Bu noktada şu söylenmelidir ki günümüze kadar “Dinler ve Diller Kenti” olma özelliğini beraberinde getiren toplumsal bütünlüğün devam etmesi ve “normalleşmenin” sürdürülebilmesi için siyasi manipölasyonlara aracılık eden retoriğin terk edilmesi gerekmektedir. Çünkü bu durum sadece Mahallemileri değil genel anlamda tüm çevreyi politize edebilmektedir.

Mahallemiler, post-modernleşme sürecine bağlı olarak etno-dini kimliklerin Türkiye özelinde yükselişe geçmeye başladığı zamana kadar çevredeki etnik unsurlarla etnik kategori seviyesinde bir etkileşim içinde olmuşlardır. Bu seviye, sınırları keskinleşen etnisizmden farklı olarak bireye diğerlerine karşı dengeli bir şekilde davranmayı öğreten ve bununla birlikte kökenleri hakkında da bilgi verebilen konumlanmaya işaret etmektedir. Bu çerçevede grup üyeleri, kültürel açıdan kendilerini farklı bir şekilde tanımlayabildikleri gibi diğerlerince de bu şekilde kabul edilmektedirler. Sosyo-politik süreçte etno-dini kimliklerin yükselişe geçmesiyle birlikte etnik kategori seviyesindeki Mahallemiler, kimlik sorunsalıyla karşılaştılar ve bu sorunu aşma gayretlerine girdiler. Bu noktada onların direniş içinde tanımlanabilecek savunmacı bir konumda olduklarını söylemek mümkündür. Savunmacı konum (direniş kimliği), onların çevredeki egemen unsurlar tarafından damgalanmasından dolayı oluşan krizin öngörülemezliğine karşı kendi kültürel unsurlarına sığınmayı beraberinde getirmektedir. Bu sığınma ile yaşanan kimlik sorunsalı da aşılmaya çalışılmaktadır. Bu

³²¹ Yapısalcıların konuya yaklaşım biçimleri bu şekildedir. Geniş bilgi için bkz. (Özdemir, 2001, 111).

noktada saha çalışmasında karşılaşılan ve Mahallemilere dönük kullanılan retorik bir refleksi niteliğinde değerlendirilebilecek olan “*Her kimsek kim? Ne olursak olalım, yeter ki ne olduğumuz ortaya çıksın*” vurgusundaki kaygı ve istek, savunmacı kimliğin ilk ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Mahallemilerin kendi içlerinde oluşan kimlik sorgulaması, beraberinde kimlik inşasının aracı olan bazı derneklerin kurulmasına, Mahallemi köylerini tanıtıcı bazı internet sitelerinin açılmasına ve sosyal ağ üzerinden bazı grupların oluşturulmasına sebep oldu. Bu sorgulama ve beraberinde gelen yeniden yapılanma, özellikle dil üzerinden görünürlük kazanarak devam etmektedir. Bu bağlamda derneklerin gayret ve çalışmaları dikkat çekmektedir.

3.2.3. Dernekler Ne İster? Siyaset Arayışı

Kimlik sorunsalını aşmaya yönelik olarak Mahallemiler, çeşitli gayret ve arayışlara girdiler. Bu gayret ve arayışlar neticesinde kendini hissettiren çalışmaların başında Mahallemi köylerini, Mahallemi kültürünü ve dilini tanıtıcı internet siteleri yer alırken dernek kurma faaliyetleri de bu sürece eşlik etmiştir. Bunlar sosyal medya üzerinden oluşturulan ağ grupları da eklenebilir.

Mahallemi köylerini tanıtan internet siteleri, birbirinden bağımsız konuya ilgili kişiler tarafından hemen hemen her köy adına oluşturulmuş sitelerdir³²². Bu siteler kardeş siteler olarak da Mahallemilerle ilgili verileri paylaşmakta ve köylerini tanıtıcı özel bilgiler sunmaktadırlar. Bununla birlikte her site, kendi köyü ile ilgili özel haber ve durum bilgisini de paylaşarak bir nevi sosyo-kültüre dönük portal ortamı görevini yerine getirmektedir. Bu sitelerin içeriği “www.haldeh.com” (Sarıkaya köyü) örneğinde olmak üzere aşağı yukarı şöyledir: Mahallemiler, köyle ilgili tarihi bilgiler, şecere-soy bilgisi, yöre mutfacı, fıkralar, Arapça-Türkçe bazı hikayeler, oyunlar-oyuncaklar, batıl diye isimlendirilen bir takım inançlar, yer adları, gelenek ve kültürden bazı örnekler, yöresel bazı eşyalar ve köyün camileri, muhtarlık bilgileri ve varsa köyden şehit olmuş kişileri tanıtıcı bilgiler yer almaktadır. Tüm bunlarla birlikte sitelerde Mahallemilerin konuştuğu yerel dili tanıtıcı sözlük de dikkat çekmektedir.

Mahallemilerle ilgili sosyal ağlar üzerinden oluşturulan gruplar da yine köy isimleri üzerinden aktiflik göstermektedirler. Bunun dışında “Arap” kimliği veya

³²² Bu sitelerden öne çıkanlar şunlardır: “www.haldeh.com”, “www.kinderip.net”, “www.gelinkaya.com”, “www.gelinkayadernegi.com”, “www.derizbin.com”, “www.sorizbah.com”.

“Muhalleme” gibi isimler üzerinden oluşturulmuş sosyal ağ grupları da söz konusudur. Bu gruplarda paylaşılan konular diğer konulara eşdeğer olmakla birlikte daha çok etnik bir söylem zemini üzerinden oluşturulmaktadır. Burada kullanılan etnik söylemde ön plana çıkarılan temel husus da Arapça dilinin canlandırılması gerekliliğidir.

Dil üzerinden yapılan ilk çalışmalar, kullanılan dilin mahiyetinin sorgulanması idi. Bir takım sorgulamalar yapıldıktan sonra çalışmaları geliştirmek ve dili tanıtmak amacıyla internet siteleri üzerinden sözlük çalışmaları da yapıldı. Bu çalışmalar süreç içinde yapılan çalıştaylar³²³ aracılığı ile daha da geliştirildi. Yöneticileri tarafından bu çalıştayların amacı şöyle ifade edildi:

“Amacımız, Arapça’nın farklı bir lehçesini konuşan yöremizdeki insanların (Mahallemlerin), anadili ile ilgili sorunlarını paylaşmak, bunların çözümü için fikir alış verişinde bulunmaktır. Mesela; temel sorunlardan biri şudur: Söz konusu lehçenin yazılı bir temele dayanmamasıdır. Bu çalışmaların kültürümüze katkı sağlaması dışında da herhangi bir gayesi yoktur.” (E;47)

Dil, Mahalleme kimliğinin uyanışa geçtiği ilk andan itibaren önemsenen temel unsurlardan biridir. Dil unsurunun ön plana çıkmasının en temel ilk gerekçesi, etnik kökene dair sorgulamaya yön kazandıracak ipuçlarının kullanılan dilin kendi içinde barınması idi. Buna bir de anadilin Arapça olması hasebiyle din dili olması da eklenebilir. Bu çalışmaların sonradan kendini hissettiren gerekçeleri, özellikle kurulan dernekler ve ağ grupları üzerinden gelişen etnik söylem eşliğindeki gerekçeleri, “asimile olmamak”, “Mahalleme kültürünü korumak” ve “Demokratik açılım sürecinde biz de varız” gibi vurgular olmuştur.

Mahallemlerin kültürel talepleri, resmi olarak, ilk defa, 2006 yılında Mercimekli (Hapsines) köyünde kurulan, “Sami Mihelleme Dinler Diller ve Medeniyetler Arası Diyolog Derneği” tarafından dile getirildi. Derneğin kuruluşunda resmi ve sosyal yönden bir takım zorluklar söz konusu oldu. Özellikle bölgede gelişen sosyo-politik gelişmeler, Mahallemlerin derneğe yaklaşımını olumsuz etkiledi ve bu yönde Mahallemler, dernek kurucularına ve derneğe “*Kürtler ve Aleviler gibi devleti zayıflatmak istiyorsunuz*” yaklaşımıyla mesafeli davrandılar. Süreç içinde “Mihelleme” kimliği yanında Arap kimliğinin de vurgulanması gerektiğini düşünen dernek üyeleri, ayrıca “Anadolu Arap Birliği Derneği”ni de kurdular. Bu dernekler, açılan bazı davalar neticesinde mahkeme kararıyla kapatıldı. Bahsedilen dernek kurucuları, sonrasında

³²³ Yapılan çalıştayla ilgili yerel basında çıkan haber için bkz. (<http://www.artukluhaber.net/haber-muhalleme-araplarIndan-2.arapca-sozluk-calIstayI-20908.html>) (05.03. 2016).

“Anadolu Arap Birliği Hareketi” derneğini açmışlarsa da bu da 2015 yılı itibariyle kapatılan dernekler arasında yerini aldı.³²⁴

Mahallemiler açıldığı ilk andan itibaren “Sami Mihellemi Dinler Diller ve Medeniyetler Arası Diyolog Derneği”ne mesafeli yaklaştılar. Dernek, yaptığı bir takım basın açıklamaları ile dikkatleri bölge Araplarının üzerine çekebilmiş ve fakat Mahallemileri temsil yeteneğini hiçbir zaman kazanamamıştı. Dernek aracılığı ile basında çıkan bazı haberler ve verilen demeçler, birçok Mahallemi tarafından “şov(menlik)” olarak yorumlanmıştı.³²⁵

Mahallemiler, yukarıda adı geçen dernek vesilesi ile bölgede sadece Kürt nüfusunun değil Arapların da yaşadığının basına yansımından memnundu, fakat derneğin içinde bulunduğu sosyo-politik söylemlerden de rahatsızlardı. Çünkü kullanılan söylemler, Kürt siyasi hareketinin kimlik taleplerine işaret ediyordu ve bundan dolayı da Mahallemiler, derneğin faaliyetlerini tereddütlerle karşılıyorlardı. Nihayetinde 2015 yılındaki genel milletvekili seçimlerinde dernek başkanı Mehmet Ali Aslan, HDP’den Mardin ve sonrasında Batman milletvekili seçilince Mahallemiler bu tereddütlerinde haksız olmadıklarını görmüş oldular. Adı geçen dernek ve başkanı vasıtasıyla HDP’nin kimlik siyaseti üzerinden tanımlanmaya başlanan Mahallemiler, her fırsatta durumdan duydukları rahatsızlığı ifade etmeye çalıştılar. Öyle ki adı geçen dernek(ler) kapatıldıktan sonra açılan boşluğu doldurmak üzere yeni bir dernek (MAY-DER) kuruldu, fakat yeni derneğin kurucuları, bir önceki derneğin sebebiyet verdiği algıdan korunmak için kendilerini şu ifadelerle tanıttılar³²⁶:

“Zorunlu Açıklama: Bizler, MAY-DER olarak, kuruluş çalışmalarımızda yanlış ve yanlış bilgilerin mevcut olduğu kanaatine varmış bulunmaktayız. Sami Mihellemi Derneği Başkanı ve Mardin HDP Milletvekili M.Ali ASLAN ile maddi veya manevi bağımızın bulunmadığını, siyasi çizgisini değiştirme noktasında bizce kabul edilebilir samimi düzeye ulaşmadığı müddetçe hiç bir ortamda maddi ve manevi birlikteliğin veya ortaklığın kati suretle olmayacağını bilinmesini (istiyoruz). (Bununla birlikte) Anadolu’ya yerleşen en eski Arap Kabilesi olan Muhallemi Araplarının asimilasyonuna karşı kültürlerinin muhafazası için çalışmakta olduğumuzu, Derneğimizin kuruluşunda ve fikir yapısında Muhallemi Arap kültür ve milli şuuru dışında hiçbir şeye yer verilmeyeceğini tüm kamuoyuna ilan ediyoruz.” (MAYDER - Yönetim Kurulu)

³²⁴ Geniş bilgi ve basında çıkan ilgili haberler için bkz. (<http://bianet.org/bianet/siyaset/164667-mihallemiler-meclis-yolunda>); (<http://www.radikal.com.tr/turkiye/en-buyuk-arap-dernegi-kapatildi-1326039/>) (01.12.2015).

³²⁵ Geniş bilgi için bkz. (<http://www.haber7.com/tarih-ve-fikir/haber/959586-anadolu-araplari-mihallemiler-ilgi-bekliyor>) (01.12.2015).

³²⁶ MAY-DER ile ilgili aktarılan tüm ifadeler, 09.01.2016 tarihli olmak üzere şu adresten derlenerek alınmıştır: (https://www.facebook.com/groups/muhallemi.arap.dernegi/934595249953946/?notif_t=group_acts) (09.01.2016).

Henüz resmi olarak kurulmamış ve fakat kuruluş için hazırlık yapan MAY-DER (Muhalleme Arap Yardımlaşma Kültür Derneği), öncelikle sosyal ağ üzerinden oluşturduğu grupla kendini tanıtmaya ve amaçlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Facebook'ta 2000'den fazla takipçisi bulunan MAY-DER grubunun sitesinden derlenen bilgi paylaşımlarında, kimlik krizini aşmada gelinen nokta şu şekilde belirtilmektedir:

“Anadolu Arapları bugüne kadar her şey oldular. Her milletin her cemaatin her partinin içinde kendilerini kabul ettirdiler. Türk oldular, Kürt oldular, AKP'li oldular, MHP'li oldular, cemaat oldular, komünist oldular, çağdaş yaşamcı oldular, Türkan Saylan'ı, İşçi Partisi oldular. HDP'li bile oldular. Anlayacağınız her şey oldular. Ancak kendileri olmadılar, olamadılar. Hep bir kimlik sorunu yaşadılar. Bugün ise artık bu kimliksizlikten kurtulmaya başladılar ve kendi kimlikleri olan ARAP kimliğini buldular. (Muhalleme Arapları)

Arap etnik kimliği üzerine vurgu yapan MAY-DER, kendi amacını ise şu şekilde ifade etmektedir:

“Amaç, Türkiye'nin asli unsuru olan Arap (özelde Muhalleme) halkını kültürel açıdan bilgilendirmek, fakir ailelere (Arap, Kürt, Türk fark etmez) karınca kararınca yardım etmektir. Bu dernek, Arapça şarkı, ilahi ve şiirleri mümkün mertebe çocuklarımıza öğretmeyi hedef bilen bir dernektir... Dernek kurma amacımız, uzun ve değerli bir geçmişe sahip olan Muhalleme Arap dil ve kültürünü dış tahribatlara karşı korumak ve var olan dili, gelenek ve adetlerimizi halkın dini olan İslam'a ters olmadığı sürece sahiplenmektir.”

Burada öne çıkan husus etnik kökeni ne olursa olsun Türkiye'de yaşayan herkese maddi yardımlarda bulunmak ve Muhalleme Arap dilini ve kültürünü koruyup canlandırmak gayretidir. Grubun sahip olduğu hedeflerden özellikle “dil”in korunması ön plana çıkmaktadır. Yeni neslin Arapça ve anadilini öğrenmesine katkı sağlamak üzere şarkı, ilahi ve şiir çalışmalarıyla dilin canlandırılması önemsenmektedir. Nitekim üyelerinde aradıkları birincil unsur da bu hususta kendini göstermektedir:

“Tüm Türkiye halklarına saygımız sonsuzdur ancak üyelerimizin Arapça konuşan ailelerden seçilmesi önceliğimizdir.”

Dernek ve ağ gruplarının dil üzerinde yaptıkları çalışmalar Türkiye'de yaşayan diğer Arap çevrelerinin de gündeminde yer alan bir konudur. Özellikle 18 Aralık Dünya Arapça Günü³²⁷ etkinlikleri, ilgili dernekler ve sosyal ağ grupları tarafından memnuniyetle karşılanmaktadır. 2013 yılında kurulan Anadolu Arapları Derneği³²⁸, nin öncülüğünde Türkiye'de ilk defa 2014 yılında kutlanan 18 Aralık Dünya Arapça Günü

³²⁷ Geniş bilgi için bkz. (<http://www.akdemistanbul.com.tr/haberler/etkinlik-haberleri/detay/18-aralik-dunya-arapca-gununu-kutluyoruz#.VpFaRbaLTIU>) (01.12.2015).

³²⁸ Dernek hakkında geniş bilgi için bkz. (<http://www.anadoluaraplari.com/>) (01.12.2015).

etkinlikleri her sene düzenlenmekte ve bu etkinliklere dünyanın çeşitli Arap ülkelerinden katılımlar gerçekleşmektedir. Bu etkinliklerde Arapça dilinin akademik yönden tanıtılması ve günlük yaşamda kullanılması hususu ön plana çıkmaktadır. MAY-DER de günlük yaşamda Arapça konuşulmasını ön plana çıkararak bu çerçevede ailelerin de çocuklarına anadillerini öğretmeleri ve “asimilasyondan kurtulmak” vurgusu ile dilin korunması ve canlandırılması gerektiğini savunmaktadır. Bunu yaparken de “ırkçı”lık ve çeşitli söylemlere konu edilen “faşist” sorunsalını da şu yaklaşımla aşmaya çalışmaktadırlar:

“Muhalleme Arap Derneği May-Der olarak kafatasçı anlayışla işimiz olmaz. Arapların bir üstünlüğü varsa erdemli, İslami, hoşgörülü ve irfani davranışları sayesinde. Türkiye'nin “Ne mutlu Türk'üm” söylemi yanlış olduğu gibi “Ne mutlu Arap'ım veya ne mutlu Kürt'üm” söylemi de yanlıştır. Ama madem ben Arap yaratıldım Arapları ve Arap kültürünü öğrenmem ve onu özümsemem gayet doğaldır.” (Muhalleme Arapları)

Türkiye'nin içinden geçtiği yeni yapılanma sürecinde yükselen etno-dini kimlik siyaseti karşısında bölünme kaygılarına karşı May-Der, birlik hassasiyetine işaret ederken, “Türk” ifadesinden ziyade “Türkiyeli olma” durumunu benimsediğini belirtiyor:

“Tüm Muhallemlerin (Arap) sayfası olan May-Der, bu zor süreçte Türkiye'nin birlik, beraberliği ve bütünlüğünden yanadır, bu yönde hiçbir siyasi tarafı yoktur. Her üyenin gönlünde yatan muhakkak bir siyasi görüş vardır; biz sadece saygı duyarız ancak kesinlikle taraf değiliz. Bazıları hepimiz Türk'üz diyor bazıları başka bir şeyler söylüyor ancak biz, şunu söylüyoruz: Hepimiz Türkiyeliyiz .”

Yaşanılan kimlik krizini “Arap” etnik kimliği üzerinden ve Türkiyeli olma duyarlılığıyla aşmaya çalışan MAY-DER, bu yöndeki gayret ve çabalarını, özellikle dil üzerinden yaptığı kültürel faaliyetlerle sürdürmeyi planlarken aynı zamanda Arapların Türkiye'nin asli unsurlarından biri olarak değerlendirilmesini istemektedir:

“Off be... Şu an konuşan Cumhurbaşkanımız maalesef yine Türkiye'deki 6 milyon Arap kökenli vatandaşları görmezden geldi. Abazayı da saydı, bizi gene unuttu...”

Mahallemlerle sahada yaptığımız genel görüşmelerde yer yer karşımıza çıkan bu talep, bazı görüşmecilerimiz tarafından kimliğe değer atfetme kaygısıyla önemsenmektedir. Araştırmamızın birinci bölümünde de değinildiği gibi sosyal kimliğin kabulü ve sürekliliği, aidiyet hissedilen grubun fark edilecek derecede olumlu bir konumda olmasına bağlıdır. Bu konum görmezden gelinmeyecek derecede düşük olursa birey(ler), olumsuz sosyal kimliğe sahip olmanın vereceği değersizliği ortadan

kaldırmak için çeşitli stratejiler geliştirirler. “Cumhurbaşkanı/Başbakan bizden bahsetmedi” gibi sitemler, bu değerin vurgulanmasına dönük ifadeler olarak değerlendirilebilir. Tam bu noktada derneklerin ve benzeri faaliyetlerin “değerli” kimliği karşılama hususunda insanlar tarafından sınındıklarını söylemek mümkündür. 2006 yılında açılan ilk dernek, bu değeri karşılama hususunda yetersiz kalmış ve temsil yeteneğini bir türlü oluşturamamıştır. Sonrasında açılması düşünülen dernekler de muhtemelen benzer bir sınamayla yüzleşeceklerdir.

Sosyal medyadaki grup paylaşımlarında Arapların, özelde de Mahallemilerin Milletvekili statüsüyle temsil edilmesi gerektiğini yansıtan düşünceler görülmektedir. Bu yöndeki yaklaşımları örnekleyen paylaşımlardan biri şöyledir:

“Anadolu’nun çeşitli şehirlerinde, ilçelerinde ve köylerinde yaşayan, nüfusu milyonlara varan Araplar bulunmaktadır. Bunlar, Türkiye’de durmadan değişen siyasi konjonktür içindeki taleplerini, ihtiyaç ve önerilerini dile getirememektedirler. Bunun birçok nedeni vardır: En büyük ve en geçerli olan nedeni ise Türkiye Araplarının siyasi olarak belirli bir çizgide veya görüşte olma noktasında isteksiz, yetersiz ve tecrübesiz olmalarıdır... Önümüzde yaklaşan seçimler var... Peki, kardeşlerim! Size bir gerçeği vurgulamak istiyorum: Biz neden her seçimde temsilcilerimizi adam gibi seçemiyoruz? ... Türkiye Araplarının artık milli bir şura sahip olması gerektiği kanaatindeyim. Kalkıp bölücülük yapalım, demiyorum; ama Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne bölgelerimizden seçilecek temsilcileri de güzelce seçelim diyorum. Yerel yöneticilerimizi seçerken de aynı hassasiyeti gösterelim. İhtiyaçlarımıza ve taleplerimize cevap verebilsinler. Milli bir şuurumuz olsun ki verdiğimiz oyun hakkını isteyebilelim, oyumuza sahip çıkalım.”

Mahallemilerin mecliste temsil edilmesi talebi, görüşmelerimiz sırasında da yer yer ifade edilmiştir. Bu nedenle Arap kimliğine mensup olanların seçimlerde organizeli olmaları gerektiği ve bundaki amacın “bölücülük” olmadığı, aksine var olan siyasi konumlanma arenasında böyle bir organizasyona ihtiyaç hissedildiği vurgulanmaktadır. Bahsedilen taleplerin, ülke siyaseti zemininde biçimlendirilmesi arzusunun başka bir ifadesi, “Oy’un hakkını istemek” şeklinde değerlendirilebilir. Bu noktada “Oy’un karşılık olarak etnik kimliğe ve etnik kimliğin politize kanallarına işaret ettiği göz ardı edilmemelidir. Bu çerçevede kimliklerin inşa vurgusu kadar nasıl, ne için ve kim tarafından inşa edildiği de önemlidir.

Kolektif düzeydeki krizin aşılması yönünde kendini hissettiren Mahallemi kimliğinin inşası, dernek açma, sosyal ağ grupları oluşturma gibi bir takım sosyal faaliyetlerle yön kazanırken daha önce de belirtildiği gibi bu süreç, daha çok dil (Arapça) üzerinden kendini hissettirmektedir. Kolektif aidiyete işaret eden kimliğin, dil gibi kolektif bilince yükselen bir unsur üzerinden konumlanması, beraberinde sosyo-kültürel yaşamın normal akışı içinde kendini hissettiren ve aynı zamanda kolektif bilinci

de besleyen unsurların da (normal akışındaki sosyo-kültürel yapının) buharlaşmasına sebep olabilmektedir. Başka bir ifade ile kimikleşme sürecinde dil ön plana çıkarken tarihi süreç içinde birikerek gelen diğer sosyo-kültürel unsurların (erdem, irfan ve karşılıklı anlayış gibi özelliklerin) buharlaşma riski de söz konusudur. Görüşmelerde belirtilen, “Arap’ız ama faşist değiliz”; “Arap’ız ama Kürtler de Türkler de biz de Müslümanız”; “Arap’ız ama devlet düşmanı değiliz; bu vatanda hepimiz kardeşiz, Türkiyeliyiz” gibi yaklaşımlar, söz konusu olan buharlaşma alanına işaret eden hareketlenmeler olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda bir unsurun bilinçe yükselmesi, sosyo-kültürel etkileşimlere ve politik hareketlenmelere de bağlı olarak, kimliğin diğer kendi unsurları karşısında ya da çevredeki diğer gruplar ve kimlikler karşısında, keskin sınırlar oluşturma tehdidini de beraberinde getirmektedir. Konunun bu yönü de diğer gruplara karşı olduğu gibi kimliğini yeniden üreten grupların kendi kendileriyle olan bir sınavı olarak da değerlendirilebilir. Bununla ilgili olarak bir sonraki konuda dilin Mahallemiler açısından önemi ve politik süreçte konumlandırıldığı alanla ilgili görüşmeler değerlendirilecektir.

3.2.4. Dil ve Politika

Dil ve etnisitenin birbiriyle yakından bağlantılı iki kavram olduğu fikri yaygın biçimde kabul edilmektedir. Öyle ki etnisitenin temel bileşenlerinden biri olan dil, sosyo-kültürel düzeyde etnik kimliğin dışa yansıyan ve gözlemlenebilen unsurlarının başında yer almaktadır.

Etnik kimlik bağlamında dilin birleştirici ve ayırıcı işlevleri ön plandadır. Başka bir ifade ile dil, aynı dili konuşanlar arasında biz aidiyetine ve sosyal kimliği oluştururken diğerlerine dönük farklılaştırıcılık etkisine sebep olabilmektedir. Bu yönüyle dil, “gruba mensubiyetin ölçütsel bir niteliği, etnik kategorileştirmenin önemli bir işareti, kimliğin duygusal bir boyutu ve gruba tutunmayı kolaylaştırmanın bir aracı” olarak sosyal yaşamda ve etnik gruplar arası ilişkilerde dikkati çekmektedir (İnal, 2012, 113).

Modern ulus-devlet yapılanması sürecinde ulusal kimliğin bir işareti olarak “resmi dil” üzerinden dilde standartlaşma kendini gösterirken standart dilin dışında kalan diğer diller de standart dışı diye göz ardı edilmiştir. Bunun neticesinde kullanılan diller ve söz konusu olan değerler arasındaki farklar da gizlenmiş ve grupların kimliklerinde kendine has bir takım sorunlar meydana gelmiştir (İnal, 2012, 110). Bu

sorunların başında da grupların ikinci dili kendi anadilleri gibi konuşamaması karşısında ortaya çıkabilecek olan öz güven kaybı yer almaktadır. Bu sorun ekonomik sıkıntıları beraberinde getirebileceği gibi psikolojik sorunlara, fiziksel ve sosyal yalıtıma da yol açabilmektedir (İnal, 2012, 117). Dolayısıyla standart dili akıcı kullanabilmek aynı zamanda tüm bu sorunların aşılması anlamına da gelebilmektedir. Bu noktada şu söylenmelidir ki Mahallemilerde olduğu gibi ikinci dili akıcı biçimde konuşabilmek grup üyeleri tarafından başarı olarak algılanabilirken bu başarı aynı zamanda ana dilini ihmal etmeyi de beraberinde getirebilmektedir, getirmiştir.

Küreselleşme sürecinde ise ulus-devlet yapılanmaları dönüşmeye başlamış ve kendi içinde barındırdığı farklı etnik kimliklerin/dillerin meşruiyetini kabul etme baskısı ile karşı karşıya kalmıştır. Bu süreçte, alternatif olarak, çokkültürlü politikalar uygulanmış ve dil (din) eksenli olmak üzere farklı etnik (ve dini) kimlikler politik arenada ön plana çıkmıştır. Türkiye’de bu süreç, modern ulus-devlet yapılanması içinde varlığını günümüze kadar sürdüren farklı etnik unsurlara birbiriyle çatışma içine girmeden sahip çıkılması amacıyla “Demokratik Açılım/Çözüm Süreci” olarak ifade edildi ve süreç, sosyo-politik düzeyde kültürel ve etno-dini kimlikleri harekete geçirdi.

Diğer etno-dini unsurlarda olduğu gibi Mahallemilerin de kendilerini sorgulamalarına aracılık eden bu hareketlilik, daha çok, etnik dil üzerinden kendini göstermektedir. Bu yönde çiftdillilik (çokdillilik), günümüz itibarıyla, siyasetin en üst seviyesinden olmak üzere tüm kurumsal alanlarda da tartışılmaktadır. Bu politikalar çerçevesinde bazı antropologlar ve yerli kültürün aktörleri, çiftdilliliği kültürün korunması açısından savunurken bazı antropologlar da bunun hassas bir siyasal sorun olduğunu ve bir grubu diğer grupla karşı karşıya getireceğinden dolayı konunun potansiyel olarak ayrımcılığa yol açabileceğini ileri sürmektedirler (Kottak, 2001: 534).

“Demokratik Açılım/Çözüm Süreci” içinde Mahallemiler, kendi kimliklerini sorgulamaya ve özellikle dil üzerinden kimliklerine sahip çıkmaya başlamışlardır. Öyle ki öncesinde Türkçe öğrenmeyi başarı olarak algılayan ve bununla özgüven sağlayan Mahallemiler, günümüzde de aynı kaniya sahip olmakla birlikte, son gelişmeler neticesinde ihmal edilmiş olan anadillerini de canlandırma çabaları göstermektedirler. Bu gayretlerin sosyo-politik açıdan ne derecede karşılık bulduğu hususu ise Mahallemiler arasında tartışma konusudur. Bu çerçevede Mahallemiler açısından anadilin önemi, sürecin Mahallemiler açısından nasıl algılandığı ve bu çerçevede öne çıkan unsurların neler olduğu konunun problemleri arasında yer almaktadır. Bahsedilen

problemlerden anadilin önemi aşağıda yer alan örnek görüşmeler ile değerlendirilmektedir:

“Nasıl ki insanlar İngilizceyi, Kürtçeyi öğreniyorlarsa Mhallemi dilini de öğrensinler. En azından o zaman bir kıymeti de olur. Şu anda bu dilin bir kıymeti varsa kendi aramızda, Mhallemilerin arasında ve Arap ülkelerinde bir kıymeti vardır. Mesela; Beyrut’a ilk gittiğimde bir iki ay zorlandıktan sonra onlar gibi konuşmasını öğrendim, şimdi Mısır lehçesini ve daha diğer lehçeleri de konuşabiliyorum.”(G7;E;56).

Bu örnek görüşmeden de yansıdığı gibi Mahallemilerin konuştukları dilin yaşadıkları coğrafyada kendilerini temsil etmenin dışında aslında pek bir kıymetinin olmadığı vurgulanmaktadır. Bununla birlikte konuşulan dilin esas değerini Arap ülkelerinde görüldüğü dile getirilmektedir. Bu durum, özellikle sosyo-ekonomik planda kendini hissettirmektedir. Konuşulan dil, “Nüfus Hareketliliği” konusunda ifade edildiği gibi ekonomik gerekçelerle, 1960’lı yıllarda hızlanan iş göçünün yönünü belirlemiştir.

Bölgedeki diğer etnik unsurlara nazaran Mahallemilerin Türkçe dilini daha akıcı ve daha itina ile kullandıkları hususu, bölgedeki diğer etnik unsurlarca da ifade edilmektedir. Mahallemiler bu durumu, yaşadıkları ülkede çocuklarının gelecekteki başarılarının ön koşulu ve özgüvenin de gerekçesi olarak değerlendirmekte idiler. Mahallemilerin Türkçe öğrenmeyle ilgili yaklaşımlarını yansıtan örnek görüşmeler şu şekildedir:

“Çocukların geleceği için, hatta daha çok şey öğrenmeleri, geleceğe hazırlık olmaları için. Kendini daha iyi tanıtır. Kendi anadilini de köyde yaşadığı müddetçe unutmaz.”(G17;E;45).

“Türkiye’de yaşadığımız için önemlidir. Beyrut’a gittiğin zaman Türkçenin önemi kalmıyor, mesela yani. Türkçe o zamanlarda bizim için zordu. Beyrut’a gidenler de bu nedenle gittiler. Lisanımız, konuştuğumuz dil, Lübnan’a uygundu. Türkçe o zamanlarda bizim için zordu...” (G16;E;52).

“Türkçe iyidir yav! Bana kalırsa bu Mhallemi köylerinin hepsi devletlerini çok severler... Gerçekten de devletimizi çok severiz...”(G11;E;63).

Bu görüşmelerde de ön plana çıkan üç temel husus vardır: Bunlardan biri Türkiye’de sosyal yaşam açısından Türkçenin ön planda olması ve bunun sosyal pratikler ve realiteler açısından vazgeçilmez olduğu. İkincisi, çocuklarının geleceği için Türkçe dilini öğrenmenin ihtiyaç olduğu ve onların bu dili öğrenmelerine imkan tanımanın gerekli olduğu. Üçüncüsü de bu durumdan herhangi bir memnuniyetsizliğin söz konusu olmadığı; zira Türkçe, Türkiye’yi temsil etmektedir ve Mahallemiler’in Türkiye Devleti’nin varlığına karşı herhangi bir memnuniyetsizlikleri söz konusu değildir. Bu çerçevede Mahallemiler açısından Türkçeyi doğru ve akıcı konuşabilmek

önemli ve benimsenen bir durum iken kimlik politikaları bu durumu etkilemiştir. Kimlik politikaları sürecinde etnik unsurların kimlik/dil üzerinden bölge içindeki konumlanmaları sosyo-politik düzeyde hareketlenmeye başlayınca Mahallemlerin dikkati bu kez tersi yöne çevrilmiş ve ihmal edilmiş olan anadillerini sorgulama ihtiyacı hissetmişlerdir:

“Konuştuğumuz dilin nasıl bir değeri olsun ki. Bu dili konuşanları toplasan en fazla bir milyon eder. Fakat fasih Arapçayı konuşanlar 120 milyonu bulur.(...) Dilimizin bir önemi yoktur. Çünkü biz bunu kendi kafamızdan ürettik. Arapçadan, Türkçeden ve Kürtçeden aldık, karışık bir yapıdadır.”(G16;E;52).

“Dilimizin ne olduğu, bizim kim olduğumuz belli değil. Karmakarışık bir dil. Arap ülkelerini doğru düzgün anlayamıyoruz bile.”(G15;E;50).

“Valla şu durumda konuştuğumuz dilin bir değeri yok. Çünkü İstanbul’a Türklerin arasına gittiğinde sana “Sen zaten Arap değil misin” diyorlar. Kürtlerin arasında olduğunda sana “sen zaten Mhalmi”sin diyorlar. Mesela; geçen sene bir arkadaşla Kızıltepe’de idik ve arkadaşım da Kürtçe bilmediğinden Türkçe diliyle bakkaldan sigara istedi, sigara olduğu halde adam sigara yok dedi. Sırf Kürtçe konuşmadığından dolayı böyle davrandılar... (...)Yav Suriyelilerin konuşmasına bakıyorsun onları anlayamıyoruz, onlarla konuştuğumuzda da onlar da bizi doğru düzgün anlayamıyorlar, Suudi(Arabistan) için de durum aynıdır, Irak için de durum aynıdır. Bu söylediklerim doğru değil mi? Bırak onları komşu olan Şorizbah (Çavuşlu) köyüyle bile konuştuğumuzda birçok kelime anlayamıyoruz...”(G10;E;37).

Yukarıdaki görüşmelerde dilin temsil ettiği nüfusun bölgede azınlıkta olması ve aynı zamanda Türkçe ve Kürtçe gibi farklı dillerden etkilenecek karmaşık bir yapı sergilemesi dolayısıyla eleştirilmiş ve kıymetsiz olarak değerlendirilmiştir. Yapılan eleştiriler, Arap ülkelerinde ve özellikle Arap televizyon kanallarında konuşulan dilin tam anlaşılmasında gerekçesi ile de desteklenmiştir. Buradaki yaklaşımlar, bölgedeki etnik kimlik politikalarının beraberinde gelen “Biz kimiz?” sorunsalının henüz cevaplanmamış ilk refleks yaklaşımlarını göstermektedir. Bu yöndeki yaklaşımların son zamanlarda azalmaya doğru gittiğini söylemek mümkündür. Aşağıdaki örnek görüşmeler, bu yöndeki olumsuz yaklaşımların ne yönde azaldığını örneklemektedir:

“...Ben lisanımızdan memnun değilim demeyeceğim, memnunum. Aslına bakarsan en fasihi bizim lisanımızdır...”(G11;E;63).

“...Bizim Arapçamız hakiki bir Arapçadır, tam bir Arapçadır...”(G25;E;87).

“Yav Mhellemiyeye olanların dili Arapçadır, Arapça konuşuyoruz... Her halükarda biz Arap’ız... Bizim konuştuğumuz dile biraz Türkçe biraz da Kürtçe ve biraz da Farsça kelimeler karıştı. Yoksa bizim konuşmamız, hacca gittiğimde Arapların arasında garipsenmemiştir. Konuştuğum dili çok beğendiler... (...) Mhallemi dili pek sade değil, karışık bir hal almış...” (G14;E;77).

“...Konuştuğumuz esas Arapçadır. İstersen sana örnekler vereyim, konuştuğumuz kelimeler Kuran’da olan kelimelerdir. Ama öğreticimiz yok. Bak şimdi: “delu³²⁹” kelimesi var. “Hirimtu”; Hirimne”(ihtiyarladık) kelimesini Arap ülkelerinden sadece biz ve Tunuslular kullanırız. “Tayr”, “cib”(kuyu), “vey”, “é”,

³²⁹ Yerel kullanımda “delu” kelimesi, kuyudan su almak için kuyuya sarkıtılan kovaya verilen isimdir.

“bakara”, “ibil”, “cemel”; Araplar “ibil” diyorlar, “cemel” demiyorlar, biz ise cemel diyoruz. “Akıl”, “iste’iz minnu” (ondan sığın), “Zib”(tilki), “ne’ce”(koyun), kifiltu”(kefilim),vb kelimeler... Dilimizde olup da Kur’an’da olmayan ne var ki? ... Yav Arapçayı seviyoruz! Nasıl olur da ben Arapçayı unutacağım. Millet Arapçayı öğrenmek istiyor ben kalkıp bu güzelim Allah’ın nimetini unutayım mı? Hayır!..” (G8;E;72).

“Bu da sonuçta bir dildir. Bir dil, bir insandır... İnsan ne öğrenirse kârdır.(...) Bizim dil, Kur’an için faydalıdır yani. Anlamı daha güzel okunur daha güzel şey olur. Okuması da anlaması da daha kolay sağlanıyor.” (G17;E;45).

“Neden kıymeti olmasın. Arapça dili her şeyden daha muteberdir. Kuran-ı Kerim’in dili Arapçadır ve bizim lisanımız da Arapçadır. İnsanlar katında da Allah katında da daha kıymetlidir...”(G3,E;78).

Bu görüşmelerde dil, özellikle etnik kökene işaret eden temel bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Günlük yaşamda kullanılan dilin karmaşık özelliğine rağmen, bu dilin aynı zamanda Arapça’nın en “fasih” hali olduğu da belirtilmektedir. Bu noktada konuşulan dilin değeri dini açıdan Kur’an’ın anlaşılması yönünde ele alınmakta ve bu dile sahip olmanın hem bir nimet hem de kıvanç verici olduğu vurgulanmaktadır. Görüşmelerde farklı dillerin kabul edilebilirliğinin en düşük seviyesi, “Bir dil, bir insandır” sözüyle ifade edilmektedir. Bununla birlikte bazı görüşmelerde Mahallemilerin sahip oldukları dil imkanının yok olma riski taşıdığına da değinilmektedir:

“Ben Arapça dilini önemsiyorum ki bu gidişle yavaş yavaş kaybolacak gibi görünüyor. O dille birlikte bir kültür de kayboluyor. Kuran-ı Kerimi anlamada da önemlidir. Dil, temel bir unsurdur. Benim Arapça bilgim Kuran’ı anlamamda çok çok işime yarıyor... Öte taraftan Suriye ve Irak ile dil birliği anlamında onlarla bir olduğumuzu hissedebiliyoruz. Kendime Türk’üm diyorum, Suriye’yi kendimden görmüyorum, onlara da Türk’üm diyorum, fakat oralara gittiğimde de onlarla anlaşabilmem de sevindirici bir şey, uluslararası bir heyecan veriyor yani, pozitif bir durum bu.”(G21;E;65).

Bu görüşme, gerek dini açıdan gerek uluslararası konum itibariyle dilin imkanlarını ifade etmekle birlikte kültürü de temsil eden dilin yavaş yavaş yok olma riskini taşıdığını dile getirmektedir. Özellikle Mahallemei ailelerin kendi çocuklarına (yeni nesil) Arapçadan ziyade Türkçeyi öğretmiş olması ve çevrelerini kuşatan nüfusun daha çok Kürtçe konuşuyor olması bu durumu destekler mahiyettedir. Etnik kimlik politikaları içinde kendini hissettiren dilin yok olma tehlikesine karşı öne çıkan yaklaşımlar ise yukarıdaki görüşmelere kıyasla politik bir ifade biçimi almaktadır. Anadilini korumaya dönük özel gayret gösteren orta yaştaki bir görüşmecinin aşağıdaki yaklaşımları, bu durumu örnekler mahiyettedir:

“Dil kültürün temsilcisidir. Dil kültürün aynasıdır... (Mahallemiler)Asimile oluyorlar. Ne diye farklı renk veriyorum değil mi? Anadil, sadece dil değildir; kültür, adet ve medeniyetin canlı taşıyıcısı ve başyapıtıdır. Kur’an’ın dilidir.

Arapçaya sahip çıkmayacağım da neye sahip çıkacağım. Allah'ın bir nimeti bu dil.” (G28;E;38).

Bu görüşme örneğinde dil, bilinç seviyesinde daha yüksek bir yerde tutularak kültür ve medeniyet üzerinden değerlendirilmiş ve asimilasyon kavramı ile dilin tehdit altında olduğu vurgulanmıştır. Bölge içindeki diğer etnik kimliklerin dil üzerinden sergiledikleri politik yükseliş göz önünde bulundurulduğunda bu örnek görüşmede kullanılan “kültür”, “medeniyet” ve “asimilasyon” kavramlarının politik zemine işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bir önceki görüşmelerde dil, daha çok aidiyet, sosyal etkileşimler ve ekonomik çapta uluslararası imkanlar bakımından yaşam akışına göre değerlendirilirken, son görüşme (G28;E;38) örneğinde daha çok ideolojik bir bilinç seviyesinde belirtilen ve asimilasyon kavramıyla da politik zemine işaret eden bir yaklaşım sergilenmektedir.

Aşağıda yer alan görüşmelerde Mahallemilerin bölgede kendini hissettiren etno-politik yapılanmalar karşısında dili nasıl konumlandırıdıklarıyla ilgili olarak anadilde eğitim problemi sorgulanmıştır:

“Evet, daha çok Kürtler böyle bir şey söylüyorlar. Ben, böyle şeyleri iyi görmüyorum. Biz Türkiye’de yaşıyoruz ve Türkiye’de Türkler, Kürtlerden de Araplardan da daha fazladır, Türkçenin olması lazım.” (G20;E;87).

“Yok. Ben, istemiyorum; ama Kürtler böyle bir şey isterler.” (G11;E;63).

“Yav bizim çocuğumuz zaten buralarda Kuran öğreniyor, konuşuyor. Bu konuda talebimiz yok, gerek yok. Seçmeli olursa iyi bir şeydir aslında. Hiç olmazsa o da seçmeli bir ders olsun diye. Çocuk Arapçayı daha detaylı okusun, konuşsun. Ama desen ki eğitimin hepsi Arapça olsun o da olmaz. Olmaz, çünkü azınlığız zaten ve hiçbir işe yaramaz. Dışarıda belki yarar; ama Türkiye’de işe yaramaz.” (G17;E;45).

“Mhelleme diye bir dil yoktur ki yav! Bizim dilimiz Arapçadır. Mhelleme diye bir şey yok. Ama çocuklarımız da Arapça bilmiyorlar ki Arapça eğitim görsünler; ama seçmeli ders olarak versinler tabi ki.” (G26;E;56).

“Bak şimdi, mesela ben, Arapça konuşabiliyorum, ama yazamıyorum, Türkçeyi ise yazabiliyorum, fakat doğru düzgün konuşamıyorum. Eğer böyle bir şey olursa fasih Arapçayı öğrenmiş oluruz ve insan Kur’an’dan da okuduğunu o zaman anlayabilir. Mhelleme dersin eğer o iş olmaz, çünkü ne Araplar bizi anlar ne de biz onları anlarız. Bazı kelimelerimiz vardır ki fasih Arapçaya uymuyor mesela.” (G16;E;56).

“Aslında iyice düşündüğümüz zaman bizim dilin bu konuda faydası vardır. Mesela; Kur’an’da “hicar” kelimesi geçer, biz de “hicâyir” deriz. Mesela; Kur’an’da “kehf” kelimesi vardır bizde de aynısı kullanılır.” (G15;E;50).

Görüşmelerde görüldüğü gibi Mahallemiler, “anadilde eğitim” fikrini her şeyden önce Kürt siyasetinin talep ettiği politikalara işaret ederek değerlendirmektedirler. Bu durum, tüm hassasiyetiyle aşağıdaki görüşmede de net bir şekilde ifade edilmektedir:

“Tabi isterim yav! Dersler sadece Arapça olacaksa yok, o olmaz. Olmaz... Şu üç dilin beraber yaşaması lazım: Arapça üzerimize farzdır, Türkçe de vaciptir.

Kürtçe de lazımdır. Kürtçeyi de öğrensinler kardeşim. Hakları var tabi ki. Onları da Allah yarattı, dillerini öğrensinler. Tabi ki onlara zulmedildi. Vallahi ben, Türkiye'yi de, Osmanlı'yı da, Selçukluyu da çok seviyorum lakin riyakârlık yapmasınlar. Hepimiz kardeş olacağız. Üç kişi bir sofraya otursa üçü de o sofradan yemeğini yiyecek. Biri dese ki "Şu pay, bu kadarıyla sana yeter." dese olmaz. Allah, bizleri bu yeryüzünde yarattı yemeğimizi beraber yiyeceğiz. Mecburuz. Birbirimizden kız alıp vermişiz. Birbirimize dayızade olmuşuz ve de dinde kardeşiz. Hepimiz burada kardeşiz. Peygamberimiz, Rabbimiz, Kitabımız birdir. Eğer yarın bir gün ayrılırsak demek ki bu konularda biz yalan söylüyoruz. Allah azze ve celle, "ayrılmayın" diyor. Benim kardeşlerimden biri, Türk, biri Kürt, ben de Arap oğlu Arap'ım. Allah yarattı, yaratıcı olan O. Tarihini unutan ve kaybeden kendini de, anne-babasını da kaybeder." (G8;E;72).

Bu görüşmede (G8;E;72) genel anlamda bir takım değerlendirmeler yapılarak anadilin insani ve fakat "ayrılmamanın" da farz olduğu vurgulanmakta, dinin ve tarihi tecrübenin birlik temelli olduğuna değinilmektedir.

Aşağıdaki görüşmelerde ise "seçmeli ders"ın aksine, "sadece" anadilde eğitimin istenmediği belirtilmektedir:

"Yok, olmaz. Çünkü yarın yalnız Arapça okutulursa benim çocuklarım, benden sonra gelecek olanlar Türkçeden mahrum kalırlar, zayıf kalırlar. Resmi dil Türkçedir. (...) Resmi dili kaldırırlarsa ihtilaf olur vallahi. Bana göre hoş olmaz. Resmi dil Türkçedir. Bölgede ekseri konuşulan ana dil ne ise hem resmi dili hem de ana dili okutmak hoştur, güzeldir. Çok hoştur ki Arapçadan da mahrum kalamam kendi dinimi de dilimi de daha uygun öğrenebilirim. Kürtçe konuşan kardeşlerim için de Artuklu'da bu işi iyi niyetle okutan uzmanları tarafından öğretilmesi hoştur. Onlar da ana dillerini öğrensinler. Sakıncası yoktur. Ama bugün kendi ana dilimi öğreneyim diye okutulur yarın diyecek bilmem neyim olacak, şöyle olacak, ben bir ayrı devlet, eyalet gibi falan; bu durum iyi değil, ayrışmalar iyi değil, Türkiye'de nahoş durumlara sebebiyet verir. Allah muhafaza! Ama ana dilini öğrenmek iyidir, güzel bir şeydir." (G14;E;77).

"Seçmeli olarak tabi ki isteriz, çünkü en azından Kuran okumasını öğreniriz. Fakat sadece Arapça eğitim dili olsun diyorsan gerek yok, ne gereği var, böyle bir şey olmaz, düzen bozulur o zaman. Zaten Arapçanın okunması ve yazması zordur. Seçmeli olması iyidir. İsteyen Kürtçe okuma-yazma da öğrensin, normal bir istektir..." (G10;E;37).

"Okullarda sadece Arapça öğretilcekse eğer olmaz bu iş. Ne kadar dil öğrenirsen o kadar güzel olur, daha iyi olur. Sadece Arapçayı ne yapsın. Arapçayı, İngilizceyi, Türkçeyi de öğrensin. Ne kadar dil öğrenirse o kadar iyidir." (G7;E;56).

Bu görüşmelerde ülke nüfusunun Türkçe dilini gerektirdiği ve aksi durumda mevcut dengenin bozulacağı fikri yansıtılmaktadır. Sadece kendi anadilleri üzerinden yapılacak olan bir eğitimin Türkiye'de karşılık görmeyeceği ve bu gibi taleplerin aslında Kürt siyasi hareketinin amaçlarından biri olan özerklik gayretlerinden kaynaklandığı düşüncesi hakimdir. Bunun dışında Arapçanın okullarda seçmeli ders olarak okutulmasına sıcak bakılmaktadır. Bu anlamda isteyen herkese ana dilini öğrenme imkanının verilmesi savunulmaktadır. Bununla birlikte bazı görüşmeciler bu yönde gelen talebin suiistimal edildiğini ve bu girişimlerin siyasi-politik arenada "özerklik" taleplerine hizmet ettiğini belirtmiştir.

Yapılan görüşmelerin genelinde anadil eğitimi konusundaki taleplerin az olduğu ve buna pek rağbet edilmediği düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Bununla ilgili olarak konuşulan yerel dilin eğitim gerektirecek bir dil olmadığını ve bunun yerine Arapça eğitimi görülebileceği vurgulanmaktadır. Arapça yönündeki eğitim isteklerini de Kur'an'ın anlaşılması doğrultusunda değerlendirmekte ve zaten var olan alternatif kurumların bu ihtiyacı karşıladığını ifade etmektedirler. Dolayısıyla kendileri açısından anadil talebi anlamsız karşılanmakta ve bu yöndeki ısrarcı taleplerin politik amaçlar doğrultusunda suiistimale açık olduğu söylenmektedir. Aynı yaklaşım TRT Arapça kanalı için söz konusu değildir:

“Valla ben televizyon açmadığım için bilmiyorum. Tavsiyem, mademki böyle bir kanal açılmış izlenilmesini tavsiye ederim. TRT anlamında iyi bir şey yaptılar. TRT Şeş falan iyi bir şey yaptılar. Orda bir ayırım yapılmadı, iyi bir şey yani.” (G17;E;45).

“Arapça olarak yayın yapan bir kaç televizyon kanalı gerekir. Arapçayı sevenler, öğrenmek isteyenler, Arapçayı daha iyi öğrensinler... (...) Eğer Arapça yazmayı da okumayı da öğrenirse Mevlid-i şerif var, onu okuyabilir, hadis kitapları okuyabilir, Arapça gazete bile okuyabilir. Mhallemice bir TV kanalı, kendi görüşüme göre o kadar da uygun değildir.” (G14;E;77).

“TRT Arapça kanalı yeterli değildir. TRT Arapçanın bizimle hiçbir ilgisi yok. Bir kere konuşulan dil tamamıyla bizim konuştuğumuz dilden farklıdır. Beyrut'un Arapçası konuşuluyor. Yöresel konuşma olsun, örf ve adetlerini tanıtmaları lazım, fakat bu kanal bizi tatmin etmiyor... Bu kanal için, TRT Şeş'i çıkardım, güya sizin için de bir kanal açtım deniliyor; ama ilgisi yok. TRT Şeş, ne zaman biz Nusaybin'e gitsek hep ordalar. TRT Arapçada öyle bir durum yok ki Arapça dediğin zaman bu bölgeleri tanıtacak, bölgeleri gezecek, örf ve adetleri anlatacak. TRT Arapçayı açıyorsun Filistin'i konuşuyor bilmem nereleri konuşuyor, bizimle alakası yok ki. Dikkatimi çeken bir konuşma varsa izliyorum yoksa izlemiyorum. Yav Midyat'a gelecek, Telkariyi vs. gezecek, tanıtaca. İhtiyaçtır böyle bir şey.” (G1;E;45).

“TRT Arapça normal bir Arapça, bizim bölgeye hitap etmiyor, Arap ülkeleri için o. Bizim dilimizden olursa çok iyi olur. İllaki iyi olur. Tanıdık biri televizyona çıkar, ben de onunla sevinirim. Herkes kendi şarkılarını, kültürünü sever. Olursa daha iyi olur olmazsa da aha zaten yok...” (G11;E;63).

Buradaki görüşmelerde de dil, daha çok din dili olarak önemsenmekte ve değerlendirilmektedir. Bununla birlikte kendilerine dönük bir televizyon kanalının açılması, özelde kendi yaşadıkları coğrafyayı ve genelde de Türkiye'de bulunan Arapları tanıtmaları açısından önemsenmektedir. Çünkü TRT Arapça'nın ne kendi coğrafya ve kültürlerini ne de Türkiye Araplarını temsil etmediği vurgulanmakta ve çoğu kez bu durum, memnuniyetsizlikle karşılanmaktadır. Başka bir ifadeyle, TRT Arapça kanalına dönük herhangi bir aidiyet hissedilmediği gibi bu kanalın Türkiye'de yaşayan Arapları hedeflemediği, aksine uluslararası siyasi-ticari amaçlar taşıdığı belirtilmektedir. Bu noktada referans olarak TRT Şeş gösterilmektedir. Televizyon

kanalları üzerinden diğer etnik unsurlara dönük yapılan iyileştirmeler takdir edilmekte ve TRT Şeş'in Kürtler açısından bölgesel temsil yeteneğinin olduğu ifade edilmektedir:

“TRT Arapça bizi tespit etsin. Buraya geldiklerini biz görmedik. O bir vadide biz alakası olmayan ayrı bir vadideyiz. Ne diye açacağım. Beni sevmeyeni sevmem. TRT Şeş bir gün Nusaybin’de, bir gün Batman’da, bir gün Diyarbakır’dadır. Neden bizimkiler (TRT Arapça ekibi) buralara gelmezler? Lisanımızı doğru düzgün öğretecek. Karmaşıklaşan dilimizi düzelterek orijinalliğini yakalayarak öğretecek.” (G8;E;72).

“TRT Arapça kanalı pek fazla izlemiyoruz, çünkü TRT Şeş kanalı gibi programlar yapmıyorlar. TRT Şeş kendi bölgesini gösterirken TRT Arapça ise Urfa Araplarını, Antakya Araplarını vb. bölgeleri göstermiyor. Yani bizim için açılmadı ve bizi temsil etmiyor. İlk açtıklarında sevinmiştim; ama baktım ki doğru düzgün bir yer göstermediği için hiç ilgimi çekmedi. ...” (G10;E;37).

TRT Arapça’ya dönük değerlendirmelerde görüşmeciler ihmal edilmiş oldukları yönünde yaklaşımlar sergilemektedirler. Bu durum, “...Şu anda devlete bağlı olduğumuz halde bayrağımızı sevdiğimiz halde kimse tarafından sevilip sayılmıyoruz. Tamam dilimiz Arapçadır, ama Türk’üz.” (G10;E;37) ifadeleriyle yansımaktadır. Benzer yönde bazı görüşmeciler “Yav! Başbakan çıkıp Türkiye’de yaşayanlardan bahsedince Kürtler, diyor; Çerkesler, diyor; Lazlar, diyor; Aleviler, diyor; ama Araplar, demiyor.” sözleriyle ihmal edilmişlik yönündeki memnuniyetsizliğini dile getirmektedirler. Bununla birlikte ihmal edilmişlik durumu, Türkiye siyasetinin içinde bulunduğu manipülasyona açık koşullarından dolayı da anlayışla karşılanabilmektedir:

“Başbakan (R.T. Erdoğan) da bu meselelerde şaşıtı kaldı, ne yapsa yaranamıyor. Dese ki Kürtler iyidir, birileri diyecek ki aha da Kürt dedi, diyecekler. O da şaşırdı ne yapacağını. Yarın bir gün başbakan hakkında pişmanlık yaşayacağınız gibi. Çünkü çok iyi bir başbakan. İnan iyidir...” (G6;E;84).

Daha önce de değinildiği gibi Mahallemiler, bölgedeki diğer Arap ülkelerine kıyasla Türkiye’nin sosyal ve dini yaşayışını tasvip etmekte ve “Türkiye gibi ülke yoktur” yaklaşımını sıklıkla belirtmektedirler. Bu noktada devletin görevi olarak da huzuru ve güvenliği sağlaması gerektiği hususu ön plandadır. Ekonominin gelişmesi, işsizliğin azaltılması gibi genel sorunlara değinerek bu coğrafyadaki yatırımların daha fazla olması gerektiği ifade edilmektedir. Etnik kimlik üzerinden kendini hissettiren politikaları da yıpratıcı ve amacından çıkmış olarak değerlendirmektedirler. Özellikle bölge siyasetinin kendilerini politize ettiğine işaret edenler olduğu gibi başka etnik unsurlara sunulan hakların kendilerine de verilmesi gerektiğini, bu yönde kendilerinin ihmal edildiğini ve hatta Kürt siyaseti içinde eritilmeye doğru itildiklerini söyleyenler de olmuştur. Bununla ilgili örnek görüşmeler şöyledir:

“Olayların nasıl gelişeceğini hiç bizim kestiremeyiz. Belki şöyle olursa böyle olur gibisinden bir sürü şeyler söylenebilir. Fakat her halükarda insanlar bu vb. soruları soruyorlar. Ben şahsen Arap olduğumu dile getirme ihtiyacını pek hisseden birisi değilim, fakat buradaki adam sık sık Kürt, Kürt, Kürt falan deyince biz de tepkisel olarak böyle bir havaya girdik. Şu anki Kürt hareketi de tepkiseldir...” (G21;E;65).

“Ben herkesin kendi dilini konuşabilmesini isterim, fakat Kürtlerin kullandığı yöntemi tasvip etmem. Çoğunluğun azınlığı ezmesini istemem. Arapların bu tür şeyleri isteme tavırları yok, böyle şeylere yabancılar... Çünkü Mhellemiler mazumdur ve sahipsizdir. Miskindir yav! Mhellemiler de kendilerine sahip çıkmadılar. Kimse kimseye karışmsın. Onlar bu bölgede asimile olmaya en yakın olan toplumdur. Çünkü Mhellemiler saftır, “Kendi kültürümüzü koruyalım, biz bizi tutalım.” gibi tutumları yoktur. Yani dil ve ırk bağımlılıkları yoktur. Demokratiktir, çünkü doğru kimden gelirse gelsin kabul ederler. Kürtler öyle değildir. Kürtlerden ben, “işte AKP iyi çalışıyor, o yüzden onlara oy vereceğim,” diyeni duymadım. Şöyle der, “vallahi belediye başkanı çok iyi çalışıyor ama Arap olduğu için ona oy vermeyeceğim” der. Mhellemi ise iyi çalışan bir Kürt olsa “Yav bu adam iyi çalışıyor ben ona oy vereceğim” der...” (G28;E;38).

“Bu tür şeylerden ben anlamam... Kürt olup da bir sürü devlet adamı çıkmıştır. Müslümanın böyle bir davası olmaz...” (G22;E;70).

Görüşmelerden de yansıdığı gibi bölgede özellikle etnik dil (Kürtçe) üzerinden kendini hissettiren etno-politik hareketliliğin, etki-tepki bağlamında, Mahallemileri de ister istemez etkilediğini ve bir ölçüde telaşlandırdığını söylemek mümkündür. Dini referanslar vurgulanarak tüm etnik unsurların şimdiye kadar olduğu gibi beraber yaşamaya devam etmeleri gerektiği ve bunun dışında sergilenen gayret ve çabaların aslında devlet³³⁰ düşmanlığı olduğu ifade edilmektedir. Bu noktada bazı görüşmeciler, bulundukları coğrafi mevki itibarıyla Mahallemilerin dengeleyici bir unsur olduklarını belirtmektedirler. Aşağıdaki örnek görüşme bununla ilgilidir:

“...Herkes mecburdur bu sofradan yemeklerini yiyecekler. Türkler de mecburdur. Eğer bu hattın üzerinde biz olmasaydık şimdi çoktan ayrılmış olacaktı. Biz onların arasında dengeyi sağlıyoruz. Biz diyoruz “Şeytandan Allah’a sığın.” Biziz dua edenler. Musul’dan Antep’e kadar Hatt’ul-Arap var. Allah, dilemedikçe bu tarihi yok edebilirler mi? Velhasıl bu kadar.” (G8;E;72).

Süreç içinde Mahallemiler, kendi dillerini geliştirme ve canlandırma ihtiyacı hissetmiş, daha önceden ihmal edilen Arapçayı çocuklarına öğretme azmine girmişlerdir. Bunu yaparken de politik manipülasyonlardan uzak durmaya çalışmaktadırlar. Bu uzak durma gayretleri, görüşmelere de yansıdığı gibi kendi kimliklerine karşı çekimser bir duruş sergilemelerini de beraberinde getirmiştir.

³³⁰ Mahallemilerde devlet, tüm etnik unsurlarla birlikte birleştirici bir unsur olarak görülmekte ve devletin yokluğu ise iç savaş ve başıboşluk olarak yorumlanmaktadır. Bu noktada onlara göre devlet, güvenliğin sağlanması ve ekonominin iyileştirilmesi sorumluluğunu yerine getirmek zorundadır. Bununla birlikte şu yaklaşım da hakimdir: “Ben de devletim, sen de devletsin. Türkiye’yi yönetecek kişiye, ona oy verenlere ve Türkiye’de yaşayan tüm fertlere devlet denir. Devlet, milletine elinden geldiğince şefkatli, adaletli olmalıdır. Kim bu devleti iyi yürütürse, iyi kötüyü ayırabilirse, elzem yerlere hizmet götürürse iyidir...” (G14; E, 77)

Kuşkusuz bu çekimserlik bir kelimeyle tanımlanabilecek bir alana işaret etmekten ziyade sosyo-kültürel tarihi sürecin yoğun ve hafif olmayan ağırlığına işaret etmektedir.

3.3. Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı: Kavramsallaştırma Çabası

Çalışmanın bu aşaması, genelde bu coğrafyanın özelde de Mahallelerinin sosyo-kültürel yapılarına (bağlı olarak onların etno-dini kimliklerine) işaret edebilecek bir kavramı, genel parametreleriyle ortaya koyma amacını taşımaktadır. Özellikle küresel boyutta söz konusu edilen değişim sürecinin yaşandığı alanın kendi dinamikleri çerçevesinde tecrübe ediliyor olması bu çabayı gerekli kılmaktadır.

Modernleşme tecrübesi çerçevesinde Türkiye, çoğu kez ithal edilmiş kavramlar üzerinden kendi yaşadıklarını anlamaya ve yönlendirmeye çalıştı. Farklı kültürel kodların ürettiği kavramlar üzerinden kendi yapısına işaret etti. Bu da ister istemez konuşulan konular ile üzerinde konuşulanlar arasındaki mesafeyi arttırdı. Bu yönüyle ortaya çıkan mesafe ve/vaya yabancılaşma, ne olduğu bir türlü anlaşılmayan çeşitli tecrübeler ve problemlere sebep oldu. Sanayileşmenin henüz yaygınlaşmadığı bir dönemde sanayileşmiş Avrupa ülkelerinin kadın-erkek eşitliği sorunsalını benzer kavramlarla ülkemize taşımak buna bir örnektir. Avrupa’da kilise üzerinden kurumsal boyutta ifade edilen dinin bilimle ve devletle yaşadığı sorunları aynı sorunlar varmış gibi ülkemize taşımak da buna verilebilecek diğer bir örnektir. Farklı coğrafyalarda yaşanan kimlik sorunsalını ithal ederek benzer biçimlerde sorunun kendisi burda da aynı şekilde yaşanıyor ve verilebilecek cevaplar da aynıdır gibi yaklaşımlarla sorunu çözmeye çalışmak beraberinde beklenmedik farklı problemleri de getirmektedir. Aslında bu durum, olmayan bir sorunu “icat etmeğe” eşdeğerdir. Böyle bir icat, problemin konusu yerinde dururken bizzat konuşanların problem olmaya başladığı kaygan ve kaybedilmiş zeminlere sürükler. Günümüzde de benzer sorunlar etno-dini kimlikler üzerinden kendini göstermektedir.

Avrupa ve Amerika ülkelerinde etnisite olgusu, genel anlamda göçmenler konusu üzerinden ele alınan ve tartışılan bir konudur. Nitekim bu ülkelerin 2015 yılının sonları itibariyle “göçmenfobi”leri olduğu basın aracılığı ile tüm dünyada anlaşıldı. Suriye ve Irak’tan zorunlu olarak gelen göçmenlerin (veya mültecilerin) Türkiye üzerinden Avrupa’ya ilerleme dalgası, Avrupa ülkelerini hızlı bir şekilde harekete

geçirdi. Çünkü zaten kendi içlerinde var olan göçmenlerle yıllarca uğraşarak ilgili sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik problemleri çözmeyi başarmışlardı ki bu yeni göçmen dalgası, bilinç düzeyinde geçmişte mücadele ettikleri zor zamanları tekrar gündeme getirdi. Öyle ki bu gündem onların hızlı ve önleyici davranmalarına sebep oldu. Çünkü kontrol edemeyecekleri bu hareketlilik, onların tüm dengelerini alt üst edebilirdi. Başka bir ifadeyle, bu zamana kadar onlar, göçmenlerle ilgili entegrasyon/adaptasyon gibi sorunlarını kendi sosyo-kültürel dinamikleri ve dünya görüşleri çerçevesinde kendileri tanımladılar, üzerinde konuştular, konumlandılar ve hatta bu yeni göç dalgasına kadar önceki göçmen hareketliliğini kontrol edebilecekleri bir seviyeye geldiler. Etnisite ve çokkültürlü olgular da bu süreç içinde ve kendilerinin tarihsel dinamikleriyle beraber ortaya çıktı. Yine bu süreç bağlamında onlar, kimliğe dönük “mozaik” (yamalı, gökkuşağı) ve “melez” (melez desenler) gibi kavramlarla içinde bulundukları duruma işaret edebildiler.

Mozaiklik daha çok “yan-yana”lık durumudur. Yan-yanalık konumundan dolayı renkler veya kültürler, rahatlıkla birbirinden ayırt edilebilir ve birbirinden ayrılabilirler. Yan yana duranların tek ortak tarafı bu konumlarına zemin oluşturan alandır ve coğrafyadır. Bu mesafede aralarında güçlü bir bağ ve güçlü bir kaynaşma yoktur. Bu nedenle mozaik yapının dağılması yıkıcı sonuçlara sebep olmayabilir.

Melezlik de mozaikten çok farklı değildir; mozaikliğin bir sonraki aşamasıdır. Her şeyden önce bu kavram, ırksal durumlara işaret etmektedir. Bu özelliğiyle bu kavram, aslında, Amerika ve Avrupa ülkelerinin sosyo-kültürel anlam kodlarına ve tarihsel tecrübelerine uygundur; her iki kavram da onların tarihsel deneyimlerine işaret etmek kullanılabilir. Öyle ki bu ülkeler günümüze kadar ırk sorununu çözümlemiş de sayılmazlar. Saf ırk iddialarının olduğu bir yerde melezlik yaklaşımları karşılık görebilir. Bizim coğrafyamızda ise böyle bir kullanım alanı söz konusu değildir.

Melezlikte ön planda olan husus, ırktır. Öyle ki saf iki farklı ırkın yan-yanalık etkileşimi melezliği de beraberinde getirmektedir. Bu yönüyle melez ve mozik arasında şöyle bir süreçten bahsedilebilir: Farklılığı kendi içinde tecrübe etmiş olan yapılar, tarihi süreçte önce mozaiklik sonra da melezlik aşamasını tecrübe ederler. Bu noktada şunu da hatırlatalım ki burada belirtilen öncelik ve sonralık durumu sadece mozaik ve melezlik olguları bakımından sürece ilişkin bir vurgu olarak ifade edilmektedir.

Ülkemizde basın yoluyla da olsa melez kavramının en son ne zaman duyulduğuna ilişkin bir soru sorulsa buna cevap vermede birçoğumuzun hafızası

zorlanacaktır. Bunun sebeplerinden biri bu kullanımın sosyal yaşamımızda bir karşılığının olmaması ya da yok denecek kadar az olmasıdır. Batı ülkeleri, göç ve göçmen sorunları bağlamında çeşitli politikalar uygulamışlardır. Çokkültürlü politikaların ön plana çıkmasının sebeplerinden biri de budur. Bu ülkede ve özellikle Mahallemiler/Araplar, Kürtler ve Süryanilerin yaşadığı Güneydoğu Anadolu’da, sosyo-kültürel alanda ya da yatay düzlemde Batı ülkelerindeki gibi bir sorun söz konusu değildir. Öyle ki en az altı yüz yıllık tarihi süreçte adaptasyon denilen problemlerin üstesinden gelinebilmiştir ki bu tarih, çok daha eskilere kadar da gitmektedir. Dolayısıyla mozaiklik ve melezlik, bahsedilen bu süreç neticesinde var olan sosyo-kültürel yapıyı tanımlamada veya bu yapıya işaret etmede yetersiz kalmaktadır. Bu yönüyle “Ebruli”³³¹ kavramı var olan esas yapıya işaret etmede önemli bir yer işgal etmektedir. Öyle ki bu işaretin ulus-devlet sınırlarının ötesine kadar uzanan alanları da gösterdiğini söylemek mümkündür.

“Ebruli” olgusu, her şeyden önce sosyo-kültürel bağlamda mozaik ve melez konumlanmalarını geride bırakmış bir sürece işaret etmektedir. Bu süreçte renkler güçlü bir bağla kaynaşmıştır ve artık biri diğerinden ayrı olarak düşünülemezler. Varlıkları da bir bütündür. Burada bir rengin diğerlerinden ayrı yok olması da söz konusu değildir. “Ebruli”de mozaikte olduğu gibi renklerin ayrılmaları hemen hemen imkansızdır; böyle bir durumda büyük bir bütünlük acı ve yıkıcı bir şekilde parçalanabilir.

Burada söz konusu olan kavramsallaştırma uğraşımız küçük bir adım niteliğini taşımaktadır. Bu noktada her şeyden önce şunu belirtelim ki “Ebruli Kültür”³³²

³³¹ Ebru, kendine has yöntemlerle yoğunlaştırılmış su yüzeyine serpilen çeşitli boylarla bir desen elde edilmesi ve suyun üstüne kapatılan kağıda bu desenlerin aktarılmasıyla yapılan bir süsleme sanatıdır. Renklerin suyun içindeki durumuna “ebruli” denilirken, kağıda aktarılmış hallerine de “ebrulu” denilmektedir. Sözcüğün aslen Orta Asya dillerinden Çağatayca’daki ebre (hare gibi, damarlı) kelimesinden geldiği kabul edilir. Bu sanatın İran’da yaygınlaşmasıyla birlikte “bulut gibi”, “bulutumsu” anlamlarına gelen ebri veya Farsça bir kelime olan abru (su yüzü) sözcüğü ile anılır. İslam sanatları arasında da önemli bir yeri olan ebru sanatının ilk nerede ortaya çıktığı kesin olmamakla birlikte yaygın kanaatin Çin, Türkistan veya Hindistan olduğu söylenebilir. Fransızlar desenlerin mermere benzeyen damarlarından dolayı ebruya “papier marbre”, İngilizler de “marbled paper” adını verirlerken, Araplar da damarlı kağıt anlamına gelen “varak’ül-mücezza” sözcüğünü kullanmaktadırlar. Geniş bilgi için bkz. (Barutçigil, 2010)

³³² “Ebruli” ifadesi, Mardine dönük sanatsal vurguyla çokkültürlülükteki ahenge işaret etmek amacıyla “Ebruli Mardin” (Barutçigil, 2010) çalışmasına konu olmuştur. Türkiye’de “çokkültürlülük” kavramı, çoğu kez mozaik algı ile birlikte ve daha çok siyasi arenaya endeksli olarak ele alınmaktadır. Bu yönüyle “çokkültürlülük” kavramı çalışma alanımızdaki farklı etno-dini yapıların birlikteliğini tanımlamada yetersiz kalmaktadır. Yabancı literatürde ebruli kültür kavramına tam olmasa da en yakın kullanımı veren Halliwell’in (2007, 20) “variegated culture” (renkli/rengarek kültür) kavramı olmuştur. Halliwell burada farklı kültürlerin birlikteliğini elit kültürün belirleyiciliğinden hali bir şekilde tanımlamaya çalışmıştır.

kavramsallaştırmasında “değmek³³³” kelimesi ve “diyakritik yorumbilgisi³³⁴”(ayırt edici-eleştirel) yaklaşımı esas alınmaktadır. Bu noktada herkes “değerli bir diğeridir”.

“Değmek” kelimesi, bir şeyin ya da birinin bir şeye değmesi (temas etmesi) anlamında kullanıldığı gibi yapılan bir işin karşılığını ifade eden kıymet (değer) anlamında da kullanılmaktadır. Mahallemilerin sosyal etkileşimlerini ve eşyayla olan münasebetlerini tanımlarken sıkça ifade ettikleri “*yic kıymên ‘bî ba’zın*” (birbirlerini, birbirlerine değer görüyorlardı/kıymetleri birbirine mutabık) sözünün kıymet anlamındaki değmek kelimesine örnek teşkil ettiği söylenebilir.

“Değmek” kelimesinin işaret ettiği süreçsel alanlardan biri karşılıklı iki şeyin (grup, kültür vb) birbirine yönelik harekete geçerek temas etmesi (birbirine değer) iken diğeri de tek taraflı olarak birinin diğerine değmesidir. Tek taraflı birinin diğerine değmesi, değilen tarafın harekete geçmemesi ya da karşılık vermemesi neticesinde söz konusudur.

Eğitim alanında sıkça gündemde tutulan ve manevi dinamikleri temsil eden “değerlerimiz” konusu bu anlatılanlar ile doğrudan ilişkilidir.

Karşılıklı olarak birbirine değmek beraberinde değişimi de getiren bir süreçtir. Başka bir deyişle, değişimin gerçekleşmesi bu değmenin karşılıklı harekete geçerek gerçekleşmesine bağlıdır. Normal bir değişim sürecinde karşılıklılık esastır ve bu sürecin karşılıklı gerçekleşmesi her iki tarafı da kendi değerleri ölçüsünde ya da birbirlerini karşılamaları ölçüsünde değiştirecektir. Bu noktada değişimin temel unsuru olarak temas etmek eylemi ön plandadır. Temasın olduğu yerde değişim de kaçınılmazdır. Fakat Göktaş’ın vurgusuyla şunu hatırlatalım ki “eğer bir yerde bir değer varsa, onun değebileceği, onun karşılayabileceği bir başka şey de olmak durumundadır. Aksi takdirde değer, değerini ne kadar korursa korusun karşılık geldiği bir şeyi yoksa onun değerinin bilinmesi beklenemez.”

“Değmek”, “değişmek” ve “değer” kelimelerinin “Ebruli Kültür” kavramsallaştırmasıyla olan ilintisi bu kelimelerin “Ebruli Kültür”ün oluşum sürecine işaret ediyor olmalarıdır. Değen renkler karşılıklı olarak değişmiştir. Başka bir ifadeyle, “Ebruli Kültür”, farklı etno-dini unsurların birbirine değerek ve karşılıklı değişerek oluşmuş olan sosyo-kültürel yapıya işaret etmektedir. Mahallemilerin yaşadığı

³³³ Bu kelimenin değerlendirilmesinde H. R. Göktaş’ın (2006) yaklaşımı esas alınmıştır.

³³⁴ Bu yaklaşımda Kearney’in (2012: 101–105) değerlendirmeleri göz önünde bulundurulmaktadır. Kearney, konuyla ilgili hem olgusal hem de Batı kültürünün öteki sorunsalını aşmaya dönük değerlendirmeler yapmaktadır.

coğrafyada Kürtler ve hatta Süryaniler olmak üzere birçok etnik ve dini unsurlar, uzun tarihi süreçte birbiriyle temas kurmuş, birbirlerine değerleri ölçüsünde değmiş ve neticede değişerek günümüze kadar gelmişleridir. Burada değişim, özellikle değmeden önceki hallerine kıyasla göz önünde bulundurulmaktadır.

“Ebruli Kültür”ün günümüze yansıyan en genel halleri, sosyo-kültürel boyutta kendini gösteren birbirinden kız alıp vermeler, komşuluk ve ticari ilişkiler, farklı köy ve bölgelerdeki akrabalık ilişkileridir. Benzer durumlar kullanılan dilde de kendini göstermektedir. Bölgede konuşulan her bir dilin diğerlerinden de etkilendiği açıktır.

“Ebruli Kültür” kavramı, daha önce de ifade edildiği gibi mozaik ve melez gibi olguları çoktan geride bırakmış olan bir alana işaret etmektedir. Öyle ki Mahallemlerin yaşadığı coğrafya göz önünde bulundurulduğunda bu alan en az XIV. yüzyıla kadar ve hatta daha da geriye doğru uzanmaktadır. Nitekim bu yıllarda İbn Haldûn’un (2004:816) da işaret ettiği gibi Arapların, en azından dil olmak üzere saflığından bahsetmek mümkün değildir ki günümüz itibarıyla bölgede konuşulan her dilin içinde muhakkak Kürtçe, Arapça, Türkçe ve hatta Süryanice dillerinin varlık gösterdiği bilinen bir durumdur. Bundan hareketle bu coğrafyada ne melezliğin ne de mozaikliğin söz konusu olmadığı söylenebilir. Aksine değerli olan “Ebruli Kültür” günümüze kadar beslenerek taşınabilmiştir. Kısacası, “Ebruli Kültür”, “değerlidir”.

Başlangıcı XIV. yüzyıla kadar götürülebilecek olan Ebruli Kültür sürecinde karşılıklı birbirine değmek, yapılaşma kuramındaki refleksif ve yorumsal dinamikler ile gerçekleşmektedir. Değme ya da temas anları beraberinde krizsel süreçleri de getirebilir, fakat bu krizlerin aşılabilmesi, her zaman için sürdürülebilir değerlere bağlıdır. Araştırmamızın bulgular kısmında da belirtilen “Yezidi’ye de Hristiyan’a da güvenebilirsin”, “Kürt’ün Arap’ın ne farkı var, hepimiz aynı sofradan yemek yiyoruz”, “Onlar da Müslümandır, biz de Müslümanız” gibi ifadeler, bu sürdürülebilir değerlere örnek olarak verilebilir. Bu noktada dinin daha belirleyici sınırlar oluşturduğunu söylemek mümkündür, fakat bu sınıra rağmen yatay boyutta sosyal etkileşimlerin sürdürülebilirliği unutulmamalıdır ki zaten Ebruli Kültür de sınırlarla birlikte bu gibi sürdürülebilir etkileşim alanlarını kendi içinde barındırmaktadır. Yine bulgular kısmında değinilen senkretik unsurların varlığı da Ebruli Kültür olgusuyla ilişkilidir. Tüm bunlardan hareketle şu belirtilmelidir ki birbirine indirgenemeyecek olan farklılığı ve benzerliği bir arada kabul eden kültür, Ebruli Kültür olmaktadır. Farklı, ama aynı zamanda birbirine benzer olmak bu kültürün temel özelliklerinden biridir. Konunun bu

yönünü açıklayabilmek için Diyakritik yorumbilgisinin (eleştirel sorumluluk; ne aşına ne de yabancı) yaklaşımından hareket edilebilir.

Diyakritik yorum bilgisine göre karşılıklı temasta hem aşkınlık hem de içkinlik söz konusudur ve bu çerçevede diğerinin karşısında iki biçimde durulur: Biri “başkası olarak kendisi” biçimindedir, diğer duruş ise “bir başka benliğin karşısındaki benlik” biçimindedir. Diğerinin bir başka benlik olarak karşılanması ona gösterilecek saygının veya ahlaki etkileşimlerin asgari gerekçesidir. Burada kendi benlik değerinden değdiği kişinin değerini de bilmek vardır. Başka bir ifadeyle, her biri değerlidir ve bu değer, tarafların durduğu yerde zaten mevcuttur. Ebruli Kültürde bu değer, etkileşim sürecinde karşılıklı olarak sürdürülür yani karşılaşan sosyo-kültürel gruplar bu değer üzerinden birbirine değerler, değmektedirler. Bunun gerçekleşebilmesi için diyalog kurmak ve ego eleştirisi yapmak kaçınılmazdır. Bu noktada diğerine karşı eleştirel sorumluluk da ön plandadır. Eleştirel sorumlulukta “temas edilen kişi fazla yabancı değildir, aşınanın da fazla aşına olmasına müsaade edilmez”. Herkes bu noktada haddini bilir yani bu noktada sınırları bilmek ve sınırları korumak, etkileşimlerin sürdürülebilirliğine olanak tanınması açısından vazgeçilmezdir. Mahremiyetler yine korunur, fakat bu birbirine misafir olmaya engel değildir. Nitekim uzun yıllardır Müslümanların ve Süryanilerin birbirinin bayramlarını kutlamaları, Süryanilerin Müslümanlara, Müslümanlar da yiyebilsinler, diye kurban kestirmeleri, birbirlerini ziyaret etmeleri ve yaslarını paylaşmaları bu duruma örnek olarak verilebilir. Yaşanmış bu tecrübelerin stereotipleştirmelere (kalıp yargılar) de imkan tanıdığını söylemek gerekir ki zaten bu da kaçınılmazdır. Tüm bu tecrübelerin varlığına işaret etmek için de “Ebruli Kültür” kavramının kullanılması yerindedir. Çünkü “Ebruli Kültür”de farklı insanlar aynı zamanda birbirlerine benzemektedirler; en azından “insaniyetleri benzer³³⁵” durumdadırlar. Bu nedenle de bir rengin diğerlerinden ayrı düşünülmesine imkan yoktur; bu yönde yapılacak olan ayıklama da yakıcı ve yıkıcıdır.

Burada “biz” ve “diğerleri”(onlar) arasında net bir ayırım söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle, burada etnisizmde olduğu gibi sistematik ve kurgulu bir ayırımdan ziyade “diğerine (değerine) hak ettiği kadar değer vermek” ön plandadır. Burada kabul görmüş ve sorun merkezli olmayan kimlikler (tanımlamalar), çapraz kategorizyonlar üzerinden etkileşimlerine devam ederler. Tüm bunlar “Ebruli Kültür”de zaten

³³⁵ Burada Doğruel (2013)’in Hatay üzerinde yapmış olduğu çoketnili çalışmasında vurgulanan ifade kullanılmıştır.

gerçekleşmiştir. “Ebruli Kültür” bu yöndeki yaşanmışlıkların örneklerini kendi içinden verir.

Diyakritik yorumbilgisinde diğerleriyle aynılığa düşmemek kadar kendini nüfuz edilemez bir başkalık konumunda tutmamak da esastır. Bu noktada tanışmak ön plandadır. Aslında stereotiplerin (kalıp yargıların) de esas kaynağı burasıdır; tanışmayanların birbiri hakkında stereotiplemeleri oluşmaz ya da mesafesi kadar gerçekliği yansıtmayan ölçüde oluşur ki bu son durum da tanışma(ma)nın soğuk veçhesidir. Farklılık, teması ve tanışmayı beraberinde getiren bir durumdur. “Ebruli Kültür”lerde bu tanışma zaten gerçekleşmiştir ve devam etmektedir.

Bu tanışmada tepeden bakmak veya ötekileştirip yabancılaş(tır)maktan ziyade yüz-yüzelik esastır. Bu yüz-yüzelikte kalıpsal egodan sıyrılıp eleştirel yorum ile diyalektik biçimde etkileşimi sürdürülebilir kılmak ya da sürdürülebilirlik derecesini belirlemek esastır. Burada engelleme ve denetlemeden ziyade vicdan ve ahlak temelli olarak diğerini duyma, dinleme, anlama ve yorumlama süreci ön plandadır.

Ahlakiliğin asgari düzeyde kendine ve diğerlerine karşı güveni (güvenlik) ve öz-saygıyı gerektirdiğini aksi takdirde sosyal ilişkilerin zaten sürdürülemeyeceğini göz önünde bulundurduğumuzda bu yöndeki konumlanmanın da kimlik sorununu barındırmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bu konumlanmada var olan asgari öz-saygı ve güven, kimliğin işlevselliğini de yerine getirebilmektedir. Bu yönüyle günümüzdeki kimlik sorgulamalarının politik olduğu söylenebilir. Halbuki “Ebruli Kültür”lerde bu yöndeki sorunlar çoktan aşılmıştır. Bu çerçevede “Çok Dilli ve Çok Dinli” yapının günümüze kadar gelebilmesi “Ebruli Kültür”ün bir neticesi olarak değerlendirilebilir.

Sosyo-politik arenada etno-dini kimliklerin yükselişe geçmesinin gerekçesi olarak var olan kimliklerin normalleşme sürecine dahil edilmeleri gösterilirken aslında “Ebruli Kültür”ün içinde bu normallik zaten söz konusudur.

Sosyo-politik düzeydeki etno-dini hareketlenmeler siyasi yönde kurgusal nitelikli kimliklenmeleri beraberinde getirmektedir. Bu süreçte söylemlere dayalı kurgusal “somutlaştırılmış kimlikler”³³⁶, ön plana çıkmaktadır. Bu kimliklerin öne çıkması, siyasi kulvarda somutlaştırılmış kimlikler talep edenlerle “Ebruli Kültür”den beslenerek etkileşim kuranlar arasında uçurumların oluşmasına sebep olmaktadır. “Ebruli Kültür”de bu tür uçurumlar söz konusu değildir. Çünkü insanlar, farklı ve aynı

³³⁶ “Somutlaştırılmış kimlik” ifadesi politize olmuş kimliklere işaret etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca bkz. (Bauman, 2006: 138).

zamanda insaniyetleri benzer diğerleriyle komşuluk, ticaret ve akrabalık ilişkilerine devam etmektedirler. Mesafeleri arttırıcı etno-dini kimliklere dayalı sosyo-politik söylemlere devam edilmesi durumunda bu uçurumlar, karşılık bulamayacağı için ya buharlaşarak kendi kendini yok edecektir ya da “Ebruli Kültür”ün zamanla mozaik bir yapıya sürüklenmesine sebep olacaktır ki bu son durumun yıkıcı ve yıkıcı olması kaçınılmazdır.

Batı dünyası mozaiklikten kaynaklanan sorunlarını entegrasyon amacıyla çokkültürlü politik düzenlemelerle aza indirmeye, en azından ebruliğe doğru götürmeye çalışırken Türkiye’de ise tıpkı çarpık modernleşmenin yaşandığı gibi çarpık kimikleşme (ya da çarpık postmodernleşme) süreciyle karşı karşıya kalınabilir. Bu süreçte “Ebruli Kültür” ağırbaşlılığını korumaya devam etmektedir. Bir önceki konunun son cümlesinde yer alan “çekimserlik” vurgusu da Arapların, Süryanilerin ve Kürtlerin sahiplenmeye devam edebileceği bu ağırbaşlılığa işaret etmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Mahallemler özelinde sosyo-kültürel değişim ile etno-dini kimlik arasındaki ilişkiye odaklanılan bu çalışmada önce değişim ve etno-dini kimlik ile ilgili kavram ve yaklaşımlar göz önünde bulundurularak teorik düzeyde değişim ve kimlik ilişkisi irdelenmiştir.

Sosyal bilimlerin, son zamanlarda makro ile birlikte mikro yaklaşımlara yönelmeye başladığı görülmektedir. Bu yöneliş, her şeyden önce sosyo-kültürel değişimin bir gerekliliği olarak değerlendirilebilir. Nitekim toplum kavramı modernliğin getirdiği ulus-devlet yapılanmasına işaret etmesi sebebiyle yetersiz görülmüş ve alt-kültürlere de işaret eden yeni kavram arayışlarına girilmiştir. Bunun sonucunda sosyal bilimler literatüründe “sosyo-kültürel” kavramı sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Aynı şekilde kültür, ırk ve kimlik kavramlarına da yeni boyutlar kazandırılmıştır. Kültür kavramı en küçük gruplara, ırk ve kimlik de etnisite olgularına işaret edecek yeni anlamlara kavuşmuştur. Bu yeni anlamlandırmalar, aslında, modernliğin geç-modernlik/post-modernlik aşamasına doğru evrildiğinin de bir göstergesi niteliğindedir.

Çağımızda değişim özellikle hız (hızlı) özelliğiyle ön plana çıkmaktadır. Öyle ki hız, günümüzün en çok istenen özelliklerden biri haline gelmiştir. Hızlı trenler, uçak kullanımının yaygınlığı, hızlı internet bağlantıları, takip edilmekte zorlanan ve hızla değişen siyasi politikalar, bilimde kendini gösteren ışık hızının ötesine ulaşma hedefleri ve ışınlanma gibi olgular hızın günlük hayatta ne kadar yer işgal ettiğinin en açık göstergelerindendir. Bu noktada “Hız, uyuşturur.” diyen Kemal Sayar’ın “YAVAŞLA” vurgusu, bireysel ve kolektif düzeyde önem arz etmektedir; bu vurgu, gelişmeleri geriden takip etmek anlamından ziyade sosyo-kültürel dokuya yabancılaşmamak için önemli bir uyarı niteliğindedir.

Değişimin hız endeksli olarak gerçekleşmesi önceden var olan yapıların parçalanmasına da sebep olmaktadır. Öyle ki klasik sosyolojide söz konusu olan bütün-parça yaklaşimleri yerini bütünün parça merkezli olarak yorumlanmaya başlanmasına

bırakmaktadır. Beger'in "üç durak" yaklaşımının yerini Giddens'in "yeniden ve yeniden yapılanma" yaklaşımına bırakması buna verilebilecek bir örnektir. Başka bir ifadeyle, "üç durak", yeniden ve fakat parça üzerinden değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Burada söz konusu olan parça, en küçük grupları, bir işletmenin beyin takımını, bir kültürün mobilize unsurlarını ve merkezi temsil etmektedir. Değişimin sosyal alanda hızlanması, merkezlerin artmasını, yine bu merkezler arasındaki koordinasyonların kurulması gerekliliğini ve güç ilişkilerini beraberinde getirmektedir.

Hızın başka bir ifadesi de dünyanın artık küçük olduğu düşüncesi veya küreselleşme denilen olgudur. Bu olgu, ister istemez "Hepimiz bir/bu dünyada beraber konumlanacağız" anlamına da gelmektedir. Bununla birlikte bu olgu, dünyayı kim yönetecek kaygılarını da beraberinde getirmektedir. Bu noktada uluslararası konumlanmalar önem kazanmış ve dış politikalar doğrudan iç politikaları da etkiler hale gelmiştir.

Yeniden yapılanmaların etkilendiği temel yapılardan biri de modern ulus-devletlerdir. Öyle ki modern ulus-devletler ya parçalanarak ortadan kalkacak ya da kendi içindeki farklı kültürel unsurların küreselliğe açılmasını sağlayacak kanalların oluşmasına aracılık edeceklerdir. Konunun bu yönü çalışma içerisinde Castells üzerinden ele alınmaktadır. Castells, bu süreçten hareketle söz konusu toplumsal yapıyı tanımlamada "ağ toplumu" ifadesiyle yeni bir yaklaşım sergilemektedir. Dayatmacı gibi görülen küresel ihtimaller, ulus-devlet yapılanmalarını çeşitli sorgulamalara sürüklemiştir ki Türkiye'de bunun yansımaları olarak "sivil siyaset" yönelişinden ve "yeni anayasa" gayretlerinden bahsedilebilir. Türkiye'nin bu yönelişi, aslında, modernleşme serüveninde oluşan rahatsızlıkları gidermenin başka bir ifadesi olarak da değerlendirilebilir. Bu yönde söz konusu olan girişimlerin ülke vatandaşları tarafından memnuniyetle karşılanması, daha önce yaşanan çarpık modernleşme sürecinden duyulan rahatsızlıkların bir göstergesi niteliğindedir.

Yakın zamana kadar "Demokratik Açılım/Çözüm Süreci" adıyla yoluna devam eden sivil siyaset yönelişi, kimlik eksenli sosyo-politik konumlanmaları da beraberinde getirmiştir. Çünkü modern ulus-devlet yapılanmalarında ihmal edilen ve hatta yıpratılan farklı etnik ve dini unsurlar bu süreçte haklarının talep edilebilir imkanlarına kavuşmuşlardır. Bu noktada etno-dini kimliklerin sosyo-politik arenada yükselişe geçmesi de kaçınılmaz bir hal almıştır. Bu anlamda tüm dikkatler, kolektif kimliklere

yönelmeye başlamış ve kimlik sorunsalı hem politik arenada hem de sosyo-kültürel alanda kendini hissettirmiştir.

Kimlik ya da kolektif kimlik bağlamında etnik ve dini kimlikler hakkındaki kavram ve kuramlardan bahsederken bireysel ve kolektif düzeyde kimlik arayışlarının ve kimlik inşasının krizlerle başladığına işaret edilmiştir. Bu noktada kimliğin var olan kültürel havzadan etkileşimler yoluyla bilince çıkan unsurlarca oluştu(ruldu)ğu belirtildi. Bununla birlikte kimliğin aidiyet normuna işaret ettiği, güven, değer ve kabul görme gibi temel işlevlere sahip olduğuna da değinildi. Değinilen işlevlere ve aidiyete dönük krizler, yeniden yapılanmaları da beraberinde getirmektedir ki bu çerçevede değişimin hızlı olması, “yeniden ve yeniden yapılanmaları” da kaçınılmaz kılmaktadır. Bu yönüyle de değişim, kimlik üzerinden yol almaktadır. Burada değişebilmek için kimlikleşmek ön plana çıkarken kimlik üzerinden değişim de hızlı değişmek anlamlarına gelmektedir. Bu noktada değişim ve hız, kimlik alanında kesişmektedir.

Değişim, siyasi-ekonomi ve sosyo-kültürel alanda kendini göstermektedir. Siyasi arenadaki yeniden yapılanmalar zaten önceden var olan çarpık modernleşme sonucu oluşan rahatsızlıkları telafi etmeye dönük normalleşme gayretleri olarak değerlendirilebilir, fakat böyle bir değişimin sosyo-kültürel alandaki yansıması geleneksel anlam kodlarının hızlı bir şekilde buharlaşmasına da sebebiyet verebilmektedir. Son durumla ilgili şu söylenebilir ki kimlik(leşme) politikaları, modernleşmenin gelenek üzerinde yarım kalan dönüştürme etkisini hızlandırarak tamamen erdirecektir. “Dil”in değer kazanmaya başladığı konumlanma biçimlerinde komşuluk ilişkilerinin değersizleşmeye başlaması ya da ahlakiliğin etnik sınırlara hapsedilmesi, buna örnek olarak verilebilir.

Kimlik eksenli değişimin sonuçlarından biri de şudur: Siyaset sivilleşirken, sivil alan da siyasileşmekte ve/veya politize olmaktadır. Başka bir ifadeyle, merkez-çevre mesafesi, çevrenin de merkez statüsünü kazanmasıyla ortadan kalkmaktadır ki bu aynı zamanda dünyanın köye dönüşmesi gibi bir durumdur ya da demokratik temsil gücünün başka bir ifadesidir.

Etno-dini kimliklerin sosyo-politik arenada yükselişe geçmesi ister istemez çevrede konumlanan farklı etnik ve dini unsurların da hareketlenmesine sebep olmuştur. Bu noktada Mahallemiler, çalışmamızın alan konusunu oluşturarak onların sosyo-kültürel yapıları niteliksel yöntemler üzerinden anlaşılmasına ve açıklanmaya çalışılmıştır. Buna dönük “emik” yaklaşım esas alınmış ve Mahallemilerin sosyo-

kültürel anlam kodları, subjektif ve objektif unsurlar ile etnisite bileşenlerinin kesiştiği alanlar tespit edilerek anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede sosyo-kültürel değişim, onların değerlendirmeleri esas alınarak yorumlanmıştır. Bununla birlikte üzerinde durulan bir diğer husus da yükselen kimlik eksenli sosyo-politik konumlanmalar karşısında Mahallemilerin nasıl konumlandıkları olmuştur.

Mahallemiler, yaşadıkları coğrafyanın çeşitli kültürleri barındırıyor olmasından dolayı özeklikle etnik köken itibarıyla pek çok tartışmalara konu olmuşlardır. Bu tartışmalar ister istemez önceden var olan konumlanma biçimlerini kendi içlerinde de sorgular hale getirmiştir ki genel olarak etno-dini kimliklerin yükselişe geçmesi de bu sorgulamaları beraberinde getirmiştir. Mahallemilerin etnik kökenleri hakkında yapılan tartışmalar dilleri, isimleri ve dinleri üzerinden sürdürülmüştür. Konuştukları anadilleri Arapça olmasına rağmen içinde Türkçe, Kürtçe ve Süryanice kelimeleri barındırıyor olması bu yöndeki köken tartışmalarına sebep olmuştur. Yine isimlerinin geçmişte yaşamış bazı Süryani ve Kürt oluşumlara benzerlik göstermesi de onların Kürt veya Asuri kökenli oldukları yönündeki tartışmalara sebep olmuştur. Din konusunda da Mahallemilerin geçmişlerinde Hristiyanlığa ait geleneksel bayramları kutlamış olmaları ve Hristiyanlığın bazı sembolik kullanımlarına sahip olmaları ve en önemlisi de Hristiyanlığın uzun bir geçmişe sahip olduğu bir coğrafyada yaşıyor olmaları din yönünden Mahallemilerin Süryani oldukları iddialarının ortaya atılmasına yol açmıştır. Tartışmaların ve ya iddiaların kaynağı ilkin çevreden gelmiş sonra bu iddiaları kendileri de tartışmaya başlamışlardır.

Mahallemiler, kendilerinin de kabul ettiği gibi Arap kökenli bir yapıya sahiplerdir ki Arapların bu coğrafyadaki varlığının en az miladi V. yüzyıla kadar gittiği bilinmektedir. Bu noktada Mahallemi ismin menşei önem kazanmaktadır. Bu çalışmanın da kabul ettiği yaklaşım olarak ismin kaynağı hakkında şu söylenebilir ki Muhallem b. Zühl b. Şeyban b. Bekir b. Vail kabilesi, bu isme kaynaklık etmektedir. Başka bir ifadeyle, Mahallemilerin ismi tarihi süreçte bu coğrafyada etkili ve nüfuzlu bir şekilde varlık göstermiş olan bir Arap kabilesine işaret etmektedir. Fakat tarihi süreçte kabile bağları ile isim arasındaki ilişki kesintiye uğramış, Mahallemi isminin telaffuzunda yer alan ve tartışma konusu olan “yüz mahalle” anlam içeriği de ön plana çıkmıştır. Arap kabile yapısı “himaye” ve “car” hukuku üzerinden farklı Arap kabilelerini de içine almakta ve içyapısı itibarıyla çeşitlilik gösterebilmektedir. Başka bir ifade ile bir Arap kabilesi aynı neslin/soyun homojen yapısını yansıtmayabilir.

Asabiyet ya da yardımlaşma ve dayanışma bağı üzerinden bir kabile, farklı kabilelerden grupları da kendi içinde barındırabilir ki tarihi veriler Beni Rabia, Beni Mudar ve Beni Bekr kabileleri arasında bu yöndeki hukuksal ve aidiyet ilişkilerinin olduğuna işaret etmektedir. Böyle bir durumda himaye edilen grup, kendini himaye edenin ismine nispet edilir ve bu mensubiyet, gerçek bir soy bağı gibi işlevseldir. Bu noktada kabile aidiyeti müsterektir. “Mhellemiyye” isminde söz konusu edilen ve günümüze kadar gelen “yüz (miyye) mahalle” anlam içeriği de muhtemelen süreç içerisinde oluşmuştur. Bu süreçte hem “yüz” olgusu kendini göstermeye başlamış hem de kendi telaffuzlarıyla söylersek “Mhellemiyye” (Mahallemiler) ismi bu coğrafyayla birlikte anılır hale gelmiştir. Yani bu isim, Mahallemilerin yaşadığı coğrafyaya da isim olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde ise bu isim, ağırlıklı olarak bölgedeki Müslüman Araplara işaret etmekle beraber özellikle son dönemde artık bu bölgeyi de içine alan bir nahiye ismi haline gelmiştir. Günümüz itibariyle Mahallemi ya da kendi telaffuzlarıyla Mhellemiyye ismi iki hususa işaret etmektedir: Bunlardan birincisi “Müslüman Arap” kimliğidir. İkincisi, Mahallemilerin yaşadığı köyler veya bu köylerin bulunduğu alandır. Bu noktada, bu ismin tarihi süreç itibariyle günümüze doğru daralarak gelen bir alanı temsil ettiğini söylemek mümkündür.

Mahallemiler bu coğrafyayla özdeş bir yapı sergilemektedirler. Öyle ki Suriye, Lübnan ve Irak’ta Mahallemi olarak bilinen Arapların da esas hareket noktası burasıdır. Beni Hilal kabilesine mensubiyet üzerinden söz konusu olan kendi anlatımlarında da bu coğrafya, merkezi bir yer olarak kabul edilmektedir. Nitekim Beni Hilal anlatımlarında kendilerinin Tunus vb. bölgelerden geldikleri değil de Beni Hilalilerin de aslında buradan oraya gittiklerine dair yaklaşımlar söz konusudur.

Mahallemilerin kenidlerini Beni Hilal’e nispet etmeleri, onların nesebinden ziyade Arap kimliğine ve kültürüne işaret etmektedir. Bu kabileyile ilgili hikaye ve destanların Mahallemilerin kendi tabiatlarında ve kültürel anlam kodlarında karşılık bulabilmesi bunun en önemli göstergelerinden biridir. Batılı seyyahların naklettiğine göre Beni Hilal destanının bölgede dilden dile dolaşmasının en az yüz yıllık bir geçmişi vardır. Bununla birlikte bu kabileyeye mensubiyet iddialarının Arap toplumlarında yaygın olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu sürenin çok daha fazla olduğu söylenebilir.

Mahallemilerin Süryani asıllı oldukları yönündeki iddialar iki yönde seyretnmiştir. Bunlardan birincisi Mahallemilerin soy itibariyle Asuri-Arami kökenli olduğu iddialarıdır ki bunların yersizliği ortaya konulmuştur. İkincisi, Mahallemilerin

tarihi bir dönemde Hristiyanlık dinine mensup olduklarını vurgulayan iddialardır. Bu noktada şu söylenebilir ki Mahallemiler, İslam öncesinde Hristiyanlığı ve sonrasında da İslam fetihleri sürecinde İslam dinini kabul etmişlerdir. Ancak göçebeliğin getirdiği yaşam koşullarından dolayı İslam dini de yüzeysel bir şekilde benimsenmiş ve farklı dini unsurlar da kendi sosyo-kültürel yapılarında günümüze kadar taşınmıştır. Başka bir ifadeyle, hem Hristiyanlık aşamasında hem de Müslüman olduktan sonraki süreçte Mahallemilerde belirleyici olan husus, dinden ziyade Arap kabile yapısı ve Arap kültürü olmuştur. Son yarım yüzyılda ise bölgede ve özel olarak da Mahallemiler arasında dini bilincin artmasında Şeyh Ahmet Haznevî (1886–1949/1950)’nin kurucusu olduğu Nakşibendiliğin Haznevi dergahının büyük etkisi olmuştur.

Günümüzde Mahallemilerin dini algılarını belirleyen temel husus tarikat olgusudur. Özellikle Haznevî dergahı, günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Bu noktada Mahallemiler için değerli olan husus samimiyet ve özveridir. Dini grupların yaygınlık kazanması karşısında Mahallemiler, diğer dini grupları da samimiyet ve özveri üzerinden değerlendirmekte ve çoğu kez diğerlerine şüphe ile yaklaşmaktadırlar. Bu anlamda şeyhler ve bölgedeki seyyid aileler hâla ilgi ve saygı görmektedir. Bunun dışında şu da belirtilmelidir ki günümüzde okur-yazarlık oranının yüksek olduğu Mahallemiler arasında dini bilinç, yazılı kaynaklardan beslenmektedir.

Şeyh Ahmet Haznevî ve talebeleri bölgede kendini hissettiren dini cehaletin biran önce giderilmesi için çalışmalarını hızlandırmışlardır. Bu süreçte özellikle ibadet fikhî önemsenmiştir. Bununla birlikte Hristiyanlık izlerini barındıran bazı geleneksel bayram kutlamalarının ve ziyaretler etrafında şekillenen bazı uygulamaların ortadan kalkması için de gayret sarf etmişlerdir. Bunun sonucunda Hristiyanlık imgelerini barındıran geleneksel uygulamalar, “Bize ait değildir, Hristiyanlarındır” denilerek bütün Mahallemi köylerinde hızlı bir şekilde terk edilmiştir. Bu vurgu, ötekileştirmekten ziyade aidiyetlerine sahip çıkma konumlanmasıyla ön plana çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, bu hususta diğerleriyle olan etkileşimlerdeki sınırlar, “zaten bize ait olan” alanlar üzerinden belirlenerek devam etmiştir.

Mahallemiler, İslam öncesi Arap kültüründen ve farklı dini inanışlarından izler taşıyan bazı halk inançlarını da günümüze kadar taşıyabilmişlerdir. Bu bağlamda şu söylenmelidir ki halk inançları çerçevesinde anlatılan ziyaret alanları ve bunların merkezinde şekillenen uygulamalar ile ocak (rakve) gibi bazı sağaltıcı yöntemler, etno-dini unsurlar arasındaki etkileşimi arttırmakta ve bu yöndeki sınırları da geçişken

kılmaktadır. Günümüzde azalarak da olsa devam eden bu uygulamalar özellikle “İşin sırrı, inanmaktır” vurgusuyla “itikat” merkezli olarak değerlendirilmektedir.

Mahallelerdeki Arap kabile yapısı, “beyt(ehl)” grupları üzerinden etkisini sürdürmeye devam etmektedir. Etnomerkezcilik ya da asabiye merkezli şekillenen akrabalık ilişkileri ve dayanışma biçimleri de bu duruma örnek verilebilir. Bu noktada Mahallelerde dikkati çeken husus, idari ve kabilevi anlamda mensubu olduğu oluşumun aidiyetini bireysel ve kolektif çapta hissediyor oluşlarıdır. Başka bir ifade ile üst çatı mensubiyeti aynı zamanda onların aidiyet biçimlerini ve günümüzdeki konumlanma biçimlerini de belirlemektedir. Bu noktada aidiyeti besleyen en önemli unsur, güven duygusu ve yabancı görülmeyecek bir mercidir.

Mahallelerde “emirlik” (imarat) veya aşiret algısının merkezinde “medenî” olmak düşüncesi yer almaktadır. Başka bir ifade ile aşiret mensubu olmak medeni olmakla eşdeğerdir. Mahallelerde toğrağa bağlı ağalık yapısının olmadığı da göz önünde bulundurulursa bu algının Arap kabile yapılanmasıyla ilişkili olarak aidiyet ve temsiliyetin bir ifadesi olduğu düşünülebilir. Burada birey, kabilesine/aşiretine aittir ve bunlar üzerinden değer kazanır. Bireyin buradaki konumunu günümüzde aile içi konumlanmalarda da görmek mümkündür. Bu noktada birey, hem ailesine hem de akrabalarına karşı sorumludur. Bir akraba grubundaki bireyin başarısı tüm akraba grubunun başarısıdır. Bu anlamda aile içi bireyin terbiyesinde akraba ve aile sorumluluğu önemlidir. Birey, bunları temsilen kendine çeki düzen vermelidir yani medenî olmalıdır ve bu medenî haliyle “elalemin” (‘âlem) karşısına çıkmalıdır. “Yakınlık ve dayanışma (asabiyet) duygusuyla sahiplenerek şefkat göstermek, merhamet etmek” anlamında kullanılan “*hinentiyye*” ya da “*hinniyye*” özelliğinin de kabile-aşiret-akraba ve aile konumlanma biçimiyle ilişkili olduğu söylenebilir.

Mahallelerde soyu belirleyen, baba tarafıdır. “Ehl” grubu da baba kanalından oluşmaktadır. Bu noktada en yakından en uzağa doğru önce “amca” sonra “dayı” ve sonra da “kirve”lik gelmektedir. “Dayı” ifadesi Kürtlere, “kirve” de bölgede yaşayan Hristiyan ve Yezidilere hitaben kullanılmaktadır. Bunların günümüzdeki kullanım alanı seyrekleşmiş olsa da bölge içindeki sosyo-kültürel ilişkilerde hakim olan konumlanma biçimi, “ötekileştirmek” değil, “Ebruli Kültür” kavramsallaştırmasında önemle belirtildiği gibi “diğer değerli” üzerinden ya da tanışmışlığın getirdiği “değer” üzerinden, hâla devam etmektedir.

Mahallemlerde erkeğin konumu daha çok kabile-soy-akrabalık-aile içi destek ve güç dinamikleri çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Bu çerçevede soy üzerinden akrabalık hâla önemini korumaktadır. Ailelerde “erkek evlat” beklentisi ve hassasiyeti hâla devam etmektedir. Bununla birlikte bu yaklaşım, daha “henun” olmasından dolayı ve gelecekte ebeveyne daha iyi bakar beklentisiyle kız evlat lehine evrilmektedir.

Mahallemler, 80’li yıllara kadar hayvancılığa ve toprağa dayalı sosyo-ekonomik bir yaşam sürmüşlerdir. Bu hayat tarzı, onların sıkı akrabalık ilişkilerini ve geniş aile formundaki yapılarını korumuştur. Geçim sıkıntısının hissedildiği koşullarda ise iş amacıyla Lübnan’a doğru göç hareketi başlamıştır. Bu göçe ev sahipliği yapan Lübnan, Mahallemler arasında “Ümmü’l-Fakir” (fakirin annesi) olarak ün kazanmıştır.

Lübnan’a göç 1910’lardan itibaren başlamış olsa da 60’lı yıllarda hızlanarak devam etmiştir. Lübnan’ın tercih edilmesi Mahallemlerin dilinin Arapça olmasıydı. Ayrıca o yıllarda Türkçe, bölgede yaygınlık kazanmış değildi. 80’li yıllardan sonra da nüfus hareketliliği daha çok Türkiye sınırları içindeki sanayileşmiş şehirlere doğru olmuştur.

Mahallemler, modernleşme serüvenini Lübnan üzerinden tecrübe etmişlerdir. Orada farklı etno-dini unsurlarla etkileşimlerde bulunmuşlar ve genellikle bu etkileşimlerini değer yüklü olmak üzere sorunsuz bir biçimde sürdürmeye gayret göstermişlerdir. Lübnan’daki farklı etno-dini unsurlarla birlikte yaşayarak sosyo-kültürel kazanımlar sağlamışlardır ki bu bölgede de kendini gösteren etkileşimler ve tecrübeler orada da pekişerek devam etmiştir.

Son on yılda Mahallemlerin köylerinden özellikle Midyat ilçe merkezine göç ettikleri görülmektedir. Şehirleşme yönünde kendini gösteren bu göç hareketi ileri yaştaki bazı kimseler tarafından toprağın, bağ bahçelerin ve tarlaların bakımsız kalmasına yol açtığı için yer yer eleştirilebilmektedir. Başka bir ifadeyle, günümüzde hayvancılığın ve toprağın bağlayıcılık etkisi hemen hemen kalmamıştır. Bu açıdan modernleşme tamamlanmış ve yerini post-modern sürece bırakmıştır ki bu da kimikleşme ile yakından ilgilidir.

Türkiye’de “Demokratik Açılım/Çözüm Süreci” çerçevesinde sivilleşme çalışmaları hızlanmış ve bu süreçte etno-dini kimlikler değer kazanarak yükselişe geçmiştir. Daha önceden modern ulus-devlet yapılanmasının talepleri sosyal tabanda bir takım krizlere yol açabilirken bu kez de yükselen kimliklerin talepleri çeşitli krizlere yol açabilecek hale gelmiştir. Bu durum, devletin varlığı açısından çeşitli tatışmaları

beraberinde getirmiştir. Her haliyle hem siyasi alanda hem de sosyal tabanda kimlik talepleri ilgi görmüş; kimlik talep etmeyenler ise eski konumlanmanın aksine sahip oldukları sosyal zeminlerini kaybetme riskiyle baş başa kalmışlardır. Bu risk karşısında Mahallemiler de kimlik sorgulamalarına başlamışlardır. Özellikle sosyal tabanda ön plana çıkan söylemler onları çeşitli arayışlara ve bu yönüyle onları direniş içindeki savunmacı kimlik konumlanmalarına sürüklemiştir.

Mahallemiler, Arap kimliklerini ısrarla vurgulamaktadırlar ki onların kolektif hafızaları ve soyo-kültürel yapıları buna uygundur, fakat bir yandan da kendilerini diğer Arap ülkelerinde yaşayan Araplardan da farklı görmektedirler. Özellikle konuştukları anadilin Arapça televizyon kanallarında kullanılan dile nazaran saf olmaması ve Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı hissettikleri güçlü aidiyetleri sebebiyle kendilerini diğer ülkelerdeki Araplardan farklı değerlendirmektedirler. Bununla birlikte konuştukları dilin çalışmak için gittikleri Arap ülkelerinde kendilerine ciddi iletişim imkanı sunduğunu da itiraf etmektedirler.

Güncel sosyo-politik süreçte Mahallemiler arasında Arap kimliğinin bilinç seviyesine yükselmesinde hızlı iletişim imkanlarının yani internet ortamının etkisi gözlerden kaçmamaktadır. Köylerinin ve dillerinin tanıtımına ağırlık veren köy siteleri bu yöndeki gayretlerin öncülüğünü yapmıştır. Bunun yanı sıra dernekler, facebook ve twitter gibi ağ grupları da etkili olmuştur. Gençlerin ve yetişkinlerin ilgi gösterdiği bu kültürel faaliyetlerde ön plana çıkan temel talepler arasında dilin korunması ve canlandırılması yer almaktadır. Bununla birlikte siyasi arenada temsiliyet arzusu da kendini hissettirmektedir.

Mahallemiler, dernekler ve sosyal medyadaki gruplar üzerinden yapılan kültürel faaliyetlere ilgi gösterecek de sosyo-politik yönden çekimser davranmaktadırlar. Bu yöndeki çekinceleri özellikle son zamanlarda gözlerden kaçmayan kimlik temelli çatışmalardan kaynaklanmaktadır. Onlar kendi kimliklerinin benzer çatışmalara konu olmasını istememekte ve bu yönde kendileri üzerinden yapılacak menfi ve politik suiistimallerden kaçınmaktadırlar. Kimliklerin çatışmalı ortama konu edilmemesi yönündeki hassasiyet, aslında, sadece Mahallemilerle sınırlı değildir. Bölgede yaşayan çoğu Kürtler ve Hristiyan Süryaniler de bu hassasiyete sahiptirler ki bu yönüyle Midyat ilçesi örnek teşkil etmektedir. Zaten “Dinler ve Diller Kenti Midyat” yapısı da uzun tarihi süreçte oluşmuş olan “Ebruli Kültür”ün dinamiklerinden beslenen bu hassasiyetle günümüze kadar taşınabilmiştir.

“Ebruli Kültür”, Midyat’ta olduğu gibi, Arapların, Kürtlerin, Süryanilerin ve Yezidilerin yani farklı etno-dini grupların, birlikte yaşayabildikleri kolektif kültür alanına işaret eden bir kavramdır. Bu kültürün oluşumu kısa vadeli kurgusalıktan ziyade uzun tarihi sürece dayanan yaşanmışlık tecrübeleridir. Mozaik veya melez gibi olguların konuşulabildiği sosyo-kültürel alanları çoktan geride bırakmış bir alana işaret eden bu kavram, zaten kendi içindeki diyalektik ve refleksif süreçleri günümüzde de barındırmaya devam ederek oluşmuş ve “diğerine (değerine) hak ettiği kadar değer vermek” temelindeki etkileşimleri vurgulamaktadır. “Ebruli Kültür” n oluşum aşamasında ve devamında renkler birbirine indirgenemeyecek tarzda artık bir aradadır.

Temel parametreleri itibariyle “Ebruli Kültür”, etkileşimler bakımından “değmek”, “değerken değerlendirmek/yorumlamak” (düşünmek, anlayış göstermek ya da göstermemek, ağırbaşlı olmak, kıymet biçmek) ve “değişmek” biçiminde tanımlanabilecek dinamik süreçleri barındırmaktadır. “Ebruli Kültür” n içinde konumlamış olan farklı unsurlar bu etkileşimler üzerinden ilişkilerini s rd r rl r ve bu noktada herkes sahip olduğu değer üzerinden karşılıklı olarak birbirine değer, değmektedir. Bu kültürde  z-saygı ve güven temelindeki ahlakilik vazgeçilmezdir, çünkü bu olmadan gündelik ilişkilerin sürmesi de söz konusu değildir. “Ebruli Kültür” n ahlakilik ölçüleri farklı unsurların etkileşimleri çerçevesinde kendi içinde tanımlanmış ve tanımlanmaya devam etmektedir, etkileşimler de bunun üzerinde sürdürülmektedir.

Süreç içinde olumlu-olumsuz “kalıp yargılar” denilen stereotipler de oluşabilir, oluşur. Dışardan yaklaşımlarla bu stereotiplerin “aslında bunlar göründüğü gibi hoşgörü/anlayış ortamında yaşamıyorlar, kendi içlerinde kavgaları ve önyargıları var” şeklinde yorumlanması gereksizdir, çünkü bahsedilen anlamda kendi içinde kalıp yargılara dayalı konumlanma biçimleri zaten “Ebruli Kültür” n doğasında olan bir husustur. Bu kalıp yargılar, uzun tarihi süreç içindeki karşılıklı kültürel etkileşimlerin kendi değeri üzerinden diğerlerinin değerlendirilmesiyle veya yorumlanmasıyla oluşmuştur ve bu, kaçınılmazdır.

“Ebruli Kültür”de farklı unsurlar arasında olumlu-olumsuz kalıp yargılar vardır. Kalıp yargıların normal varlığı, çatışmaların olmayacağı anlamına gelmemektedir. Çatışmalar söz konusu olursa kalıp yargılar da süreci besleyecektir. Bu çatışmaların mozaik yapıdan farklı olarak şiddetli, yakıcı ve yıkıcı olma ihtimali de yüksektir ki bunun derecesi tarihi süreçte kendini göstermiştir. Mesela; 1915’te kendini

gösteren Süryanilere dönük girişimler herkesçe bilinmektedir. Bilinen bir gerçek daha var ki o da bölgede kabul gören karizmatik Şeyh Fethullah Efendi'nin bu yıkıcı girişimlere engel olmasıdır. Şeyh Fethullah hazretlerinin bu yöndeki uğraşları da “Ebruli Kültür”ün kendi dinamikleri içinde açıklanabilecek bir husustur. Bu noktada “Ebruli Kültür”, diğerlerinin farklılığına rağmen sürdürülebilir değerli etkileşimler esasına dayanmaktadır.

Çokkültürlü politikaların ve projelerin öne çıktığı günümüzde “Ebruli Kültür”ün dinamiklerinden beslenmek kaçınılmaz gibi görünmektedir. Çünkü “Ebruli Kültür”, çokkültürlü yaşam formüllerini tecrübe ederek günümüze kadar gelebilmiştir. Bu yönüyle çarpık modernleşme serüvenimizin bozmadığı alanlardan birisi olarak gösterilebilir. Post-modernliğin çarpık tecrübe edilmesi durumunda bu alan da yıkıcı bir şekilde yok olma riskini taşımaktadır. Bu noktada hem siyasi alanda düşünülen projelerin bu kültürü beslemesi hem de bu kültürden beslenmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, “Ebruli Kültür”, titizlikle ders çıkartılması ve tecrübe edilmesi gereken bir alan olarak karşımızda durmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülhadioğlu, A. (2012). “Kadim Arap Kültürünün Midyat Halkının Gündelik Yaşamına Yansımaları”. (*Uluslararası Midyat Sempozyumu, 7–9 Ekim 2012, Mardin, Ed: İbrahim Özcoşar*), *Sempozyum Bildirileri*, Mardin, 2012, s.789-803.
- Abû'l Farac, G. (1999). *Abû'l Farac Tarihi* 1/2. (3. Baskı). (İngilizceden çev. Ömer Rıza Doğrul) Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Acar, A. (2012). “Midyat Köy Adları Üzerine Bazı Düşünceler”. (*Uluslararası Midyat Sempozyumu, 7–9 Ekim 2012, Mardin, Ed: İbrahim Özcoşar*), *Sempozyum Bildirileri*, Mardin, 2012, s.447-464.
- Acat, Y. and T. M. el-Zyadat (2014). “Moral Values İn Mhallemi Proverbs”. 7-18. İn: *Romano-Arabica 'Ammiyya and Fushain Linguistics and Literature* (Ed: George Grigore-Laura Sitaru). Bucureşti: Editura Universităţii Din Bucureşti
- Ağırakça, A. (1996). “Gassânîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (13, 397-398). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aka, A. (2009). “Antonio Gramsci ve “Hegemonik Okul”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt 12, sayı 21, s. 329–338.
- Akbaş, M. (2015). “İlk İslami Fetihler, Kürtler ve Hz. Ömer”. 84–98. İçinde: *Kürtler (Tarih)* (Ed: Adnan Demircan-Mehmet Akbaş). İstanbul: Nida Yayıncılık.
- Akgür, A. N. (2010). “Takvim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (39, 487-490). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Akyüz, N. ve İ. Çapçioğlu (2012). “Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler”. 507–539. İçinde: *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ed: Niyazi Akyüz-İhsan Çapçioğlu). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Alatlı, A. (2002). “Bütüncü” Düşünce Devrimi.
<http://www.alevalatli.com.tr/makale.asp?s=detay&ID=38> (12.01.2006)
- Alatlı, A. (2001). *Kâbus/ Schrödinger'in Kedisi 1*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Altıntaş, R. (2001): “Cahiliye Arap Toplumunda Kadın”. *Diyanet İlmi Dergi*, cilt 31, sayı 1, 61–85.
- Anık, M. (2012). *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*. İstanbul: Açılımkitap Yayınları.
- Andrews, P. A. (1989). *Ethnic Groups in Republic of Turkey*. L. Reichert Wiesbaden.

- Arpa, A. (2012). “Mihellemi Lehçesi’nin Fasîh (Kur’an) Dili Anlama Yeterliliği”. (*Uluslararası Midyat Sempozyumu, 7–9 Ekim 2012, Mardin, Ed: İbrahim Özcoşar*), *Sempozyum Bildirileri*, Mardin, 2012, s.343–355.
- Arslantürk, Z. ve M.T. Amman (2012). *Sosyoloji* (8. Baskı). İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Asad, T. (2015). *Dinin Soykütükleri: Hristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. (Çev. Ayet Aram Tekin) İstanbul: Metis Yayınları.
- Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (Çev. Ayşe Tekin) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ateş, A. O. (2014). *İslam’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap: Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Avcı, C. (2006). “Mu’tasım-Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (31, 380-382). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Avcı, C. (2009). “Sugûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (37, 473-474). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Avcı, C. ve R. Şentürk (2001). “Kabile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (24, 30-32). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aycan, İ. (2007). “Rebîa” (Benî Rebîa). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (34, 498-499). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aydın, M. A. (1989). “Aile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (2, 196-200). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aydın, M. (2004). *Bilgi Sosyolojisi*. İstanbul: Açılımkitap Yayınları.
- Aydın, S., K. Emiroğlu ve O. Özel (2001). *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet* (2. Baskı). İstanbul: Türkiye Tarih Vakfı Yayınları.
- Aydınalp, H. (2010). *Sosyal Çatışma ve Din*.
<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/uluifd/article/view/5000017750/5000018040>
 (16.01.2006)
- Balibar, E. ve I. Wallerstein (2007). *İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler* (4. Baskı). (Çev. Nazlı Ökten) İstanbul: Metis Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (1999). “İskat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (19, 137-143). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Barşavmo, Mor İğnatiyos I. A. (1996). *Türkiye Mezopotamya’sından Tur-Abdin Tarihi*. (Çev. Vahap Kelat) Södertälje-Swed: Nsibin Yayınevi.

- Barth, F. (2001). *Etnik Gruplar ve Sınırlar Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* (Der: Fredrik Barth). (Çev. Ayhan Kaya-Seda Gürkan) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Barth, F. (2001). “Giriş”, 11–40. İçinde: *Etnik Gruplar ve Sınırlar Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* (Der: Fredrik Barth). (Çev. Ayhan Kaya-Seda Gürkan) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Barutçugil, H. (2010). *EbrulîMardin*. T.C. Mardin Valiliği. İstanbul: Seçil Ofset
- Baudrillard, J. (2013). *Simülakrlar ve Simülasyon* (7. Baskı). (Çev. Oğuz Adanır) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baumann, G. (2006). *Çokkültürlülük Bilmecesi Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*. (Çev. Işıl Demirakın) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Baumann, Z. (2013). *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm* (Çev. F. Doruk Ergun). İstanbul: Say Yayınları.
- Baz, İ. (2012). “Midyat ve Çevresinde Tasavvuf Kültürü ve Midyatlı Sûfiler”. (*Uluslararası Midyat Sempozyumu, 7–9 Ekim 2012, Mardin, Ed: İbrahim Özcoşar*), *Sempozyum Bildirileri*, Mardin, 2012, s.279–293.
- Belâzurî (1987). *Fütuhu'l Büldan*. (Çev. Mustafa Fayda) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Berger, P. L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*. (Çev. Ali Coşkun) İstanbul. İnsan Yayınları.
- Berger, P. L. (2000). Bilgi Sosyolojisinde Bir Problem Olarak Kimlik (Çev. Mehmet Cüneyt Birkök).
<http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusoskon/issue/view/1023000484>
(12.01.2006).
- Berger, P. L. ve T. Luckmann (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası*. (Çev. Vefa Saygın Öğütle) Ankara: Paradigma Yayıncılık.
- Bilge, Y.(2001). *Geçmişten Günümüze Süryaniler*. İstanbul: Zvi-Geyik Yayınları.
- Bilgin, N. (1995). *Kolektif Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Bilgin, N. (1996). *İnsan İlişkileri ve Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası*. İzmir: Aşina Kitaplar Yayıncılık.
- Bilgin, N. (2013). *Tarih ve Kolektif Bellek*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Bilgin, N. (2013). *Sosyal Psikoloji* (5. Baskı). İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

- Billington, R., S. Starawbridge ve L. Greensides (2013). “Kültür”ü Tanımlamak”, 33–39. İçinde: *Sosyoloji* (Ed: Anthony Giddens). İstanbul: Say Yayınları.
- Birekul, M. ve F. M. Yılmaz (2001). *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*. Konya: Yediverenkitap.
- Blanc, H. (1964). *Communal Dialects in Baghdad*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bozkurt, A. (2006). *El-cezire Fatihî İyaz Bin Ğanem ve Mardin’in İslamlaşması*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya.
- Bozkurt, N. (1997). “Hârûnürreşîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (16, 258-261). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2004). “Me’mûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (29, 101-1004). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Brockelmann (1978). “Arabistan (Edebiyat)”. *İslâm Ansiklopedisi* (5. Baskı). (I, 523-540). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bruinessen, M. van (2010). *Ağa, Şeyh, Devlet* (6. Baskı). (Çev. Banu Yalkut) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruinessen, M. van (2012). “Reflections on Midyat and Tur Abdin”. (*Uluslararası Midyat Sempozyumu, 7–9 Ekim 2012, Mardin, Ed: İbrahim Özcoşar, Sempozyum Bildirileri*, Mardin, 2012, s.1-9.
- Budak, B. (2012). “Mardin Araplarının Aslı ve Mhallemi Lehçesi Hakkında Avrupa’da Yapılan Araştırmalar”. (*Uluslararası Ömerli/Ömeran ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri, 13-15 Mayıs 2011, Mardin, Ed: Ercan Gümüş-Veyssel Gürhan*), 2012, s.375-392.
- Buhl, F. (1979). “Beyt (Bayt)”. *İslâm Ansiklopedisi* (5. Baskı). (II, 589-590). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bulut, F. (2002). *Ortadoğu’nun Solan Renkleri*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Burckhardt, J. L. (1831). *Notes on The Bedouins and Wahabys* (Vol.II.). London: New Burlington Street.
- Castells, M. (2013). *Ağ Toplumunun Yükselişi/Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür Birinci Cilt* (3. Baskı). (Çev. Ebru Kılıç) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Castells, M. (2013). *Kimliğin Gücü/Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür İkinci Cilt* (2. Baskı). (Çev. Ebru Kılıç) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cevizci, A.(1997). *Felsefe Sözlüğü* (2. Basım). Ankara: Ekin Yayınları.
- Chambers, I. (2005). *Göç, Kültür, Kimlik*. (Çev. İsmail Türkmen-Mehmet Beşikçi) İstanbul: ayrintı Yayınları.
- Coşkun, A. (2003). Din ve Kimlik.
<http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruifd/article/view/1012002049> (16.01.2006).
- Coulon, A. (2010). *Etnometodoloji*. (Çev. Ümit Tatlıcan) İstanbul: Küre Yayınları.
- Cuche, D. (2004). *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*. (Çev. Turgut Arnas) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Çağatay, N. (1978). *Eski Çağlardan Bu Yana Zaman Ölçümü ve Din*.
<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/733/9344.pdf> (16.01.2006).
- Çağatay, N. (1982). *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (4. Baskı). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Çağrıci, M. (1991). “Asabiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (3, 453-455). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çağrıci, M. (1991). “İslam’dan Önce Araplarda Din.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (3, 316-321). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çeker, O. (1992). “Bıkr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (6, 151). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çelebi, İ. (2008). “Rukye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (35, 219-222). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çelik, C. (2005). *İsim Kültürü ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Çelik, C. (2010). *Sosyal Zaman ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Çelik, C. (2013). “Dini Gruplar Sosyolojisi”. 277–302. İçinde: *Din Sosyolojisi* (Ed: Mehmet Bayyığıt). Konya: Palet Yayınları.
- Çelik, C. (2013). “Sosyal Çatışma ve Din”. 181–196. İçinde: *Din Sosyolojisi* (Ed: Mehmet Bayyığıt). Konya: Palet Yayınları.
- Çelik, S. (2006). *Anonim Süryani Vakayinamesine Göre I. Haçlı Seferi*. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi A.B.D. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya.
- Çetin, İ. (2007). *Midyat’ta Etnik Gruplar*. İstanbul. Yaba Yayınları.

- Çetin, N. M. (1992). “Beyit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (6, 66). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çevik, A. (2002). *XI-XIII. Yüzyıllarda Diyâr-ı Bekr Bölgesi Tarihi*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Ana Bilim Dalı Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.
- Çevik, A. (2007). “İlk Çağlardan Ortaçağın Sonuna Kadar Midyat ve Yöresi (Tur Abdin)in Tarihi Coğrafyası”. *Makalelerle Mardin I: Tarih Coğrafya* (Koordinatör: İbrahim Özcoşar), İstanbul, 105–140.
- Çevik, A. (2007). “Ortaçağ İslam Coğrafyacılarına Göre Nusaybin”. *Makalelerle Mardin I: Tarih Coğrafya* (Koordinatör: İbrahim Özcoşar), İstanbul, 141-155.
- Demir, M. (2012). “Asur Kaynakları Işığında Tur Abdin (Kasieri)”. (*Uluslararası Midyat Sempozyumu, 7–9 Ekim 2012, Mardin, Ed: İbrahim Özcoşar*), *Sempozyum Bildirileri*, Mardin, 2012, s.43-66.
- Demircan, A. (2010). “Şeybân (Benî Şeybân)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (39, 37). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demircan, A. (2012). “Muhallemlilerin Etnik Kökeni Etrafındaki Tartışmalar”. (*Uluslararası Midyat Sempozyumu, 7–9 Ekim 2012, Mardin, Ed: İbrahim Özcoşar*), *Sempozyum Bildirileri*, Mardin, 2012, s.465-483.
- Demircan, A. (2015). *Cahiliye Arapları*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Demirci, M. (2007). “Abbasiler Devrinde Yukarı Mezopotamya’nın (Cezire) Sosyal Tarihi: VII. Yüzyılda Cezire’de Köylü Hareketleri”. *Makalelerle Mardin I: Tarih Coğrafya* (Koordinatör: İbrahim Özcoşar), İstanbul, 243–256.
- Demirtaş, H. A. (2003). *Sosyal Kimlik Kuramı: Temel Kavram ve Varsayımlar*. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/23/665/8472.pdf> (16.01.2006).
- Doğan, M. (1994). *Büyük Türkçe Sözlük* (10. Baskı). İstanbul: Ülke Yayın Haber.
- Doğruel, F. (2013). *Hatay’da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü* (3. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ed-Dûri, A. (1995). “Emîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (11, 121-123). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Edgar, A. ve P. Sedgwick (2007). *Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar*. (Çev. Mesut Karaşahan) İstanbul: Açılımkitap Yayınları.

- Eidheim, H. (2001). "Toplumsal Bir Damga Olarak Etnik Kimlik", 41-63. İçinde: *Etnik Gruplar ve Sınırlar Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* (Der: Fredrik Barth). (Çev. Ayhan Kaya-Seda Gürkan) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Eagleton, T. (2011). *Kültür Yorumları* (2. Baskı). (Çev. Özge Çelik) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- El-Batâyne, M. D. (2000). "Arap Kökenli Hristiyanlar ve İslam Fetihleri ile Olan İlişkileri". (Aralık 1999), (Çev. Abdulhalik Bakır) *Belleten*, Cilt LXXII, Sayı 238, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2000, s. 869-934.
- Eriksen, T. H. (2004). *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış*. (Çev. Ekin Uşaklı) Ankara: Avesta Basın Yayın.
- Erkilet, A. (2013). *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları* (2. Baskı). Ankara: Hece Yayınları.
- Erpolat, M. S. (2007). "Tapu Tahrir Defterine Göre XVI. Yüzyılda Midyat". *Makalelerle Mardin I: Tarih Coğrafya* (Koordinatör: İbrahim Özcoşar), İstanbul, 381-414.
- Esman, M. J. and I. Rabinovich (1988). *Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East*. Londra: Cornell University Press.
- Fawcett, L. (2000). *Religion, Ethnicity and Social Change*. London: Macmillan Press Ltd.
- Fay, B. (2005). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi* (2. Baskı). (Çev. İsmail Türkmen) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fayda, M. (1988). "Adnân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (1, 391-392). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Fayda, M. (1992). "Bedevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (5, 311-317). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Fayda, M. (2001). "Kahtân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (24, 201-202). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Fenton, S. (2001). *Etnisite, Irkçılık, Sınıf ve Kültür*. (Çev. Nihad Şad) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi*. (Çev. Turgut Kalpsüz) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Frenkow, F. (1977). "Kinde". *İslâm Ansiklopedisi*. (VI, 811-812). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Furseth, I. ve P. Repstad (2011). *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. (Çev. İhsan Çapçioğlu-Halil Aydınalp) Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Geertz, C. (2007). “Kültürel Bir Sistem Olarak Din”, (Çev. Yasin Aktay), 175–191. İçinde: *Din Sosyolojisi* (Der: Yasin Aktay-M. Emin Köktaş). Ankara: Vadi Yayınları.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*. (Çev. Hakan Gür) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel-Kimlik*. (Çev. Ümit Tatlıcan) İstanbul: Say Yayınları.
- Giddens, A. (2013). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* (2. Baskı). (Çev. Ümit Tatlıcan-Bekir Balkız) Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Goeje, M.J. (1978). “Arabistan (Etnografya)”. *İslâm Ansiklopedisi* (5. Baskı). (I, 481-486). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Gökalp, Z. (1992). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. (Haz. Şevket Beysanoğlu) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Göktaş, H.R. (2006). *Bensoğ*. İstanbul: Ğ Yayınları
- Göyünç, N. (1991). *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*. Ankara: Türk Tarih kurumu Basımevi.
- Guest, M. (2012). “Dinin Yeniden Üretimi ve İletimi”, (Çev. İlkay Şahin) 91-119. İçinde: *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler* (Der: Clarke, Peter B). (Çev. İ. Çapçioğlu) Ankara: İmge Kitabevi.
- Gültekin, A. (2007). *Tunceli’de Sünni Olmak: Ulusal ve Yerel Kimlik Öğelerinin Tunceli- Pertek’te Etnolojik Tetkiki*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim (Etnoloji) Anabilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Günaltay, Ş. (1996). *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Günay, R. (2007). “Cumhuriyet Döneminde Midyat”. *Makalelerle Mardin I: Tarih Coğrafya* (Koordinatör: İbrahim Özcoşar), İstanbul, 681-700.
- Günay, Ü., H. Güngör, A. Taştan ve H. Sayım (2001). *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Günel, A. (1970). *Türk Süryaniler Tarihi*. Diyarbakır.
- Güneş, H. H. (2007). *Abdüsselam Efendi’nin Mardin Tarihi*. Mardin: Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları.

- Gündüz, Ş. (1998). *Mitoloji ile İnanç Arasında Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Güvenç, B. (1994). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitapevi
- Güzel, S. (2006). "Sosyal Yapı" ve "Toplumsal Yapı" Bileşkesinde Sosyo-Kültürel Yapı Kavramı.
<http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusoskon/issue/view/1023000474>
 (12.01.2006)
- Halaçoğlu, Y. (1991). "Aşiret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (4, 9). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hall, S. (1998). "Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler", 63-97. İçinde: *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi* (Der: Anthony D. King). (Çev. Gülcan Seçkin-Ümit Hüsrev Yolsal). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Halliwell, Martin (2007). *American Culture in the 1950s*. Edinburgh: Edinburgh Universtiy Press
- Hâmevi, Ebu Abdullah Yakut (1977). *Mu'cemü'l Buldan*. Beyrut: Dar Sadr.
- Hamidullah, M. (1966). *İslam Peygamberi I/II*. (Çev. M. Said Mutlu) İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Haviland, W. A., H. E. L. Prins, D. Walrath (2008). *Kültürel Antropoloji*. (Çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Hitti, P. K. (2011). *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. (Çev. Salih Tuğ) İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Hjelm, T. (2012). "Din ve Sosyal Problemler Yeni Bir Teorik Bakış", (Çev. Remziye Ege) 497-522. İçinde: *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler* (Der: Clarke, Peter B). (Çev. İ. Çapçioğlu) Ankara: İmge Kitabevi.
- Hollerweger, H. (1999). *Canlı Kültür Mirası Turabdin* (2. Baskı). (Ç. Sevil Gülçur) İstanbul: Turabdin Dostları.
- Honigmann, E. (1970). *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*. (Çev. Fikret Işıltan) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Horowitz, J (1988). "Emîr (Amir)". *İslâm Ansiklopedisi*. (IV, 261). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Hortaçsu, N. (2007). *Ben Biz Siz Hepimiz Toplumsal Kimlik ve Gruplararası İlişkiler*. Ankara: İmge Kitabevi.

- Hortaçsu, N. (2014). *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler* (2. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- İbn Al-Kalbi (1969). *Putlar Kitabı*. (Çev. Bayza Düşüngen) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- İbn Haldûn, Abdurrahman bin Muhammed (2004). *Mukaddime* (Çev. Halil Kendir). İstanbul: Yenişafak Kültür Armağanı.
- İbn Hurdazbih (2008). *Yollar ve Ülkeler Kitabı*. (Çev. Murat Ağarı) İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensari (1999). *Lisanü'l-Arab I-XVII* (3. Baskı). Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi.
- İbnu'l Esîr, Muhammed b. Muhammed b. Abdu'l Vahid eş-Şeybânî (1915/1995). *El-Kamil fi't-Tarih*, I-X (2. Baskı). Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İnal, K. (2012). *Dil ve Politika: Dilin Kökeni, Etnik Boyutu ve Kimlik İlişkisi*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- İsmail, H. ve A. Osman (2004). *El-Muhallamiyya*. Dar'ul-Mellah.
- Jastrow, H. von Otto (2005). *Glossar zu Kinderib*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Jenks, C. (2007). *Altkültür: Toplumsalın Parçalanışı*. (Çev. Nihal Demirkol) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2000). *Kültürel Psikoloji: Kültür Bağlamında İnsan ve Aile*. İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Kallek, C. (1999). “İbn Hacer el-Heytemi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (19, 531-534). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kampffmeyer (1978). “Arabistan” (Arap Lehçeleri). *İslâm Ansiklopedisi* (5. Baskı). (I, 514-523). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kampffmeyer (1978). “Arabistan” (Dil-Arap Lehçeleri-). *İslâm Ansiklopedisi* (5. Baskı). (I, 514-523). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kankal, A. (2007). “Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Midyat”. *Makalelerle Mardin I: Tarih Coğrafya* (Koordinatör: İbrahim Özcoşar), İstanbul, 457-477.
- Kapar, M. A. (1995). “Eyyâm'ül-Arab”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (12, 14-16). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kapar, M. A. (2003). “Lahmîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (27, 54-55). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Karaarslan, N. Ü. (1997). “Hamdânîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (15, 446-447). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karakaş, M. (2011). “Türkiye’de Toplumsal Değişmenin Belirleyici Öğeleri”, 251–270. İçinde: *Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişme* (Ed: E. Eğribel-U. Özcan). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Katip Çelebi (2009). *Kitab-ı Cihannümâ*. Ankara: (Tıpkı Basım) Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kavas, A. (1998). “Hilâl” (Benî Hilal). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (2, 15-19). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kearney, R. (2012). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar Ötekiliği Yorumlamak*. (Çev. Barış Özkul) İstanbul: Metis Yayınları.
- Kehrer, G. (2007) “Birinci Bölüm” (Çev. M. Emin Köktaş), 21-118. İçinde: *Din Sosyolojisi* (Der: Yasin Aktay-M. Emin Köktaş). Ankara: Vadi Yayınları.
- Keyman, E. F. (2007). Türkiye’de Kimlik Sorunları ve Demokratikleşme. http://www.obarsiv.com/pdf/fuat_keyman_kimlik.pdf (12.01.2006)
- Kılıçbay, M. A. (2003). “Kimlikler Okyanusu”. *Doğu Batı*, 23, 160-165.
- Koksal, H., Güneydoğu İllerimizde Kirvelik Geleneği. http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/sempozyum/semp_2/koksal.pdf (13.01.2006).
- Konak, İ. (2006). *Abbasîler Döneminde El-Cezîre Bölgesindeki Hârîci Ayaklanmaları*. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Kottak, C. P. (2001). *Antropoloji-İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*. (Çev. Ed. Sibel Özbudun). Ankara: Ütopya Yayınları.
- Krenkow, F. (1977). “Kinde”. *İslâm Ansiklopedisi* (5. Baskı). (VI, 811-812). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kurubaş, E. (2008). “Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki”. *Doğu Batı*, 44, 11-39.
- Kuş, E. (2009). *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri* (3. Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Küçükbaşçı, M. S. (2002). “Kinde (Benî Kinde)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (26, 37-38). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Lammens, H. (1988). “Lahm” (Banî). *İslâm Ansiklopedisi*. (VII, 6). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- Lescot, R. (2009) *Yezidiler* (2. Baskı). (Çev. Ayşe Meral) İstanbul: Avesta Basın Yayın.
- Lings, M. (1990). *Hız. Muhammed’in Hayatı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi*. (Çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın) İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Maalouf, A. (2000). *Ölümcül Kimlikler*. (Çev. Aysel Bora) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Mauss, M. (2011). *Sosyoloji ve Antropoloji* (3. Baskı). (Çev. Özcan Doğan) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mayring, P. (2000). *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. (Çev. Adnan Gümüş-M.Sezai Durgun) Adana: Baki Kitabevi.
- Mıynat, A. (2008). *Bir Ortaçağ Kenti: Hasankeyf*. Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarihi Ana Bilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya.
- Minorsky, V. (1988). “Ehil” (Ahl). *İslâm Ansiklopedisi*. (IV, 201-207). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Minorsky, V., T.H. Bois ve D.N. Mac Kenzie (2004). *Kürtler ve Kürdistan* (2. Baskı). (Çev. Kamuran Fıratlı) İstanbul: Doz Yayınları.
- Mitwoch, E. (1988). “Eyyâmül’Arab”. *İslâm Ansiklopedisi*. (IV, 421-422). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Montagne, R. (1950). *Çöl Medeniyeti*. (Çev. Avni Yakalıoğlu) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Nas, İ. (2000): *El-Kabailü’l-Arabiyye Ensâbiha ve A’lamiha*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle.
- Neuman, W. L. (2012). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar I-II* (5. Baskı). (Çev. Sedef Özge) Ankara: Yayınodası Yayıncılık.
- Nutku, Ö. (2002). “Kirve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (26, 68-69). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Oğuz, E. S. (2011). Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı. <http://www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/index.php/EFD/article/view/519/375> (12.01.2006)
- Oğuzoğlu, Y. (1997). “Hasankeyf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (16, 364-368). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Okumuş, E. (2013). "Toplumsal Değişim ve Din". 133-160. İçinde: *Din Sosyolojisi* (Ed: Mehmet Bayyığıt). Konya: Palet Yayınları.
- Orhan, D. (2015). *Midyat Yöresel Arapçası (Muhalleme) ve Sözlü Edebiyatı*. İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı.
- Osman, A. (2009). *Arab Tur'Abdin*. Dar'ul-Mellah.
- Osman, A. ve H. İsmail (2010). *Muhallemler Kimlik, Tarih ve Dil*. (Çev. Abdulhadi Timurtaş) Diyarbakır: Seyda Kitabevi.
- Öğmüş, H. (2013). *Câhiliye Dönemi Araplar*. İstanbul: İz yayıncılık.
- Önkal, A. (1992). "Bekir b. Vâil (Benî Bekir b. Vâil)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (5, 362-363). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Öz, M. (1994). "Ehl-i Beyt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (10, 498-501). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özaydın, A. (1991). "Arap" (İslam'dan Önce Araplar'da Sosyal ve İktisadi Hayat). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (3, 321-324). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcoşar, İ. (2007). "19. Yüzyılda Mardin'in İdari Yapısı". *Makalelerle Mardin I: Tarih Coğrafya* (Koordinatör: İbrahim Özcoşar), İstanbul, 445-456.
- Özdemir, C. (2001). Kimlik ve Söylem.
http://sbd.ogu.edu.tr/makaleler/2_2_Makale_5.pdf (22.01.2006)
- Özdemir, E. (2010). "Kimlik Kavramı ve Teorik Yaklaşımlar". *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, cilt:8, sayı:32, 9-29.
- Özdemir, M. (2006). "Şâfiî Mezhebi'nin Doğu Anadolu Ayağı ve Bingöl Örneği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 7, 343-364.
- Özel, A. (1989). "Âl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (2, 305-306). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkuyumcu, N. (1998). "Hilf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (18, 29-30). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özmen, A. (2006). *Tur Abdin Süryanileri Örneğinde Etno-Kültürel Sınırlar*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim (Etnoloji) Anabilim Dalı. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara.
- Özvar, E. (2003). "Voyvoda". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (34, 129-131). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Özyurt, C. (2011). “Küreselleşme ve Kimlik Etkileşimi: Modern, Postmodern ve Küresel Kimlik Sorunu”, 505-538. İçinde: *Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişme* (Ed: E. Eğribel-U. Özcan). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Palmer, A. (1990). *Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Tur Abdin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plessner, M. (1988). “Melik (Malik)”. *İslâm Ansiklopedisi*. (VII, 664-665). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Poloma, M. M. (1993). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (Çev. Hayriye Erbaş) Ankara: Gündoğan yayınları.
- Poyraz, T. (2007). *Etnik Sosyoloji Açısından Kosova Türkleri: Prizren ve Mamuşa Örneği*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.
- Ritzer, G. (2000). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. (Çev. Şen Süer Kaya) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, G. ve J. Stepnisky. (2013). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (Çev. Irmak Ertuna Hovison) Ankara: De ki Basım Yayım.
- Roosens E.G. (1989). *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*. London: Sage.
- Sachau, E. (1883). *Reise in Syrien und Mesopotamien*. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Sağır, M. Ö. ve H. S. Akıllı (2004). *Etnisite Kuramları ve Eleştirisi*. <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/929.pdf> (12.01.2006).
- Sarıcık, M. (2002). *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*. (Çev. Ayşegül Sönmezay) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Schleifer, J. (1988). “Gassânîler”. *İslâm Ansiklopedisi*. (IV, 721-718). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Sezen, Y. (2004). *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Smith, A. D. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni*. (Çev. Sonay Bayramoğlu-Hülya Kendir) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Smith, C. ve R. D. Woodberry (2006). “Din Sosyolojisi”. (Çev. İhsan Çapçioğlu) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, 215-135.
- Somersan, S. (2008). “Babil Kulesi’nde Etnilerden Ulus-Devletlere”. *Doğu Batı*, 44, 75-89.

- Somersan, S. (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Söylemez, M. M. (2001). *Bedevilikten Hadârîliğe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Sözen, E. (1991). *Sosyal Kimlik Kavramı'nın Sosyolojik ve Sosyal Psikolojik Bir İncelemesi*,
<http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusoskon/issue/view/1023000551>
 (12.01.2006)
- Su, S. (2009). *Hurafeler ve Mitler Halk İslamında Senkretizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Subaşı, N. (2014). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Dem yayınları.
- Streck, M. (1988). "Tur Abdin". *İslâm Ansiklopedisi*. (XII/II, 97-104). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Sykes, Sir M. (1915). *The Caliphs' Last Heritage: A Short History of The Turkish Empire*. London: Garnet Publishing.
- Şahin, H. (2007). "Ocak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (33, 316-317). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şengül, İ. (2002). "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (25, 498-5001). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şenocak, E. (2010). *Mitolojik Konulu Bir Halk Hikâyesi "Leyla ile Mecnûn Hikâyesi" Merkezinde Yıldıza Dönüşüm*. <http://www.millifolklor.com/tr/sayfalar/86%20pdf/02.pdf> (16.01.2006).
- Şer, A. (2002). *Siirt Vakayinamesi*. (Çev. Celal Kabadayı) İstanbul: Yaba Yayınları.
- Şerefhan (1971). *Şerefname Kürt Tarihi*. (Çev. Mehmet Emin Bozarslan) İstanbul: Ant Yayınları.
- Şerafeddin Han (2009). *Şerefname Kürt Ulusunun Tarihi I/II*. (Çev. Rıza Katı) İstanbul: Yaba Yayınları.
- Şerafeddin Han (2015). *Şerefname Kürt Ulusunun Tarihi Etnografya ve Coğrafya Girişi I*. (Çev. Celal Kabadayı-Rıza Katı) İstanbul: Yaba Yayınları.
- Şeşen, R. (1993). "Cezîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (7, 509-511). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şentürk, R. (2004). *Yeni Din Sosyolojileri*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Şümeysani, H. (1987). *Medine't-i Mardin Min'el-Fethu'l- Arabi İla Sene 1515*: Beyrut: Âleme'l-Kütüb.

- Tan, A. (2011). *Turabidin'den Berriyê'ye Aşiretler, Dinler, Diller, Kùltürler*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Tan, A. (2012). "Turabdin'de Aşiret Konfederasyonu." (*Uluslararası Ömerli/Ömeran ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri, 13-15 Mayıs 2011, Mardin, Ed: Ercan Gümüş-Veysel Gürhan*), 2012, s.97-101.
- Taslaman, C. (2008). *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı* (2. Baskı). İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Taşğın, A. (2002). "Turabdin-Midyat ve Çevresi İnanç Önderleri". (*Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi, 23-28 Ekim 2001, Başkant Öğretmenevi*), Ankara, 2002, s. 837-851.
- Taşğın, A. (2007). "Yezidiler, Becirmaniler, Kareçiler". *Makalelerle Mardin IV: Önemli Simalar Dini Topluluklar* (Koordinatör: İbrahim Özcoşar), İstanbul, 177-195.
- Taştan, A. Vahap (1992). "Yurt Dışında Türk İşçi Ailelerin Kimliklerini Korumada Dinin Rolü". *Erciyes üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 229-238.
- Taştan, A. Vahap (1996). *Değişim Sürecinde Kimlik ve Din*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Tatar, H. C. (2012). *Batının Kimlik İnşasında Ötekinin Yeri*. <http://www.dergikaradeniz.com/web/upload/icerik/14/14.5.pdf> (12.01.2006).
- Tezcan, M. (1984). *Sosyal ve Kültürel Değişme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları.
- Tok, N. (2003). *Kültür, Kimlik ve Siyaset*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tufantoz, A. (2004). "Mervâniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (29, 230-232). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Türkdoğan, O. (1999). *Etnik Sosyoloji* (3. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Uğurlu, S. (2010). *Gelenek ve Kimlik İlişkisi*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Halk Bilimi Dalı. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Sakarya.
- Uludağ, S. (1998). "Hizb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (18, 182-183). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uluocak, Ş. (2011). "Sosyo-Kültürel Yapı ve Kültür Coğrafyası Kavramları Üzerine yapılandırıcı Bakış Açısından Model Önerileri". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 14, 253-273.

- Unat, Y. (2004). “İslâm’da ve Türklerde Zaman ve Takvim”. 15-24. İçinde: *Türk Dünyası, Nevruz Ansiklopedisi* (Ed:Öcal Oğuz). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Uygur, H. K. (2008). *Midyat Halk Kültürü Monografisi*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Edebiyatı Anabilim Dalı Halk Edebiyatı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır.
- Wallace, R.A. ve A. Wolf (2004). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (Çev. Leyla Elburuz; M. Rami Ayas) İzmir: Punto Yayıncılık.
- Wallerstein, I., C. Juma, E.F. Keller. (2005). *Sosyal Bilimleri Açın Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor* (5. Baskı). (Çev. Şirin Tekeli) İstanbul: Metis Yayınları.
- Wensinck, A.J (1987). “Hitân”. *İslâm Ansiklopedisi* (5. Baskı). (V/I, 543-547). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Woods, J. E. (1993). *Akkoyunlular*. (Çev. Sibel Özbudun) İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Yanık, C. (2013). *Dünyada ve Türkiye’de Çokkültürlülük*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Yapıcı, A. (2004). *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A. ve M. Yıldırım (2003). *Küreselleşme Sürecinin Dini Kimliklere Etkisi: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme*.
<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/da/article/view/5000151410> (16.01.2006).
- Yavuz, Ş. (2001). “Antonio Gramsci’nin Devlet ve Toplumlara Bakışı”. *İlim Dünyası*, Sayı: 3, s. 8-17.
- Yeşilmen, H. (2004). *Payas ve Hassa’da Yaşayan Karafakıllılarda Sosyal ve Dini Hayat*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya.
- Yıldırım, A. ve H. Şimşek (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (7. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldız, H. D. (1991). “Avâsım”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (4, 111-112). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yıldız, H. (2012). “Osmanlı Yerleşme Döneminde Midyat ve Çevresinde Eğitim”. ”. (Uluslararası Midyat Sempozyumu, 7–9 Ekim 2012, Mardin, Ed: İbrahim Özcoşar), *Sempozyum Bildirileri*, Mardin, 2012, s.143-162.

- Yıldız, M. C. (2007). “Midyat ve Çevresinde Dinlerarası Hoşgörünün Tesisinde Örnek Bir Şahsiyet: Fethullah Hamidi”. *Makalelerle Mardin IV: Önemli Simalar Dini Topluluklar* (Koordinatör: İbrahim Özcoşar), İstanbul, 97-116.
- Yiğit, İ.(2002). “Kınnesrîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (25, 419-420). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yinanç, M. H. (1978). “Aşîret”. *İslâm Ansiklopedisi*. (I, 709-710). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Young, C. (1993). “*The Dialectics of Cultural Pluralism: Concept and Reality*”, 3-35. İn: *The Rising Tide of Cultural Pluralism*, (C. YOUNG). Wisconsin: The University of Wisconsin Pres.
- Yousif, E. Isa (2009). *Süryani Vakanüvisler*. (Çev. Mustafa Aslan) İstanbul: Doz Yayınları.
- Yousif, E. Isa (2011). *Mezopotamya'nın Yıldız Şehirleri*. (Çev. Nihat Nuyan) İstanbul: Avesta Basın Yayın.
- Zha, M. (2002). *Erbil Vakayinamesi*. (Çev. Erol Sever) İstanbul: Yaba Yayınları.
- Zorlu, C. (2001). *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

EKLER

EK I: GÖRÜŞME FORM ÖRNEĞİ

1- Kendinizi tanıtır mısınız?

- Kimlerdensiniz?
- Beyt üzerinden kendini tanımlamak önemli midir? Niçin?

2- Evlilik denilince aklınıza ne gelir?

- Evlilikte en önemli şey nedir?
- Evliliklerde/eş seçiminde eski ile şimdiki zaman arasında ne gibi farklar vardır?
- Anne-baba çocuklarını evlendirirken en çok neye dikkat ederler?
- Anne-baba evlenecek kızlarına ne gibi nasihatlerde bulunurlar?

3- Kimin isteğiyle ve kaç yaşında evlendiniz?

- “İz-zivec min iz-zığır u’l-ğıde min es-sıbh” sözü ne anlama gelir?
- Amcakızıyla evlenmek/evlendirmek niçin ön plandadır? Bu durumu nasıl değerlendirirsiniz?
- Farklı etnik kökenlilere/köylere kız veren/alan var mı? Bu durumu nasıl karşılırsınız?

4- Size göre bir evde/ailede çocuğun önemi nedir?

- “Lı hellef me met” sözü ne anlama gelir?
- Çocuğu olmayan kadınlar nasıl karşılanmaktadır? Bu konuda siz ne düşünüyorsunuz?
- Erkek çocuğu olmayanlar nasıl karşılanmaktadır? Bu konuda siz ne düşünüyorsunuz?

5- Çocuk yetiştirirken en önemli husus nedir? Niçin?

- Çocuk yetiştirmede geçmiş ile şimdiki zaman arasında ne gibi farklar vardır?
- “İl-beyt mektepvê” sözü ne anlama gelir?

6- Kız çocuğu mu erkek çocuğu mu yetiştirmek daha zordur? Neden?

- Erkek çocuğa sahip olmak niçin önemlidir?
- Genelde anne-babanın kız ve erkek çocuklarına karşı davranışları nasıldır? Sizce nasıl olmalıdır?

7- Erkek ve kız çocuklarının arasında ne gibi farklar vardır?

- “İl’bint (il’mara), maksorayê” sözü ne anlama gelir?

- “İl-bint keme’l-izyârayê” sözü ne anlama gelir?

8- Bir ailede en önemli husus nedir?

- Ailede anne ve babanın rolü nedir? Sizce anne ve babab nasıl olmalıdır?

- “İl’mara marayê, ûr’riccel riccelvê” sözü ne anlama gelmektedir?

- Çocuğun terbiyesinde anne mi baba mı daha önemlidir? Neden?

9- Yardımlaşma/ dayanışma denilince aklınıza neler gelir?

- Yardım alırken en çok neye dikkat edersiniz? Neden?

- Yardımlaşmada eski ile şimdiki zaman arasında ne gibi farklar var?

- Yardımlaşmada niçin öncelikle ehil olanlar tercih edilir?

10- “İl-ehl bi ehlu, ul- ğerib ‘ele mehlu” sözü ne anlama gelmektedir?

- Akrabalar arası etkileşimde en önemli husus nedir?

- Akrabalar arası sorunlar nasıl çözülür?

- Akrabalar arasındaki dayanışmada eskiye nazaran neler değişti?

11- Kirvelik teklifini nasıl karşılırsınız?

- Geçmişte kirvelik nasıl karşılanırdı?

- Kirve seçiminde en çok neye dikkat edilir? Niçin?

- Sizce kirvelik günümüzde neden yaygın değildir?

12- Okuma-yazmanız var mı? Mezuniyet durumunuz nedir?

- Türkçeyi öğrenmede zorluk çektiniz mi?

- Türkçe’nin sizin için önemi nedir?

- Günlük yaşamınızda en çok hangi dili kullanırsınız?

13- Ana dilinizin sizin için önemi nedir?

- Başkalarının bu dili öğrenmesini ister misiniz? Niçin?

- Arapça bildiği halde sizinle Türkçe konuşan birini nasıl karşılırsınız?

- “Bir dil, bir insandır” sözünü nasıl değerlendirirsiniz?

14- Çocuklarınız günlük yaşamda en çok hangi dili kullanırlar?

- Evde en çok izlenen TV kanalları hangileridir?

- Evde Arapça kanalları izlenir mi? Niçin?

- Çocuklarınızın Arapçayı öğrenmesini ister misiniz? Neden?

15- Okullarda sadece Arapça üzerinden ana dilde eğitim verilmesini nasıl karşılırsınız? Neden?

-TRT Arapça uygulamasını nasıl karşılıyorsunuz?

- TRT Arapça kanalı ihtiyacınızı karşılıyor mu?
- Kürtçeyi öğrenmek ister misiniz? Niçin?
- 16-** Şimdiye kadar nerelerde yaşadınız? Oralarda ne işle meşgul oldunuz?
 - Niçin eskiden Lübnan çok tercih edilmekteydi?
 - Lübnan'da sizi Kürt olarak tanımlamalarını nasıl değerlendirirsiniz?
 - Türkiye, diğer ülkelere (Lübnan, Arabistan vb.) göre nasıl bir yerdir?
 - Ülke dışında Türk olarak tanımlanmaktan hoşlanır mısınız? Neden?
- 17-** Mardin (ya da köy) dışında yaşamak ister misiniz? Niçin?
 - Köyün dışında kendinizi nasıl tanımlarsınız?
 - Köy dışında ikamet ettiğiniz mahallede Arapların olmasına dikkat eder misiniz? Niçin?
 - Türkiye'nin batısında Kürt olarak tanımlanmayı nasıl karşılırsınız?
- 18-** Geçmişe kıyasla günümüzde Kürtlerle aranızdaki etkileşim nasıldır?
 - Kürt bir aile gelip burada yaşamak isterse nasıl karşılırsınız?
- 19-** Mahalme/Mhallemiyeye denilince aklınıza ne geliyor?
 - Mahallemilerin genel özellikleri nelerdir?
 - Bu köydeki insanların diğer Mahalme köylerinden farkı nedir?
- 20-** Niçin size Mahalme/Imhallemiyeye deniliyor da Arap denilmiyor?
 - Size ne denmesini isterdiniz?
 - Mahalme/Mhellemiyeye köyleri hangileridir?
 - Mahalme/Mhellemiyeye isminin (bölgedeki) değeri nedir?
- 21-** Din denilince aklınıza ne gelir?
- 22-** Bir insan için din önemli midir? Niçin?
 - Dinde en önemli şey nedir?
 - Dindar bir insan nasıl olmalıdır?
- 23-** Dini yaşayış bakımından eski ve şimdiki zaman arasında ne gibi farklar vardır? Hangisi daha iyi? Neden?
- 24-** Mahalme/Mhellemiyeye olanların geçmişte Hristiyan/Süryani olduklarını söyleyenler var? Bu konuda ne dersiniz?
- 25-** Haznevi denilince aklınıza neler gelir?
 - Haznevi tarikatının sizin için önemi nedir?
 - Kutlu doğum vb. programları nasıl değerlendiriyorsunuz?
 - Haznevi tarikatının dışındaki dini gurupları nasıl değerlendiriyorsunuz?

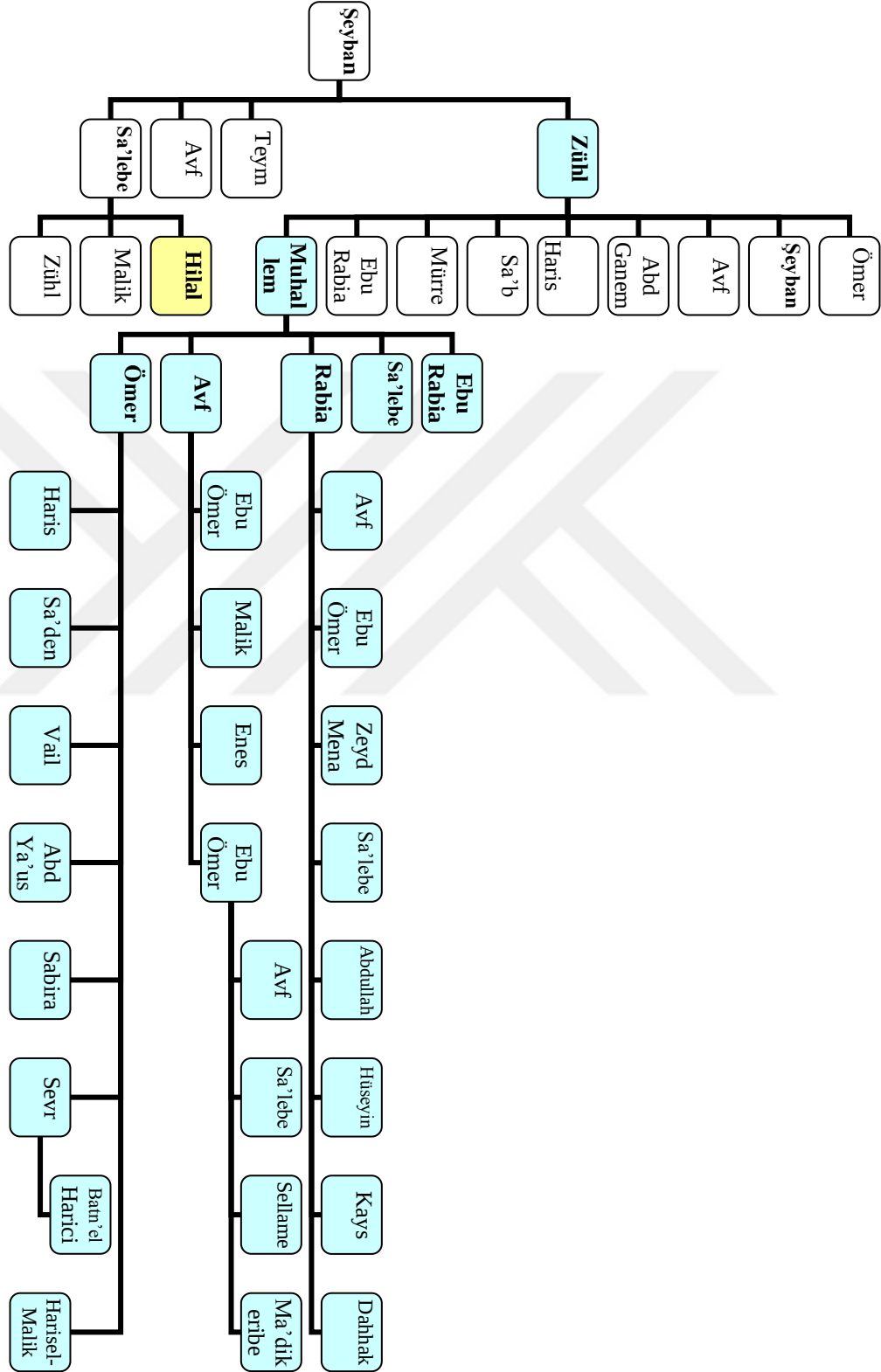
- 26-** Köye Hanefi mezhebinden bir imam gelse nasıl karşılırsınız?
- Hanefi ve Şafii mezhepleri arasında ne gibi farklar vardır?
 - Köyde mezhep değiştiren var mı? Bu konuda ne düşünüyorsunuz?
 - Sizce Hanefi bir imamın arkasında namaz kılınır mı? Neden?
- 27-** Eskiden kutlanan Cım'ıt'el-Meryem hakkında ne dersiniz? Bu günde neler yapılırdı?
- Basımbar, Dem, Kırd nedir? Neler yapılırdı?
- 28-** Ocaklar (Rakvê) hakkında ne düşünüyorsunuz?
- Susılan dikmek, çaput bağlamak ve mum yakmak hakkında neler düşünüyorsunuz?
- 29-** Şeh Muhammed ve Şeh Arette gibi ziyaretlerin sizin için önemi nedir?
- 30-** Ziyaretlere gider misiniz? Oralarda neler yapılır?
- Ziyaretlere niçin gidilir? Bu konuda neler düşünüyorsunuz?
 - Geçmişe kıyasla günümüzde ziyaretlere ilgi var mı? Niçin?
- 31-** Sizce Mhellemilerin dernek kurmaya ihtiyaçları var mı? Neden?
- Mhellemileri temsilen açılan dernekleri nasıl değerlendiriyorsunuz?
- 32-** Oy kullanırken nelere dikkat edersiniz?
- Size göre seçilen kişinin etnik kimliği önemli mi? Neden?
 - Muhtarlık seçimlerinde nelere dikkat edersiniz?
 - Seçimlerde akrabalar arasındaki ihtilaflar nasıl karşılanır?
- 33-** Sizce İsa Bey ile Halil Bey gruplaşmasının günümüzde yansıması var mı?
- Mhellemiyeye ismi mi yoksa İsa-Halil Bey ismi mi daha önemlidir/belirleyicidir? Neden?
- 34-** Ülkenin en önemli sorunu nedir?
- Ülkenin sorunları hakkında neler önerirsiniz?
- 35-** Çözüm süreci hakkındaki fikirleriniz nelerdir?
- Sizce çözüm sürecinde Mahallemiler önemsendi mi?
 - Devletin en önemli görevi nedir?
 - Çözüm için ne önerirsiniz?

EK II: GÖRÜŞMECİLERLE İLGİLİ BAZI VERİLER

Görüşmeciler	Cinsiyet	Yaş	Eğitim Durumu	Türkçe		Arapça		Kürtçe Konuşma
				Okuma	Yazma	Okuma	Yazma	
G1	Erkek	45	Ortaokul	Var	Var	Var	-	-
G2	Erkek	75	-	-	-	-	-	Var
G3	Erkek	78	İlkokul	Var	Var	Var	Var	Var
G4	Kadın	69	-	-	-	-	-	-
G5	Kadın	80	-	-	-	-	-	-
G6	Erkek	84	İlkokul	Var	Var	Var	-	Var
G7	Erkek	56	İlkokul	Var	Var	Var	-	-
G8	Erkek	72	İlkokul	Var	Var	Var	Var	-
G9	Kadın	49	-	-	-	-	-	-
G10	Erkek	37	Lise	Var	Var	-	-	-
G11	Erkek	63	İlkokul	Var	Var	Var	Var	-
G12	Kadın	90	-	-	-	-	-	-
G13	Kadın	75	-	-	-	-	-	-
G14	Erkek	77	Lise	Var	Var	Var	Var	Var
G15	Erkek	50	Ortaokul	Var	Var	Var	-	-
G16	Erkek	52	İlkokul	Var	Var	Var	-	-
G17	Erkek	45	Lise	Var	Var	Var	-	-
G18	Erkek	78	-	Var	Var	Var	-	-
G19	Kadın	70	-	-	-	-	-	-
G20	Erkek	87	-	-	-	-	-	Var
G21	Erkek	65	Üniv.	Var	Var	Var	Var	Var
G22	Erkek	70	İlkokul	Var	Var	Var	Var	-
G23	Kadın	90	-	-	-	-	-	-
G24	Erkek	79	İlkokul	Var	Var	Var	Var	Var
G25	Erkek	87	-	-	-	-	-	Var
G26	Erkek	56	Y.Okul	Var	Var	Var	-	-
G27	Kadın	49	-	-	-	Var	-	-
G28	Erkek	38	Üniv.	Var	Var	Var	Var	-
G29	Erkek	70	İlkokul	Var	Var	-	-	-

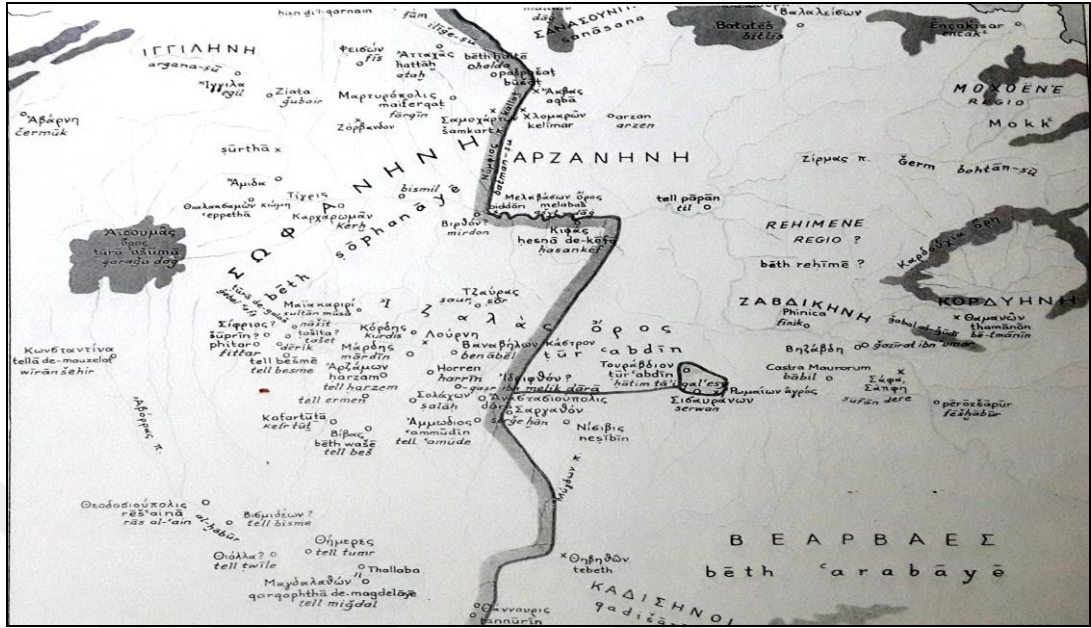
Görüşmeciler	Cinsiyet	Yaş	Eğitim Durumu	Türkçe		Arapça		Kürtçe Konuşma
				Okuma	Yazma	Okuma	Yazma	
G30	Erkek	41	Üniv.	Var	Var	Var	Var	-
G31	Kadın	58	-	-	-	Var	-	-
G32	Erkek	65	-	Var	Var	Var	Var	-
G33	Erkek	55	İlkokul	Var	Var	Var	-	-
G34	Kadın	78	-	-	-	-	-	-
G35	Kadın	65	-	-	-	-	-	-
G36	Erkek	64	İlkokul	Var	Var	Var	Var	Var
G37	Kadın	42	İlkokul	Var	Var	Var	-	Var
G38	Kadın	57	-	-	-	-	-	Var
G39	Erkek	47	Ortaokul	Var	Var	-	-	Var
G40	Kadın	68	-	-	-	-	-	-

EK III: ŞECERE

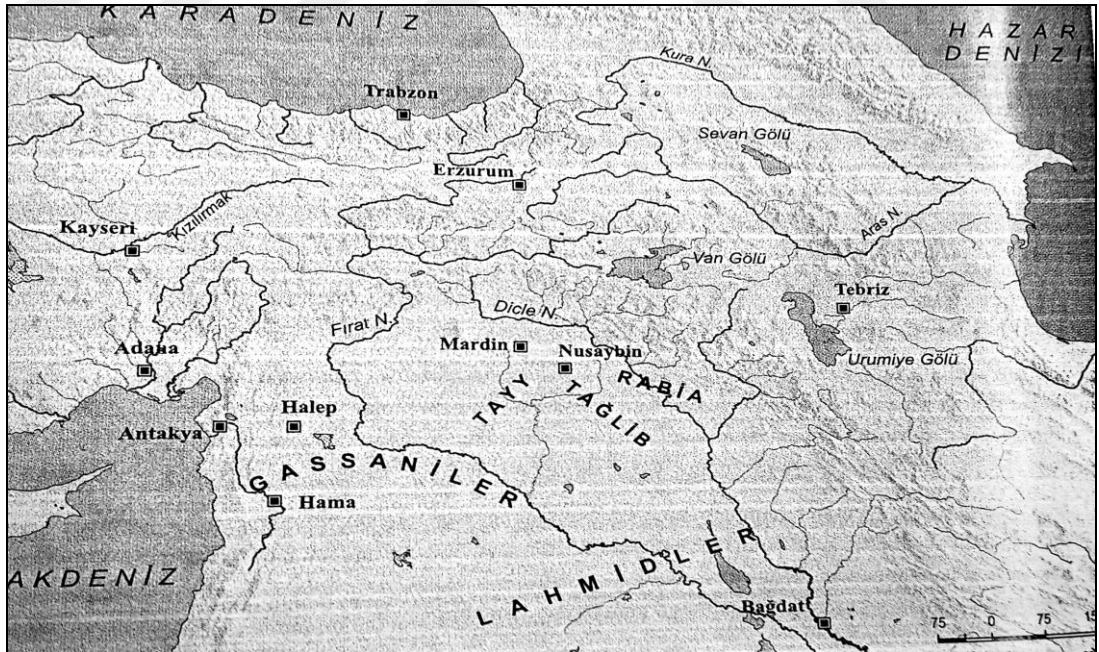


Muhalllem b. Zühl b. Şeyban b. Sa'lebe b. Ukabe b. Sa'b b. Ali b. Bekr b. Vail b. Rabia b. Nizar b. Me'ad b. Adnan silsilesinden Muhalllem'in şeceresi.

EK IV: HARİTALAR



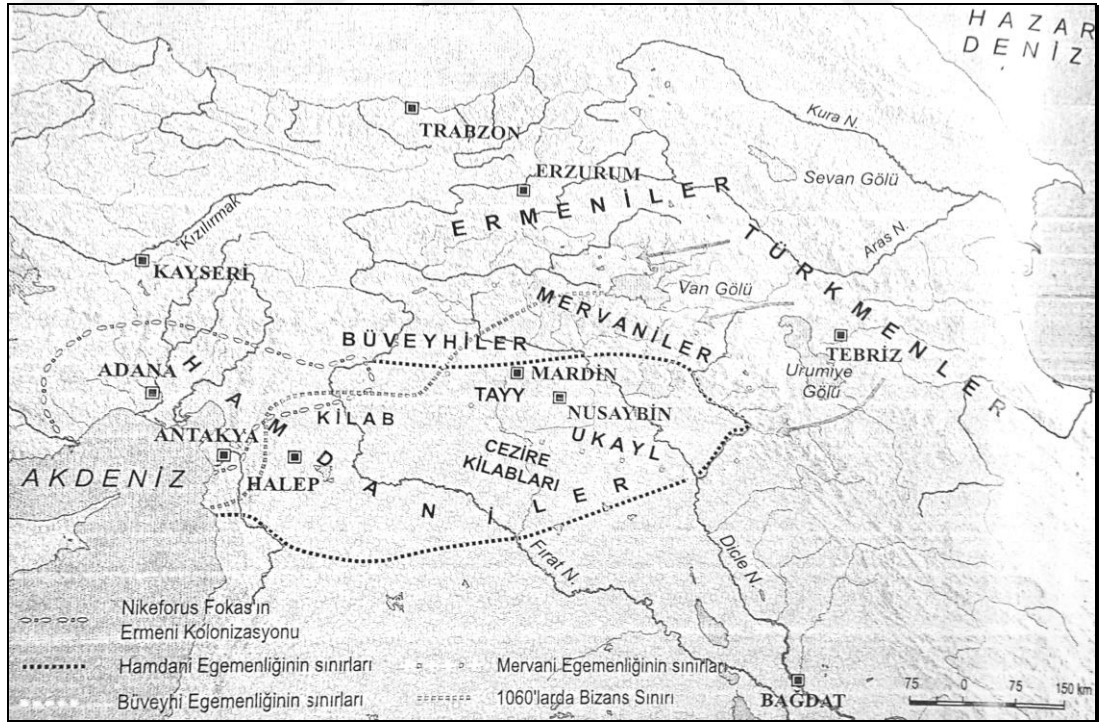
Harita I: İslam Öncesindeki Bizans ve Sasani sınırlarını gösteren bir harita (Honigmann, 1970).



Harita II: VI. ve VII. yüzyılın başlarında Arap aşiretleri ve federasyonları (Aydın; Emiroğlu; Özel vd., 2001).



Harita III: IX. yüzyılda Rabiâ, Bekir ve Mudar Araplarının konumlanmasını gösteren bir harita (Aydın; Emiroğlu; Özel vd., 2001).



Harita IV: X. ve XI. yüzyılın ilk yarısında bölgedeki hakimiyet konumlanmasını gösteren bir harita (Aydın; Emiroğlu; Özel vd., 2001).

EK V: HZ. ÖMER'İN FERMANI³³⁷

“Bu ferman Allah’ın hizmetkarı Ömer İbni el-Hattab tarafından, sürekli korumayı içeren, imzalanmış bir anlaşma, açık bir belge, sarsılmaz bağıt biçiminde “Selevkiya” ve “Naher Bir” halkına ve onların katalikosuna, papazlarına ve diyakonlarına verilmiştir. Her kim buna uyarsa Müslümanlık dinine bağlıdır ve ona layık olacaktır. Bunun tersine, yurttaş ya da sultan olsun, içindeki anlaşmayı bozmayı denerse, onu değiştirmeye ve hükümlerini çarpıtmaya çalışırsa Allah’ın birliğinden ayrılmış ve onun hukukunu hor görmüş sayılır.

Bundan sonra Allah’ın adına sizinle bağıt ve anlaşma yapıyorum ve yaşamınızı, servetinizi, ailelerinizi ve insanlarınizi onun peygamberlerinin, havarilerinin, sevdiklerinin ve aziz Müslümanlarının korumasına alıyorum ve güvenliğinizi garanti ediyorum. Sizi ben kendim, yardımcılarım, adamlarım, arkadaşlarımla birlikte korumak zorundayım. Bütün bu olan biten içerisinde ne baskı göreceksiniz ne de hırpalanacaksınız.

Ne bir piskoposunuz ne de ruhani lideriniz kovulmayacak. İbadethanelerinizi yıkılmayacak: Cami ya da Müslümanların evleri için sizin binalarınızın hiçbir bölümüne girilmeyecek. Aranızdan hiç biri yolculuk yaparken nerede olursa olsun rahatsız edilmeyecek. Müslümanların düşmanlarına karşı savaşmak zorunda değilsiniz. Hiçbir Hristiyan Müslüman olmaya zorlanmayacaktır. Allah’ın kitabında dediği gibi: “Dinde zorlama olmaz. Doğru yol, sapmış yoldan parlak bir şekilde ayrılır.” Yalnızca en dürüst biçimde tartışın.

Ellerim, sizleri bulduğunuz her yerde kötülüklerden koruyacaktır. Buna kim karşı çıkarsa Allah’ın anlaşmasını ve birliğini bozacaktır ve Muhammed’in anlaşmasına ve Allah’ın koruması sözleşmesine karşı gelecektir.

Onlar, kanlarını dökmeyeceğimize ve bütün haksızlıklara karşı onları savunacağımıza dair bir anlaşmayı hak etmişlerdir. Çünkü onlar Müslümanlara karşı içtendirler, onlara iyilik yapmışlar ve destek vermişlerdir. Onlardan tek isteğim bir Müslümana karşı savaşta ne açık ne gizli düşmanın hesabına casusluk yapmasınlar. Hiçbiri bir Müslümanın düşmanını evinde barındırmamasın. Orada saldırı için fırsat

³³⁷ Bu ferman, “Ebruli Kültür”ün oluşum sürecine işaret etmesi açısından buraya eklenmiştir. İslam fetihlerini büyük bir heyecan ve kurtuluşla karşılayan Süryanilerin Müslümanlar arasındaki konumlanmalarına dönük Hz. Ömer’in bu fermanı, Keldani Kilisesi Başpiskoposu Adday Şer’in telif ettiği Siirt Vakayinamesinde yer almaktadır. Bu eser, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in fermanına da yer vermektedir. Geniş bilgi için bkz. (Şer, 2002: 372-385).

kollayabilir. Çünkü ev sahipliği yaparak, silah, at ve insan vererek Müslümanlara karşı savaşan düşmanlara destek olmasınlar.

Eğer bir Müslümanın onlara sığınması gerekirse onu saklamalıdır. Düşmanın onu yakalamasına izin vermeliler. Yanlarında kaldığı sürece destek verip iyi davranmalılar. Onlara buyrulan bu koşullardan hiçbirini ihmal etmeyeceklerdir. Her kim bu maddelerden birini bozar ya da değiştirirse Allah'ın ve havarinin korumasını yitirecektir.

Kutsal yerleri olan Hristiyanlarla, rahiplerle ve papazlarla yapılan anlaşma ve bağıtlara da uymalıdır.

Nerede olurlarsa olsunlar, bu sözlerin tutulacağına Allah'ın peygamberleriyle inanç içinde vardığı birliğe yeniden söz veriyorum. Ben kendim sorumluluklarımı yerine getireceğim; açıklığı nedeniyle Müslümanların da bu anlaşmaya uymaları ve yeniden diriliş gününe, dünyanın sonuna kadar ona saygı göstermeleri için.”

EK VI: FOTOĞRAFLAR

Şeyh el-Cûmê (Şeyh Abdurrahman)



Şeyh el-Garib



Şeyh el-Hayr'in eski konumu



Şeyh el-Hayr'in eski konumu korunmakla birlikte asıl yerinin burası olduğu düşüncesiyle eskinin yakınına yapılan yeni yer



Şeyh el-İmzar



Devme't eş-Şeyh



“Meşeyih Kafe’l-Bi’ê es-Seb’e”den bir yer



“Meşeyih Kafe’l-Bi’ê es-Seb’e”den başka bir yer



Şeyh Hêbîn (Şeyh Muhammed)



Şeyh Hêbîn'de mevlid yemeği



Şeyh Arette/Zyara (Muhammed Salim el-Ensar)



Şeyh Arette/Zyara alanının iç kısmı



Şeyh Êles / Şeyh el-Battêh (Şeyh Abd el-Esved Dêmis Ebu'l-Havl)



Şeyh Êles mevkiinde bulunan başka bir türbe



Bağ işleri sırasında kullanılan ve bazen içinde dinlenilen mekan: Huvlikê



Huvlikê'nin ön kısmı



Arazinin işlendiğini veya ekili olduğunu belirtmek için sınıra dikilmiş taşlar: Sûsılân



Devme't eş-Şeyh ziyaretine bağlanmış çaputlar



Gelinkaya (Keferhuvar) köyündeki meşhur Linveyrê Mağarası: Cin barınaklarından biri olduğu düşünülen şifalı mağara



Linveyrê Mağarası'nın iç kısmı

İlk dernekleşme faaliyetlerinde etnik kıyafete dikkat çekmek için kullanılan 1948 ve öncesine ait fotoğraflar:

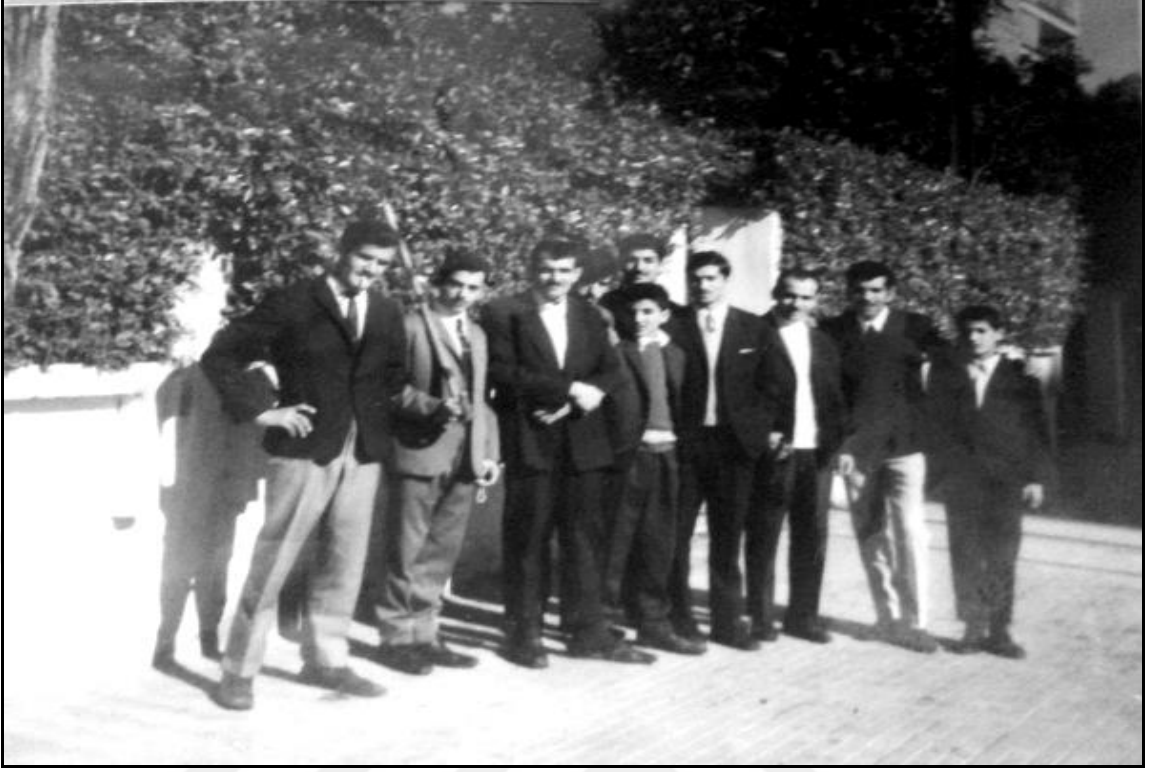




1966 yılında çekilmiş bir fotoğraf (haldeh.com)



Mahalleme kadınlarının eski hatıra fotoğrafı
(Muhalleme Arapları Facebook sayfasından)



Beyrut'ta çekilmiş bir hatıra fotoğrafı -1970-



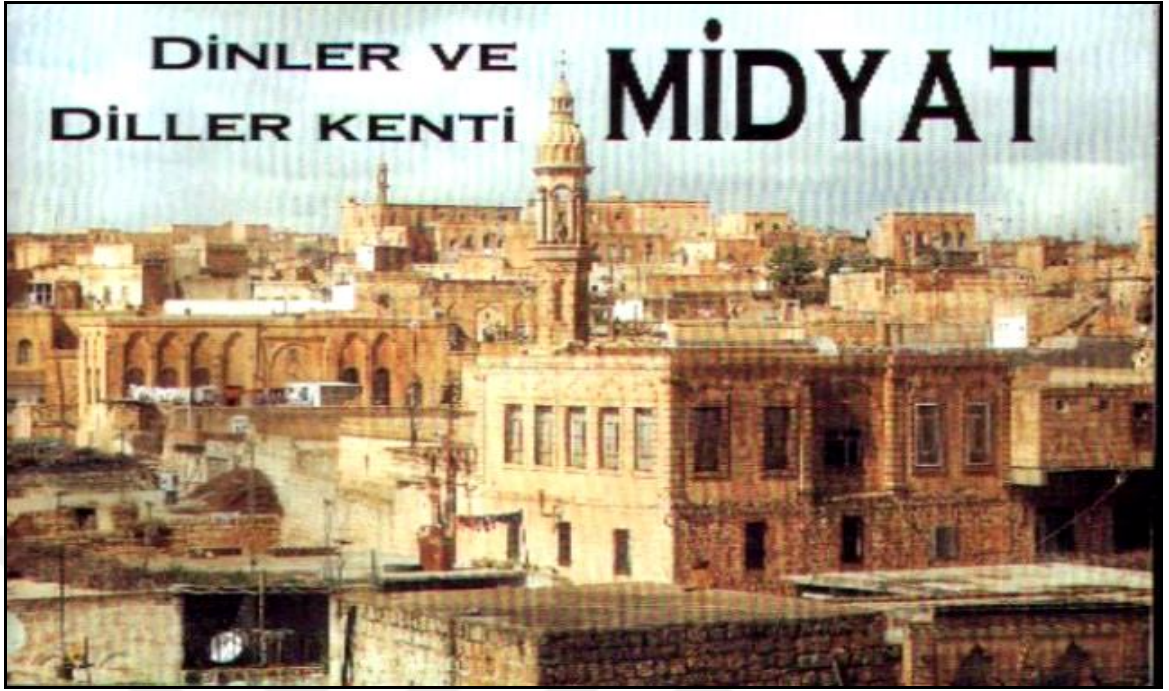
Beyrut'ta yaşayan Mahalleli çocukları ve Beyrut'un meşhur konuşan yer saati (es-Saati'n-Nâtika). -1973-



Söğütlü köyünden bir ailenin (Naci Atilla ve ailesi) 2000 yılında çekilmiş hatıra fotoğrafı: Baba-anne, çocukları, gelinleri ve torunları ile birlikte



2016 yılında Söğütlü köyünde çekilmiş bir hatıra fotoğrafı



MİM Vakfı'nın 2011 yılında Hollanda'nın Westervoort şehrinde düzenlediği "Dünya Mardin Arapları Günü"ne dair internette yer alan bir fotoğraf



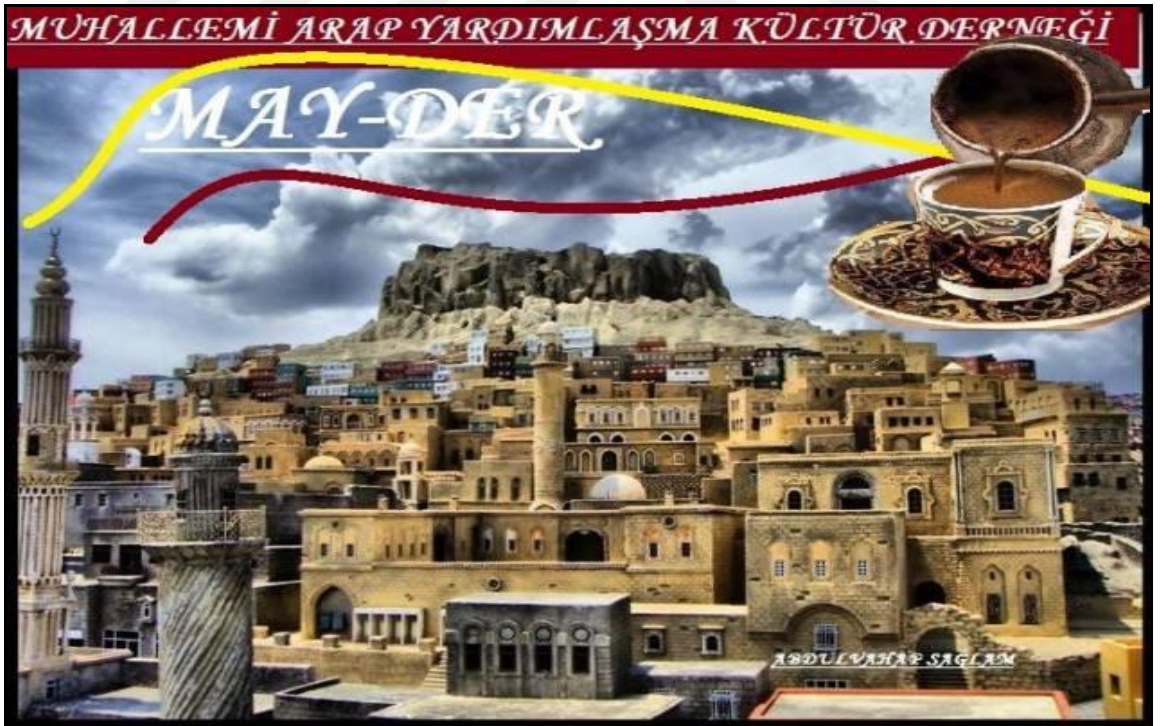
İnternette bir afiş: 18 Aralık, “Dünya Arapça Günü” olarak kutlanmaya devam ediliyor.



Anadolu Arapları Derneği’nin Facebook sayfasında kullandığı amblem



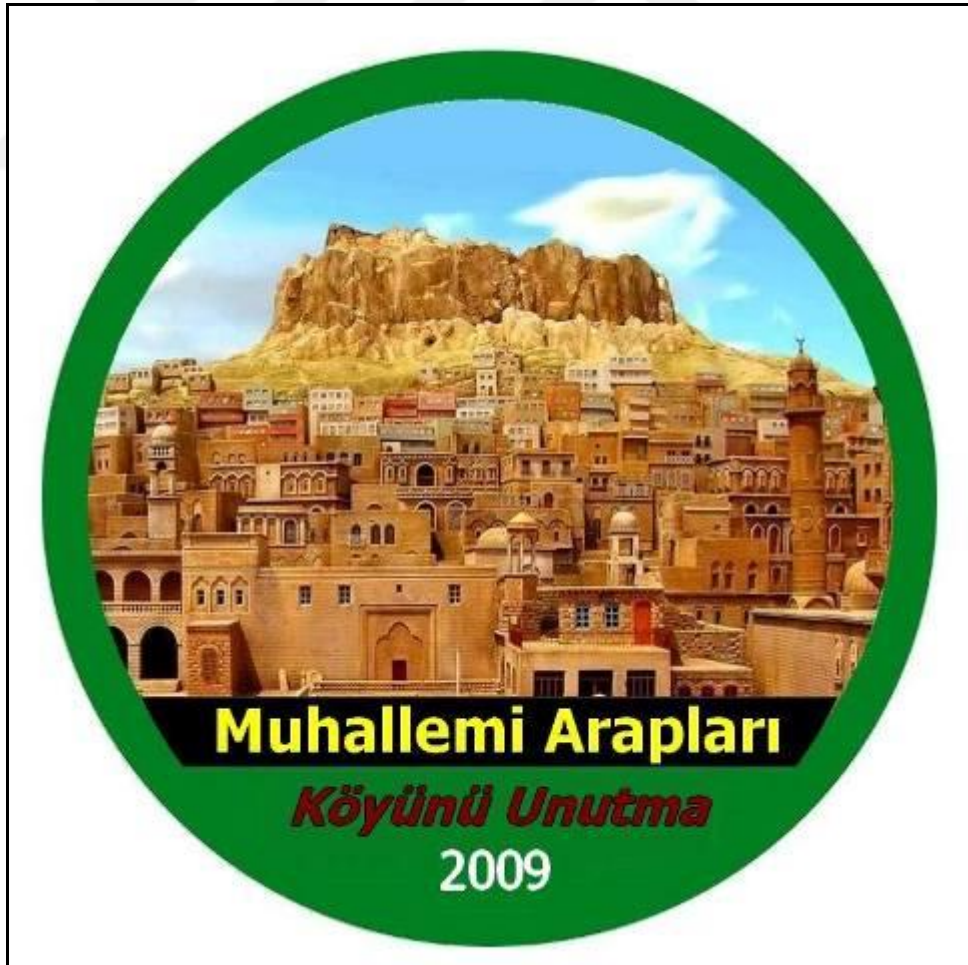
Mahallemileri temsil etme gayretiyle Mercimekli (Hapsines) köyünü merkez alarak 2006 yılında açılan, fakat 2015'te kapatılan dernek tabelası



MAY-DER'in Facebook sayfasında kullandığı resim



MAY-DER'in Facebook sayfasında kullandığı afişlerden biri



Muhalleme Arapları adlı Facebook sayfasının kullandığı amblemlerden biri

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Halit YEŞİLMEN
Uyruğu : T.C.
Doğum Yeri ve Tarihi : Midyat 1978
Medeni Durumu : Evli
Tel : 05056638616
e-mail : fakihalit@hotmail.com
Yazışma Adresi : Midyat Anadolu Lisesi Midyat/Mardin

Eğitim

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarih
Yüksek Lisans	Selçuk Üniversitesi SBE	2004
Lisans	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2001
Lise	Payas Lisesi	1996

İş Deneyimi

2004- 2016 Öğretmen

Yabancı Dil

İngilizce, Arapça