



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

AŞİRET SİSTEMİNDE DÖNÜŞÜM
-Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller-
BATMAN ÖRNEĞİ

HAZIRLAYAN
Sıtkı KARADENİZ

DANIŞMAN
PROF. DR. HÜSNİYE CANBAY TATAR

DOKTORA TEZİ

MALATYA 2012

AŞİRET SİSTEMİNDE DÖNÜŞÜM
-Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller-
BATMAN ÖRNEĞİ

Sıtkı KARADENİZ

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Anabilim Dalı

Prof. Dr. Hüsniye CANBAY TATAR

Doktora Tezi

Malatya 2012

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece İnönü Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun 5 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

[Tarih ve İmza]

Sıtkı KARADENİZ

KABUL VE ONAY

Sıtkı KARADENİZ tarafından hazırlanan “AŞİRET SİSTEMİNDE DÖNÜŞÜM - Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller- BATMAN ÖRNEĞİ” başlıklı bu çalışma, [Savunma Sınavı Tarihi] tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

İ m z a

Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ (Başkan)

İ m z a

Prof. Dr. Hüsnüye CANBAY TATAR (Danışman)

İ m z a

Prof. Dr. Y. Cemalettin ÇOPUROĞLU

İ m z a

Doç. Dr. Taner TATAR

İ m z a

Doç. Dr. Abit BULUT

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

İ m z a

Prof. Dr. Mehmet KARAGÖZ
Enstitü Müdürü

Onur Sözü

Prof. Dr. Hüsniye CANBAY TATAR'ın danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım “AŞİRET SİSTEMİNDE DÖNÜŞÜM -Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller- BATMAN ÖRNEĞİ” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Sıtkı KARADENİZ, İmza

ÖNSÖZ

Aşiret olgusu, etrafındaki tartışmaların da gösterdiği gibi, Türkiye'nin ve özellikle Güneydoğu Anadolu'nun bir gerçekliği olarak sosyal bilimler açısından da önem arz etmektedir. Sosyal bilimler açısından önem arz eden diğer bir boyutu ise, modernleşme ve gelişmişlik ile aşiret yapısı ve ilişkileri arasında kurulan ters orantının geçerlilik derecesidir. Bu araştırma da, geleneksel dönemlere ait olduğu varsayılan aşiret yapı ve ilişkilerinin, modern kent hayatında neye dönüştüğü tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu amaçla, aşiretin klasik dönemlerine ilişkin bir “ideal tip” oluşturulmaya çalışılmış ve bu tipin, modern kent ortamında varlığını hangi ağlar ve değerlerle sürdürdüğü; ilgili literatür taranarak ve Batman il merkezinde ikamet eden aşiretlilerle derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilerek anlaşılmaya çabalanmıştır.

Araştırma konusunun üstesinden gelinebilir hale gelmesinden tamamlanmasına kadar çalışmanın her aşamasında yardımlarını gördüğüm, fikir ve eleştirilerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Hüsnîye CANBAY TARAR'a içtenlikle teşekkür ederim.

Sıtkı KARADENİZ
MALATYA-2012

ÖZET

KARADENİZ Sıtkı. AŞİRET SİSTEMİNDE DÖNÜŞÜM -Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller- BATMAN ÖRNEĞİ, Doktora Tezi, Malatya, 2012.

“Aşiret Sisteminde Dönüşüm -Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller- Batman Örneği” başlıklı bu çalışma, Batman il merkezinde ikamet eden aşiret mensuplarının modernleşme ve kentleşme süreciyle nasıl bir değişim geçirdiklerini anlamak amacıyla gerçekleştirilen nitel bir araştırmadır. Aşiretlerin günümüz kent hayatında nasıl bir görünüme sahip olduklarını anlamak için öncelikle aşiretin geçmişte neye benzediği anlaşılmaya çalışılmış ve bu yöredeki aşiret terminolojisi çerçevesinde, aşiret sisteminin “ideal bir tip”i oluşturulmaya çalışılmıştır. Böylece aşiretin tarihsel süreç içerisinde toplumsal olayları yönlendirmedeki etkisi, değişen şartlara karşı kendini konumlandırması ve sosyolojik açıdan bu kavramanın önemi üzerinde durulmuştur. Aynı çerçevede, bu yapının merkezileşme/modernleşme sürecinden ne şekilde etkilendiği de, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemindeki toprak ile ilgili düzenlemeler, iskân politikası ve Tanzimat ile başlayan idarî/siyasî merkezileşme politikaları üzerinden kısaca değerlendirilmiştir. Araştırmanın teorik kısmında ayrıca kentin, kentleşme sürecinin ve kentliliğin sanayileşmeyle birlikte kazandıkları modern biçimlerinin, tüm kentlilik ve diğer hayat biçimleri aleyhine evrenselleştiği ve diğerlerini sonlandırma sürecinde olduğu düşüncesinin hakim olduğu bir literatür içerisinde, diğer hayat biçimlerinin de varlığını “bir biçimde” sürdürdüğü ve kentliliğe tek bir “biçimin” model teşkil edemeyeceği düşüncesinin izleri sürülmeye çalışılmıştır.

Araştırma alanından edinilen verilerin değerlendirilerek, aşiretin dönüşümünün toplumsal, siyasal, ekonomik ve dinsel görünümleri, özellikle gündelik hayata yansıyan boyutları üzerinden bir analize tabi tutulmuştur. Klasik/modernleşmecî sosyal bilim anlayışı, aşiretin, geleneksel zamanlara ait bir toplumsal biçim olduğu ve modern zamanlarda herhangi bir yerinin olmadığı yönündedir. Oysa araştırmamız, aşiretin yaşanan toplumsal ve küresel değişimlerden bağımsız olarak klasik örgütsel yapılanmasını sürdüremediğini; ancak geleneksel dünyayla iç içe geçmiş bulunan değer ve ilişkilerinin de yerini, modern değer ve ilişkilere bırakmadığını göstermiştir. Her iki dünyanın değer ve ilişkileri yan yana

yaşanmakta, bazen çatışma halinde ama bazen de uyumlulaşarak sürdürülmektedir. İnsanlar, bir yandan modern bir aidiyet biçimi olan modern ideolojilere kendini nispet etmekte, ama aynı zamanda geleneksel bir aidiyet biçimi olan “aşiret” aidiyetini de sürdürebilmektedirler. Kuşkusuz eğitim, yaş, cinsiyet, kentte kalış süresi gibi değişkenlerin yanı sıra, benimsenen modern ideoloji de aşirete aidiyeti belirleyebilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Aşiret, kentleşme, modernleşme, gelenek, töre, gündelik hayat.

ABSTRACT

KARADENİZ Sıtkı. TRANSFORMATION OF THE TRIBAL SYSTEM –New Tribal Forms Gained in Cities: Batman Case – Ph. D. Dissertation, Malatya, 2012.

This study, “Transformation of the Tribal System- The new tribal forms gained in cities- Batman Case”, is a qualitative field research and carried out in order to understand how had lived the tribesmen residing in Batman city centre, in the south-east of Turkey, a transition regarding to tribal patterns/structures during the process of modernisation and urbanisation. To understand this transition, at first an “ideal type” of the tribal system within the framework of the tribal terminology of this region had been created and it was used to understand how tribes can be felt/seen in recent city life. On the process of the creation of ideal type it also had been looked to the concept of tribe corresponded to “what” in the past. Thus it had been focused on sociological importance of the effect of tribe on the direction of the social events and re-positioning of tribes to changing conditions. Within the same framework, it had been shortly evaluated in what way the tribal structure effected from the centralisation/modernisation process and this reading made over the land regulations during the Ottoman and Republican periods and administrative/political centralisation policies started with Tanzimat.

Besides, in the theoretical part of research, the literature dominated by the regard that the modern formations of city and process of urbanisation which emerged along with the industrialisation surpassed all other formations of life and is giving an end to other formations, had been challenged and the traces of the idea that just one formation can’t represent urbanisation and some other forms also does exist in city life pursued.

The data collected from the field had been evaluated and the social, political, economical and religious forms of transformation of tribe had been subjected to an analyze especially the dimensions reflected in daily life. According to classic/pro-modernisation social science understanding, tribe is a social formation that belongs to traditional times and there is no place for it in modern times. In this research it had been confirmed/found that tribes could not keep/maintain their classical, traditional organisational structure independent of/in despite of social and global changes but it

had also been seen that traditional values and relations did not left their places to modern values and relations. The value and relations belonging “two worlds” co-exist together, sometimes clashing sometimes in harmony. People, on the one hand can associate themselves with modern ideologies; a modern type of belonging and on the other hand they can preserve a traditional belonging formation, namely tribal formation/connection.

As a conclusion/Certainly, in addition to variables such as education, age, gender, length of residence, accepted modern ideologies can also determine the feeling of to “belong to a tribe”.

Keywords: Tribe, Tribal Structure, Urbanization, Modernization, Tradition, Custom, Everyday Life.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	- 1 -
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI	- 1 -
2. ARAŞTIRMANIN PROBLEMLERİ	- 4 -
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	- 5 -
4. ARAŞTIRMANIN EVRENİ VE ÖRNEKLEMİ	- 7 -
5. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLILIKLARI	- 10 -
6. VERİ TOPLAMA TEKNİKLERİ VE UYGULAMA	- 11 -

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE İÇİNDE AŞİRETLERİN ANALİZİ

I- AŞİRET VE AŞİRETÇİLİK	- 15 -
A- AŞİRET YAPISININ SOSYOLOJİK TAHLİLİ	- 15 -
1. Aşireti Oluşturan Birimler	- 15 -
1.1. Hane (çadır/kon)	- 18 -
1.2. Mal	- 19 -
1.3. Malbat	- 20 -
1.4. Bavik/bêr/ezbet	- 21 -
1.5. Kabile/Sülale	- 21 -
1.6. Aşiret	- 23 -
2. Aşiret Üstü Birimler	- 24 -
3. Aşiretin Dayandığı Temel Etmenler	- 26 -
4. Aşirette Liderlik Kurumu	- 28 -
4.1. Liderliğin Elde Edilmesi ve Sürdürülmesi	- 28 -
4.2. Liderlik Tanımlamaları	- 29 -
4.3. Liderin Otoritesi ve İşlevleri	- 30 -
5. Aşiret Sisteminde İlişki Ağları	- 32 -
5.1. Aşiretler Arası Birleşme ve Kopuşlar	- 32 -
5.2. Aşiret İçi İlişkiler	- 33 -
5.3. Aşiret Yapısında Kadın - Erkek İlişkisi	- 34 -
6. Aşiret Yapısında Mülkiyet İlişkileri	- 37 -
7. Aşiret Yapısında Akrabalık İlişkileri	- 42 -
7.1. Evlilik Kurumu ve Akrabalık	- 42 -
7.1.1. Amcakızı-Amcaoğlu Evliliği	- 44 -
7.1.2. Berdel Evliliği	- 45 -
7.1.3. Kayın-Yenge Evliliği (Lévirat)	- 47 -
7.1.4. Başlık Parası	- 48 -
7.2. Amca/Dayı Rollerinin Farklı Tezahürleri	- 50 -
8. Aşirette Kan Davaları	- 51 -
8.1. Kan Davalarında Sorumluluğun Paylaşımı	- 52 -
8.2. Kan Davalarının Çözülmesi	- 54 -
8.3. Kan Davalarının Aşiret İdeolojisine Etkisi	- 55 -
9. Aşiret Yapısında Töre	- 56 -
10. Köy Odası	- 60 -
B. MODERNLEŞME/MERKEZİLEŞME SÜRECİNDE AŞİRET YAPISI	- 66 -
1. Osmanlının Toprak Politikasında Değişim ve Aşiret Yapısına Etkileri	- 70 -
2. Siyasî/İdari Merkezileşme ve Aşiret Yapısına Etkileri	- 75 -
2.1. Osmanlı'da Merkezileşme Sürecinde İskân Politikası	- 75 -
2.2. Tanzimat ve Merkezileşme Politikalarına Etkisi	- 83 -

II. KENT, KENTLEŞME VE KENTLİLİK	- 88 -
A. KENT.....	- 88 -
1. Kentin Tarihi.....	- 94 -
2. İslâm Kent Anlayışı ve İslâm Dünyasında Kent	- 102 -
2.1. İslâm ve Kentin Ruhu	- 102 -
2.2. İslâm Kentinin Fizikî Yapısı	- 104 -
3. Osmanlı Dönemi Türk Kent Anlayışı	- 108 -
B. KENTLEŞME.....	- 116 -
C. KENTLİLEŞME	- 126 -
D. TÜRKİYE’DE KENTLEŞMENİN ÖZELLİKLERİ	- 141 -
E. BİR KENT OLARAK BATMAN.....	- 152 -
1. Batman İle İlgili Genel Bilgiler	- 159 -
2. Batman’da Köy ve Kent Dağılımı	- 160 -

İKİNCİ BÖLÜM

AŞİRET SİSTEMİNDE DÖNÜŞÜM

A. DÖNÜŞÜMÜN TOPLUMSAL GÖRÜNÜMLERİ	- 167 -
1. Gündelik Hayat	- 172 -
2. Hayat Alanları.....	- 183 -
3. Aile Yapısı.....	- 190 -
4. Aidiyet Duygusu	- 200 -
5. Hukuk Kodları.....	- 206 -
B. DÖNÜŞÜMÜN EKONOMİK GÖRÜNÜMLERİ.....	- 216 -
1. Kentleşme Sürecinde Gelişen Ekonomik İlişkilerin Aşiret Yapısına Etkileri	- 216 -
2. Eğitim ve Sosyal Tabakalaşma.....	- 220 -
C. DÖNÜŞÜMÜN SİYASAL GÖRÜNÜMLERİ	- 225 -
D. DÖNÜŞÜMÜN DİNSEL GÖRÜNÜMLERİ	- 232 -
1. Dinselliğin Değişen Yüzü	- 232 -
1.1. Geleneksel Dindarlık	- 233 -
1.2. Modern/Kentleşme Sonrası Dindarlık.....	- 243 -
2. Dinsel Dönüşümün Aşiret İlişkilerine Etkisi	- 253 -
SONUÇ	- 255 -

ŞEKİLLER

ŞEKİL 1: YÖREDE KULLANILAN AŞİRET BİRİMLERİ	- 18 -
ŞEKİL 2: KÖY ODASI	- 61 -
ŞEKİL 3: AŞİRETİN GELENEKSEL DÖNEMLERE DAİR BİR PORTRESİ	- 65 -
ŞEKİL 4: AŞİRETİN KENTTEKİ PORTRESİ	- 87 -
ŞEKİL 5: YÖREDE AŞİRETLİLERİN EV TİPLERİ	- 175 -
ŞEKİL 6: DİNDARLIK FORMLARI	- 253 -

TABLolar

TABLO 1: TEMEL GÖSTERGELER	172
TABLO 2: BATMAN İLÇE NÜFUSLARI (KENT/KÖY)	174
TABLO 3: BATMAN SANAYİ İŞLETMELERİNİN DAĞILIMI.....	175
TABLO 4: BATMAN İLİ SANAYİ ENVANTERİ, 2009.....	176
TABLO 5: NÜFUS SAYIMLARINA GÖRE BATMAN VE TÜRKİYE (KENT/KIR).....	- 175 -
TABLO 6: NÜFUS GÖSTERGELERİ	177
TABLO 7: NÜFUS SAYIMLARINA GÖRE CİNSİYET VE YAŞ GRUPLARI DAĞILIMI (KENT-KIR)	178

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Aşiret ilişkilerinin, modernleşme süreciyle paralel bir değişim geçirdiğini söyleyebiliriz. Ancak bu değişim, her zaman için bir “parçalanma, yok olma” olarak kendini göstermemektedir. Nitekim yaşanan yoğun ve hızlı modernleşme ve kentleşme sürecine rağmen, hâlâ geleneksel zamanlara ait olduğu öne sürülen birçok davranış kalıbının, “modern” formlar altında varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Dolayısıyla kentleşme sürecinde yaşanmakta olan değişim süreci, aşiret sistemindeki ilişkiler ağını çözüp yok olmaya mahkûm etmekten ziyâde, dönüşüme tabi tutarak “yeni form”larda sürekliliğini mümkün kılabilmektedir. Bu araştırma da, kentleşmenin, dolayısıyla modernitenin beraberinde getirmiş olduğu hızlı toplumsal değişimin aşiret organizasyonları üzerindeki etkisinden hareketle, aşiretsel ilişkilerin hangi formlara bürünerek varlıklarını devam ettirdiklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu etki aşiretsel ilişki ağının sürekliliğinden hareketle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Araştırmanın konusu, aşiretin, kentleşme sürecinde, Batman örneğinden hareketle, kente taşındığı ve kentte geçirdiği dönüşüm süreçleridir. Dolayısıyla aşiret mensuplarının içinde bulunduğu mekânsal şartlar, kentte şekillenen zihniyet dünyaları ve kentlileşme tavırları arasındaki etkileşim örüntüleri çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Çalışmanın nihai hedefi, aşiret mensuplarının kentte hangi ilişkiler ağıyla aşirete özgü tavırlarını sürdürdükleri ve bu ilişkilerin geleneksel aşiret nosyonu ile nasıl bir benzerlik ve farklılık gösterdiği, aşiret mensubu aktörlerinin algılarını, kentlilik süreçleri üzerinden anlamaya çalışmaktır. Ancak bu, mevcut literatürden hareketle kendi bağlamı içerisinde ele almayı gerektirmektedir.

Aşiretin, kentleşme sürecinde koruduğu ilişki ağları, aşiret mensubu aktörlerce etkileşim sonucu dönüştürülen anlam haritaları ve bu çerçeveden olmak üzere, Batman’da aldığı şekil, ara hedefleri oluşturmaktadır.

Araştırma temelde iki ana bölümden müteşekkildir: Birinci bölümde, araştırmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesinin oluşturulmasına yönelik literatür taraması yapılmıştır. Bu nedenle öncelikle konuyla ilgili çeşitli yazılı kaynak eserler, kitaplar, dergiler, makaleler ve sınırlı sayıdaki benzer çalışmalar incelenmiştir. Bu bölümde, kaynakların yanı sıra alandan elde edilen verilerin de yardımıyla teorik bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Bu çerçeve, alandan elde edilen verilerin değerlendirilmesinde bir ayna işlevi görecektir.

Bu bölümde, ilk olarak aşiret sistemi içerisinde, ekseriyetle kendine has tarihselliklere ve anlamlara sahip kavramların açıklanması yoluna gidilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak aşiret sistemi içerisinde simgesel ve sembolik açıdan kendine has anlamlara sahip olan kavram, terim, deyim, tamlama, vb. ifade tarzları açıklanmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, aşiretin oluşum süreci, aşireti oluşturan unsurlar, liderlik kurumu, akrabalık ilişkileri, bu ilişkilerin mülkiyete yansımaları, bölüşüm sistemi, kan davalarının ortaya çıkış şartları ve sürdürülmesi veya sonlandırılması, aşiretler arasında iktidar mücadelesi, iç hukuk sistemi ve köy/misafir odasının işlevleri kısaca ele alınmıştır. Daha sonra, bu yapının merkezileşme/modernleşme sürecinden ne şekilde etkilendiği, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemindeki toprak ile ilgili düzenlemeler ve Tanzimatla başlayan idarî/siyasî merkezileşme politikaları üzerinden kısaca değerlendirilmiştir. Böylece, aşiret sisteminin tarihsel süreç içerisinde yaşadığı değişim ele alınarak, günümüze tevarüs eden bakiyesi anlaşılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla söz konusu kavramların ve aşiretin tarihsel rolünün, aşiret sisteminin ideal bir tipinin ortaya çıkmasında ve analizinde taşıdığı önem vurgulanmıştır. Alandan elde edilen veriler yardımıyla geliştirilen kavramlardan hareketle oluşturulmaya çalışılan ideal tip üzerinden aşiretin tarihsel süreç içerisinde toplumsal olayları yönlendirmedeki etkisi, değişen şartlara karşı kendini konumlandırması ve sosyolojik açıdan bu kavramanın önemi üzerinde durulmuştur.

Aşiretin, artık çözülüp tükendiği düşünülen kent ve kentleşme olguları da yine birinci bölüm içerisinde ve fakat müstakil bir başlık altında ele alınmıştır. Bu başlık

altında, kentin, kentleşme sürecinin ve kentliliğin sanayileşmeyle birlikte kazandıkları modern biçimlerinin, tüm kentlilik ve diğer hayat biçimleri aleyhine evrenselleştiği ve diğerlerini sonlandırma sürecinde olduğu düşüncesinin hakim olduğu bir literatür içerisinde, diğer hayat biçimlerinin de varlığını “bir biçimde” sürdürdüğü ve kentliliğe tek bir “biçimin” model teşkil edemeyeceği düşüncesinin izleri sürülmeye çalışılmıştır.

Aşiretin dönüşümünün toplumsal, siyasal ve dinsel görünümünün, özellikle gündelik hayata yansıyan boyutları üzerinden bir analizi yapılmaya çalışılmıştır. Çünkü dönüşümün en açık olarak gözlenebileceği alan gündelik hayat pratikleri olmaktadır. Bu nedenle, aşiretlilerin kente taşınmaları ve kentleşmeleri sürecinde özel ve çalışma hayatlarında, aidiyet duygu ve kalıplarında, hukuk algı ve pratiklerinde, ekonomik ilişkilerinde ve sosyal tabakalaşma biçimlerinde yaşanan değişim ve dönüşümler, günlük hayatlarına etki eden davranışlar üzerinden yorumlanmaya çalışılmıştır. Yine dönüşümün siyasal görünümleri de benzer şekilde, aşiretlilerin gelenekleriyle, birbirleri ve modern ideolojilerle nasıl bir ilişki geliştirdikleri sorgulanmış ve bunun aşiret yapısına etkileri üzerinde durulmuştur.

Bu bölümde son olarak dönüşümün dinsel görünümü, özellikle yörede karşılığı bulunduğu düşünülen dindarlık formları üzerinden, dünyada ve Türkiye’de yaşanan dinî gelişmelerle birlikte ele alınmıştır. Esas alınan dindarlık formları ise, bu formları üreten ya da yaşayanların salt teolojik söylemlerinden hareketle değil, daha çok “gündelik hayat” stratejilerine yansıyan boyutları dikkate alınarak oluşturulmuştur. Ayrıca bu başlık, kısmen alan araştırmamızın verileri üzerinden ama daha çok da alanla ilgili yapılan gözlemlerden hareketle teorik bir düzlemde biçimlenmiştir. Burada konu edinilen dindarlık formlarının adlandırılması da “yaşanılan hayat tarzlarına” karşılık gelecek şekilde, sosyal bilimlerin yaygın kullanım/ayırım alanlarından biri olan “geleneksel ve modern” kategorileri, kavramların kuruluş ve işleyiş biçimlerine rezerv¹ konularak, kullanılmaktadır. Bu kategoriler, “saf tipler” olmanın ötesinde, belki Weber’in “ideal tiplerine” benzer şekilde, üzerinden sosyal bilim icra edilebilecek soyutlamalar olarak görülebilir.

İşte ikinci ve son bölüm de, bütün bu alanın derinlemesine dinlenmesinden edinilen bilgi, veri ve izlenimlerin, önceki bölümde tartışılan kavram ve kuramların

¹ “Gelenek” ve “modern” kavramlarının kuruluş ve işleyiş biçimleri ve “din/İslâm” ile ilişkisi için, bkz. Aydın, 2004.

da göz önünde bulundurularak analiz edilmesiyle oluşmuştur. Bu, bir anlamda, tartışılan kavramları yeniden tartışmaya açacaktır. Burada kullanılan alt başlıklar, üst başlıklar da dâhil, sadece konuyu belli bir sistematik içerisinde ele almaya imkân tanınması amacıyla belirlenmişlerdir.

2. Araştırmanın Problemleri

Problem 1: Aşiret yapısı, yaşanmakta olan modernleşme, kentleşme sonucunda dönüşmektedir. Bir sanayi kenti olarak kenti olarak kurulan Batman'daki aşiretler açısından bu dönüşümün derecesi ve düzeyi nedir?

Problem 2: Aşiret yapısının dönüşümü, beraberinde birçok sosyopolitik, sosyoekonomik, sosyokültürel, vb. alanlarda yeni bazı olguları beraberinde getirmiştir. Batman ölçeğinde bu durum neye tekabül etmektedir?

Alt Problemler:

1. Kentleşme faktörleri, aşiret yapısını nasıl etkilemiştir?
2. Sanayileşme ve daha sonra terörden kaynaklanan göç, aşiret yapısının dönüşümünü hızlandırmış mıdır?
3. Aşiret üyelerinin veya ileri gelenlerinin kentlere göçle beraber aldıkları *eğitim*, aşiret yapısının dönüşümünde önemli bir faktör olarak nasıl bir rol oynamıştır?
4. Değişen tüketim alışkanlıkları ve bireycilik, aşiret yapısındaki dönüşümü kolaylaştırmış mıdır?
5. Aşiret yapısının dönüşümü, aşiret-tebaa ilişkilerini de dönüştürmüş ve böylece, patronaj ilişkisi kent hayatında da varlığını devam ettirmiş midir?
6. Aşiret yapısının dönüşümü, kuşaklar arasında iletişim ve anlayış farklılıkları, *kuşak çatışmasına* yol açmış mıdır?
7. Aşiret yapısının dönüşümü sürecinde yaşanan sosyo/kültürel “belirsizlik” hali, gençleri *sert ideolojilere* sevk etmekte midir?
8. Kentsel yapıda aşiret ilişkileri her ne kadar naif haliyle sürdürülemez hale gelmiş olsa da, aşiretsel ilişkiler farklı formlarda hayatini sürdürmekte midir?

3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın temel problemlerinin anlaşılması, aynı zamanda araştırma nesnesi durumunda da bulunan aktörlerin söylemlerinin analizini gerektirmektedir. Bu ise, bilginin şekillenmesinde araştırma nesnesinin tercihlerinin merkeze alınmasıyla mümkündür. Aynı konuyu ele alan sosyal bilimciler, hem de aynı disiplinin içerisinde baktıkları halde, birbirinden oldukça farklı algı dünyalarına ait metinler üretebilmektedirler. “Orada” duran bir gerçekliğin olmadığı, araştırmacının da o gerçekliği keşfetmediği, aksine, ortaya çıkan metni/gerçekliği nesnesiyle beraber ürettiği bir sürecin varlığı söz konusudur (Neuman, 2009: 132, 237). Zira “gerçekliğin, sosyal olarak inşa edildiği” (Berger ve Luckmann, 2008) görülmektedir.

Araştırmamız, “aşiret” ilişkilerinin taşıyıcısı rolünde olan özellikle aşiret ileri gelenleri ve üyelerinin, bu ilişki ve ağların anlamlarının üretimi, yaşanması ve sürdürülmesinde merkezi konumda bulundukları olgusuna yaslanmaktadır. Başka bir ifadeyle, aşirete dair ilişkilerin taşıyıcısı olan aşiretliler, bu araştırmanın en önemli veri kaynağını teşkil etmektedir. Bunun ise, aktörlerin anlam dünyalarını “yoğun” olarak ifade edebilecekleri bir yöntemi gerektirdiği açıktır. Bu nedenle, eyleyiciyi kendi gerçekliği içerisinde kavrama ve anlamının en uygun yolunun, sosyolojinin/sosyal bilimlerin önemli yaklaşımlarından biri olan yorumsamacı ve fenomenolojik yaklaşım temelinde geliştirilen “nitel araştırma” yöntemi (Punch, 2005: 151) olduğu düşünülmüştür. Ayrıca “araştırmacının ulaştığı anlamların, kaçınılmaz biçimde içinde yaşamakta olduğu tarihsel-toplumsal yapıyla sıkı bağlantıları olduğu” (Göka, Topçuoğlu ve Aktay, 1999: 29) ifade edilmektedir. Nitel araştırmada, amaç, deney ve gözlem gibi yöntemler kullanarak kesin, ölçülebilir nesnel sonuçlara ulaşmak yerine, sosyal hayatı anlamak, yorumlamak ve öznel yanları ortaya koymaktır (Karakurt Acar, 2007: 4). Böylece “eyleyicinin tutumunu bütünüyle anlamak, hangi gerçeklik içinde davrandığını anlamak” (Kümbetoğlu, 2008: 27) hedeflenmektedir. Dolayısıyla araştırma problemleri çerçevesinde, araştırmanın hedeflerine ulaşmak üzere yaklaşım olarak sembolik etkileşim tercih edilmiştir. Zira toplumu devam eden bir süreç olarak gören sembolik etkileşim yaklaşımı, “toplumu, bireylerin günlük etkileşimlerinin bir ürünü olarak gören kuramı oluşturan çerçevedir” (Macionis, 2012: 17). Araştırmanın hedefi, konuyu

kendi bağlamında anlamak olduğundan, araştırmada, nitel araştırmaya uygun olarak geliştirilen katılımlı gözlem ve derinlemesine mülakat gibi araştırma teknikleri tercih edilmiştir.

Nitel araştırmada önemli olan, insanların neyin doğru, neyin yararlı olduğuna inandığı ve yaptıklarını nasıl tanımladıklarıdır. Zira insanları kendi eylemleri için kendi gerekçeleri vardır ve araştırmacı bu anlamaya çalışır (Neuman, 2009: 134). Nitekim burada araştırmacı, dünyanın nasıl işlediğini ve insanların günlük hayatlarını nasıl yürüttüğünü öğrenmek ister. Bunu öğrenebilmek için de, şartların ve durumların nasıl ortaya çıktığı, bunların zaman içerisinde nasıl sürdüğü ve işlediği ve değiştiği süreçler nelerdir, gibi sorular ehemmiyet arz eder (Neuman, 2009: 228). Aşiretin kentleşme sürecinde, aşiretin, kentleşmeye bağlı olarak zaman içinde nasıl işlediği veya dönüştüğü sürecini tespit etmek maksadıyla görüşmeler, yarı-yapılandırılmış sorulardan oluşmuştur. Zira bu tercih, görüşme süreci içerisinde hesaplanmamış yeni durumlara göre soru ekleme ya da soru biçimini değiştirme imkânı sunmaktadır. Böylece araştırmanın varsayımlarının test edilmesinin ötesinde, araştırma sürecinde ortaya çıkan çoğu kez şaşırtıcı bilgilerle karşılaşılması ve araştırmanın bizzat görüşmeler doğrultusunda şekillenmesi mümkün olmuştur (Neuman, 2009: 235).

Yörede yaşadığımız süre içinde, yaşadıklarımız ve gözlemlerimiz, hem ahaliyle daha rahat ve güvene dayalı görüşmelerde bulunabilme ve hem de yörenin toplumsal ilişki ve ağlarına dair derinlemesine gözlem yapabilme imkânımız bulunmuştur. Bu gözlem sürecinde, bölgeyi ve bölgenin tarihini, töre ve geleneklerini, aşiret sisteminin görece daha naif olarak yaşandığı dönemleri iyi bildiği varsayılan kadın ve erkeklerle çok sayıda görüşmeler yapılmıştır. Böylece araştırmanın gerçekleştirilmesi sürecinde, bu aşinalık araştırmayla ilgili kolaylıklar sağlamıştır.

Geleneksel antropolojik terminolojinin, hem farklı toplumsal yapılardan hareketle oluşturulmuş olması ve hem de tercümelerden kaynaklanan nedenlerden dolayı aşiret yapısının kavramlarına tekabül etmediği görülmektedir. Bu nedenle, aşiret yapısı irdelenirken, geleneksel antropoloji terminolojisiyle beraber, ama daha çok yörede aşiretle ilişkilendirilen kavramlar tercih edilmiştir. Ayrıca aşiret yapısının kendine özgü özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, kendi bağlamında ve

toplumuza özgü bir terminolojiyle açıklanması gerektiği olgusunu beraberinde getirmektedir. Bu nedenle araştırmamızda, alandan elde edilen bulgulara göre yerel aşiret terminolojisinin ilgili terim, deyim, tamlama, vb. ifade kalıpları akademik bir çerçevede kullanılarak ülkemizde bir sosyal bilim dilinin gelişmesine katkıda bulunmak istenmiştir.

4. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Çalışmamız, aşiret yapılarının tamamen ortadan kalkmadığı, değişen şartlara uyum sağladığı ya da en azından yeni toplumsal görünümlere “bir şekilde” sirayet ettiği üzerinde odaklanmaktadır. Bu değişimin yönünü belirleyen faktörler ise, büyük ölçüde ülkenin ve dünyanın geçirmekte olduğu değişimin tazyiki ve tahrikiyle belirlenmektedir. Bu faktörlerin en yoğun olarak hissedildiği yerler, aynı zamanda hızlı değişimin ve bunun beraberinde getirdiği büyük dönüşümün en sert ve hızlı bir biçim aldığı yerler olduğu görülmektedir. Araştırmamızda, bu tanıma daha çok uyduğu düşünülen bir bölge olan Batman ve yakın çevresi seçilmiştir. Zira bu yöre, “aşiretlerin değişime en açık olduğu ve büyük ölçüde de aşiret yapılarının çözüldüğü” kabul edilen bir yerdir. Zaten ilgimizin asıl yoğunlaştığı alan da, “çözülen aşiret yapısı”nın nelere yol açtığıdır. Elbette “çözülme” sonrası halin neye karşılık geldiğini kestirebilmenin yolu da yine büyük ölçüde, “bozulmamış” olarak nitelenen zamanları irdelemekten geçmektedir. Bu nedenle de araştırmamız, çözülmenin görece daha az yaşandığı bir dönemden yoğun bir kentleşmenin yaşandığı bugüne, bir tarihsel dönüşüm süreci içerisinde aşiret yapısını irdelemektedir.

Bu çerçeveden olmak üzere, aşiret mensuplarının birbiriyle bağlantılı insanlardan oluşmasından hareketle, örneklem tekniği olarak “kartopu örnekleme”nin tercih edilmesine yol açmıştır. “Kartopu örnekleme, bir ağdaki örnek olayları örnekleme için kullanılan bir yöntemdir. Küçük başlayıp karlar üzerinde yuvarlandıkça büyüyen ve daha fazla kar toplayan bir kartopu analogisine dayanır. Kartopu örnekleme çok aşamalı bir tekniktir. Bir ya da birkaç kişi ya da örnek olayla başlar ve başlangıçtaki örnek olaylarla bağlantılar temelinde yayılır” (Neuman, 2009: 324-325). Böylece aynı aşiret ağı içerisindeki mensuplara daha kolay ulaşma imkânı bulunmuştur.

Araştırma evreninde birçok² aşiret ismi zikredilmesine rağmen, mülakat yaptığımız yerel kaynaklarımızın verdiği bilgilere göre, bazılarının aynı aşiretin farklı telaffuzları olduğu, bazılarının, belli bir bölgede yaşayanlara verilen isim olduğu ve bazılarının da “şeyh” veya “aile” ismi olduğu anlaşılmıştır. Burada hem bu nedenler hem de araştırma yönteminin bir sonucu olarak sadece *Habızbini*, *Raman* ve *Alihan* aşiretleri örneklem birimine dâhil edilmiştir.

Araştırmamızda Batman kent merkezinde çok sayıda üyesinin meskûn olduğu ve kentin birçok alanında etkin oldukları gözlenen bu aşiretlerin özellikle kentleşme, modernleşme ve önce sanayileşme, ardından hızlı göçle birlikte geçirdikleri dönüşüm ve bu dönüşümün bugünün siyaset, ekonomi, sosyal ve kültürel yapısına ne ölçüde tesir ettiği incelenmektedir. Araştırmada bilgiler birbirini tekrar edinceye kadar örneklem ağı genişletilmiştir. Her ne kadar kartopu tekniği de olsa, farklı bakış açılarını yakalayabilmek maksadıyla, kentte kalış süresi, eğitim seviyesi, yaş, cinsiyet, ailenin statüsü dikkate alınmıştır. Çünkü işleyiş ve dönüşümü, kentleşmeyle birlikte aşiretteki devam eden veya dönüşen unsurları, aşiret ve kentleşmeyle ilgili düşünce ve anlamları yakalayabilmek için, reis ailesinden olma ya da aşiret mensubu bulunma, verilmiş ya da elde edilmiş statüye sahip olma, kentte kalış süresi, kentleşmeyi anlamlandırma bakımından yaş ve cinsiyet gibi faktörler önem arz etmektedir. Bu faktörler, bağımlı ve bağımsız değişken şeklinde olmayıp süreci anlamlandırma rolü bakımından üzerinde durulmuştur. Bu amaçla, başlangıçta Batman ve çevresinde aşiret liderliğinde bulunmuş olan bazı ailelerin ileri gelenleri ve o ailelerden gençlerle mülakatlar gerçekleştirilerek, kuşak değişimine paralel gerçekleşen modern kentleşme süreci üzerinden bu kurumun geçirdiği dönüşümler irdelenmeye çalışılmaktadır. Söz konusu aşiretlerden, günümüzde özellikle kent merkezinde yerleşik ve etkin olan aşiret ileri gelenlerinden her aşiretten, yaşlı ve genç kuşaklardan erkek ve kadınlarla görüşmeler planlanmış ve cevaplar birbirini tekrarlayıncaya kadar görüşmelere devam edilmiştir. Görüşmeciler, hiç okula gitmemiş olanlardan üniversite mezunlarına doğru bir çeşitlilik arz etmektedir. Eğitimin doğal olarak mesleğe de yansıdığı söylenebilir. Öğretmen, eczacı,

² Batman Valiliği’nin hazırladığı bir raporda şu isimlere yer verilmiştir: “Abbasiogulları, Alika, Alihan, Amara, Atmani, Bamet, Batika, Bişar, Botan, Cırı, Çero, Çırı, Dekuri, Derika, Dideri, Duderan, Duder, Ermiye, Eskife, Garzan, Gevri, Gıy, Giya, Giyeyi, Goti, Ğarzi, Habızbini, Hami, Hiya, Keşkoli, Kevrenerzi, Koçer, Mamed, Mamedyan, Mamkute, Mesko, Mete, Miho, Raman, Reşi, Sağdada, Sero, Seyidebaday, Seyit, Şemsike, Şeri, Şero, Tımok, Timek, Timole, Tori ve Khi”.

muhasibeci, ev hanımı, işletmeci, tüccar ve çiftçi olmak üzere çeşitli mesleklerden kişilerden oluşan geniş bir grupla görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Katılımcıların farklı eğitim, yaş, cinsiyet, statü ve tabakadan olmaları, aşiret ileri geleni ya da aşiretli olmalarına dikkat edilmesi, aşiret ilişkilerinin bu faktörler üzerindeki etkilerini anlayabilme ve yorumlayabilme amacına matuftur. İlk önce yöre ve aşiretler konusunda yerelde uzman olarak bilinen birkaç kişiyle ön görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmelerde hangi aşiretin ne kadar nüfusa ve köye sahip olduğu, önemli tarihsel şahsiyetleri, devletle ilişkileri, kırsalda ve kentteki güçleri/etkileri ve mevcut lider ve pozisyonları tespit edilmiştir. Örneklem alanımızda yer alan üç aşiret, bu yöntemle belirlenmiş ve onlarla ilgili daha detaylı bilgilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Uzun sayılabilecek bir süre aynı kentte ikamet ettiğimizden ve yaşadığımız kent görece küçük olduğundan, bazılarıyla çeşitli vesilelerle tanışmış olduğumuz veya konuyla ilgili fikir alışverişinde bulunduğumuz üyelerin aracılığıyla gerçekleşmiştir. Tanıdıklarımızla doğrudan görüşme talep edilerek görüşülmüş, sonrakiler ise, kartopu tekniği kullanılarak tespit edilmiştir. Ancak araçlara rağmen görüşme talebimizi çeşitli mazeretler bildirerek geri çeviren aşiret ileri gelenleri de olmuştur.

Belirtilmesinde fayda görülen bir husus ise, erkeklere yönelik görüşme talebimizin genellikle olumlu karşılanmış olması, fakat kadınlarla ilgili görüşme taleplerimizin erkekler üzerinden olması ve hemen hepsinde mazeretler bildirilerek kadınlarla görüşmemizin bir şekilde engellenmesidir. İlgili bölüm içerisinde değinilmekle beraber, bunun nedenlerini kısaca belirtmek gerekirse, evvela görüştüklerimizin ya da görüşme talebinde bulunduklarımızın söz konusu aşiretlerin ileri gelen aileleri oldukları söylenmelidir. Bu, beraberinde bir “sakınmayı” da getirmektedir. Bu sakınma, araştırmacının yaşının genç olmasıyla ilgili olabildiği gibi, görüşülen ailelerin, geleneklerine bağlı olduklarını ifade etmenin bir biçimi olarak da değerlendirilebilir. Ancak bunun, özellikle de geleneksel değerlerini koruma kaygısında olanlar için daha çok geçerli olmak üzere, aşiretli kadının, çevresinde artık “yabancı” insanların varlığını hissetmesinin bir sonucu olarak kendisini geride tutmasıyla ilgili olduğu da söylenebilir. Dolayısıyla kadınlarla yapılan mülakatlarda erkek akrabaları da hazır bulunmuştur. Fakat nihayetinde, bunun da araştırmamız açısından önemli bir veri olduğu aşikârdır.

5. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Araştırma projesi tasarlandığında, irdelemeyi planladığı bazı unsurları ve problemleri süreç içerisinde dışarıda bırakmak zorunda kalındığı gibi, araştırma esnasında karşılaştığı ve ilgilenmeyi düşündüğü bazı noktaları da ihmal etmek durumunda kalınmıştır. Bu, çeşitli nedenlerden kaynaklanmaktadır. Evvela araştırmanın, genel kanaatlerin tespitine yönelik değil de, yaşanan değişimin nitelik ve boyutlarını anlamaya yönelik oluşu, araştırma yöntemi ve tekniklerini de belirlediğinden, daha dar bir alanda ve sınırlı sayıda kişiyle yetinilmesini beraberinde getirmiştir. Bu da geniş bir alana ve farklı zamanlara teşmil edilebilen genellemelere ulaşmayı amaçlamaktan ziyâde, araştırmacıyı daha dar bir alanda ve farklılık arz eden durumları tespit etmeye sevk etmiştir. Burada, bir ideal tip olarak aşiret ile ilgili özgün bir açıklama çerçevesi geliştirmekten ziyâde, aşirete dair belirtilen niteliklerin kentleşme sürecinde, aşiret mensupları tarafından nasıl algılandığının ve kentlileşme bağlamında hangi mekanizmalara müracaat edildiğinin anlaşılması amaçlanmıştır.

Araştırma, daha az sayıdaki bireylerin duygu, düşünce ve tutumlarının daha çok kendi ifadeleri üzerinden nitel bir araştırmaya tabi kılındığından, araştırmanın amacı “nicel araştırmacılarda olduğu gibi belirli bir evrene sağlam genellemeler yapmak değil, bir evrende olası çeşitlik, zenginlik, farklılık ve aykırılıkları çalışmalarına dâhil ederek bütüncül bir resim elde etmek” olarak belirlenmiştir. Ayrıca “nitel araştırmalarda hangi yöntem seçilirse seçilsin örneklemin büyüklüğü nicel araştırmalardaki büyüklüğe çoğu zaman ulaşmaz” (Kara, 2009: 8). Bu nedenle araştırma, teorik olarak nitel bir araştırmanın ve kullanılan derinlemesine görüşme tekniğinin içerdiği tüm avantaj ve dezavantajları da barındırmaktadır. Dolayısıyla tercih edilen araştırma yöntem ve tekniklerinin, kullanım külfet ve maliyetlerinden kaynaklanan nedenlerle, bazı problem ve unsurlar ihmal edilmiştir.

İkinci bir neden olarak bizzat araştırmacının tasarrufundan kaynaklanmaktadır. Araştırmacı, konu bütünlüğünü göz önünde bulundurarak ve farklı bağlamlarda ele alınabileceğine kanaat getirerek bazı konuları dışarıda bırakmış, bazılarını ise zamanı iktisatlı kullanmak amacıyla daha sınırlı bir çerçevede ele almıştır. Ayrıca, hem araştırma yönteminin bir gereği olarak deneklerin ifadelerine dayanması ve mülakatlarda denegin kendi konumunu abartabileceğinden hareketle bir miktar manipülasyonun olma ihtimali ve hem de araştırmacının uzun

süredir yörede ikamet etmesinden kaynaklanan bazı kanıksama ve ihmallerin varlığı yorumların, ihtiyat çerçevesinde değerlendirilmesini gerektirmektedir. Aynı nedenlerle araştırma sonuçlarının, başka araştırmalarla da sınanması salık verilmektedir.

Sonuç olarak araştırmanın alanla ilgili tespitlerine, Batman il merkezi ve söz konusu üç aşiretten görüşülen aşiretlilerin ifadeleri esas alınarak ulaşılmış ve bu tespitler, uzun bir zamana yayılan gözlemlerle desteklenmiştir. Nitel yöntemle gerçekleştirilen bu araştırmanın sonuçlarının, bir eğilimi kısmen resmettiği kabul edilebilir. Ancak yine de diğer kentlere ve aşiretlere genellenemez. Zira “sosyal olaylara ve insanların bunları algılamalarına tesir eden çok sayıda faktörün olduğu göz önüne alındığında hangi yöntem ve veri toplama tekniği kullanılırsa kullanılsın araştırma neticesinde elde edilen bulguların sınırlı derecede bir açıklayıcılığa sahip olacağı açıktır” (Öztürk, 2010: 142). Fakat her ne kadar örneklem alanından elde edilen veriler, evrenin geneline teşmil edilemese de, yine de yaşanmakta olan dönüşüm hakkında bir fikir verebileceği kanaatindeyiz. Kuşkusuz bu kanaatin, bir “genelleme”yi çağrıştırdığı doğrudur, ancak bunun sadece “örneklemden evrene” bir genelleme (Punch, 2005: 148) olduğu ve bir kuramsal genellemeyi içermediği belirtilmelidir.

6. Veri Toplama Teknikleri ve Uygulama

Günümüzde sosyoloji, antropoloji gibi alanlarda nitel araştırma tekniklerinden özellikle anket, derinlemesine görüşme ve katılımlı gözlemin bir arada/kombine kullanıldığı görülmektedir. Çok katmanlı anlam dünyalarının varlığı, farklı ve birbirini tamamlayan araştırma tekniklerinin bir arada kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada, söz konusu tekniklerden derinlemesine görüşme ve katılımlı gözlem, bir sistematik içerisinde bir arada kullanılmış, ancak anket tekniğinin daha geniş bir evreni gerektirmesi ve yüzeysel veriler sunması ve bunun çalışmamız açısından işlevsel görülmemesi nedeniyle tercih edilememiştir. Ayrıca, bu tekniklerin üç farklı gruba uygulanmasıyla, verilerin farklı kanallardan edinilmesi ve farklı perspektiflerin müdahil olması sağlanarak, bir “üçlü sağlamaya” da gidilmiştir.

Aynı zamanda veri kaynaklarından birini de oluşturan ilk grup, bölgeyi ve aşiret sistemini iyi bilen, “yerel tarihçi” olarak tanımlanabilecek kişilerden oluşmaktadır. Bu grupla yapılan görüşmelerde, bölgenin aşiret haritası, aşiret lider aileleri ve birbirleriyle olan ilişkileri, kısa aşiret tarihçeleri ve tabi ki aşireti var eden genel nitelikler elde edilmeye çalışılmıştır. İkinci grup, çalışmanın odağını oluşturan gruplardan biri olan, aşiret ileri gelenleridir. Onlardan edinilecek verilerle, aşiretin genel bir yapısı, liderlik konumu üzerinden aşiret içi ve aşiretler arası ilişkiler ve liderin etkisi ve dönüşümün hem faili hem de nesnesi olma biçimleri anlaşılmaya çalışılmıştır. Üçüncü grup ise, bu aşiretlerle organik bağı olan, yani kendilerini bu aşiretin mensupları olarak gören “aşiretliler”dir. Bugün onların, aşiret sisteminin ve üzerlerinden gerçekleşmekte olan dönüşümün neresinde yer aldıkları, aşiret liderleri ve diğer aşiretlerle ne tür ilişki biçimlerine sahip oldukları, aşiretlilik bilincini taşıyıp taşımadıkları önem arz etmektedir. Bu üç grubun analizi, bize hem algılama biçim ve düzeyleri hem de her birinde somutlaşan söylemlerin karşılaştırılarak bir “sağlama”ya gidilmesini mümkün kılmaktadır.

Görüşmeler, görüşmecilerin işyerinde/bürosunda, bir kısmı, lokanta/caf e tarzı mek anlarda bir kısmı da evlerinde gerçekleşmiştir. Böylece önceden planlanmış olmamakla birlikte, görüşme yaptığımız aşiretlilerin, söz konusu mek anlardaki doğal/refleksif veya bilinçli tavır ve davranışlarını gözlemleme imkânı da bulunmuştur. Farklı mek anlarda yapılan görüşmeler, mek anın kullanma biçimleriyle ilgili gözlem yapabilme imkânı da sunmuştur. Mesela kafe/lokantadaki görüşmelerde, katılımcılarımızın sergiledikleri cömertlik, bizimle ve personelle ilişkilerini gözlemlemek mümkün olmuştur. Böylece bu mek anlardaki görüşmelerden hareketle, kafe t r  mek anlara eve göre daha kentli ve modern bir anlam atfedildiğine şahit olunmuştur.

Elbette derinlemesine görüşmelerin dışında, anlamada katkıda bulunacak katılımcı gözlemde bulunmak üzere düğün ve taziye törenlerine, çeşitli toplantılara da katılmaya çalışılmış, bazılarının evlerine veya işyerlerine ziyarette de bulunulmuştur. Bu yapılırken, yüklenen ve paylaşılan anlamları anlamak için “katılımcı” rolü benimsenmiş, ancak araştırmacı kimliğimizin belirtilmesi hususunda da “gözlemci” rolüyle bir mesafe konulmaya çalışılmıştır. Bu görüşmelerde, sadece izin alınabilenlerle “ses kaydı” yapılmıştır. Çoğu, görüşme sırasında yazıya

dökülmüş, bir kısmı da görüşmeden hemen sonra kaydedilmiştir. Kayıtlar, birbuçuk ile üç saat arasında gerçekleşmiş ve bu kayıtlardan çeşitli pasajlar araştırmanın ilgili yerlerinde alıntılanmıştır. Kayıt tutulurken, görüşmecilerle araştırmacının yorumları farklı yerlerde not edilmiştir. Yarıda kesilen görüşme olmamakla birlikte, uzun cevapların verilmediği ya da iş yoğunluğu nedeniyle kısa tutulan görüşmeler olmuştur.

Sorular, sahadan elde edilecek veriler doğrultusunda ve odaklanılan konu çerçevesinde yeni ilaveler ve bakış açıları edinmek üzere yarı-yapılandırılmış bir şekilde hazırlanmıştır. Bu şekilde, mevcut soru ve yeni soruların elde edilmesi, verilerden hareketle yeniden ele alınmış ve araştırma bağlamı üzerine inşa edilmesinin yolu açılmıştır.

Araştırmada, devam eden ve dönüşen unsurları daha iyi anlamak maksadıyla çözümleme birimi olarak “ideal tip” kullanılmıştır. Nitel araştırmacılar, gözlemlenebilir fenomenlerin, ideale ne kadar uyduğunu görmek için “ideal tip”i kullanır. Bir kavramın merkezi yönlerini tanımlayan zihinsel resimlerdir ve onların neden ve nasıl olduğunu bize söylemezler. Bir olay, süreç ya da fikrin, soyut bir modelini sunmak üzere kullanılan kavram sınıflaması türüdür (Neuman, 2009: 84). Bu nedenle öncelikle, aşiret sisteminin “ideal bir tip”i, özellikle araştırma alanımızı daha iyi anlamayı sağlayacak bir biçimde oluşturulmaya çalışılmış ve bu amaçla da alanla ilgili mevcut literatüre daha çok müracaat edilmiştir. Zira aşiretlerin günümüz kent hayatında nasıl bir görünüme sahip olduklarını anlamanın yolu, geçmişte aşiretin neye benzediğiyle ve aşiret terminolojisiyle yapılacak bir karşılaştırmayla mümkündür. Ancak çalışmada yaptığımız mülakatlar, aynı zamanda konuyla ilgili literatürdeki bulgularla da mukayeseye tabi kılınmış, böylece gerek terminoloji ve gerekse de bulgular nezdinde konsensüs ya da aykırılıklar tespit edilmeye çalışılmış ve “ideal tip”in geçerlilik derecesi anlaşılmaya çalışılmıştır.

Elde edilen veriler, kentleşme bağlamında aşiret ilişkilerinin hangi konularda, ne zaman ve nasıl dönüştüğü ya da varlığını sürdüren unsurların hangi mekanizmalarla devam ettirildiği noktasında yorumlanmıştır. Metinde yer alan çeşitli başlıklar altında, sorulan sorular doğrultusunda veriler yorumlanmıştır.

Bu yorumlar sonucunda ortaya çıkan bazı bulguları kısaca ifade etmek gerekirse, yaygın kabul gören “kentlileşme ile aşiret ilişkilerinin ortadan kalkacağı”

beklentisinden ziyâde, bu ilişkilerin kentli formlara dönüşerek devam ettiği görülmüştür. Yapılmaya çalışılan aşiret ideal tipi, bu dönüşümün gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda rehberlik etmek üzere kullanılmıştır. Dolayısıyla elde edilen veriler, kentte geçirilen zaman ve bulunulan mekâna bağlı olarak kendini ya da diğerlerini kentli görme algısı üzerinde etkili olmuştur. Aşiretin kentteki durumu, Batman örneğinden hareketle kendi bağlamında ve aktörlerin algıları çerçevesinde yorumlanırken; bu, ülke genelinde bütünden tecrit edilerek yapılmamış, bütüne atıflarla ele alınmıştır. Söz konusu atıflar ve yorumlarla, sadece benzerlik bulmanın amaçlanmadığı gibi, farklılıkların vurgulanmasından da kaçınılmadığını belirtmek gerekir. Bilhassa kentleşme açısından, araştırma alanından Batman'ın kentleşme yapısının, ülkenin genel kentleşme yapısı ve sürecinden farklılıklar arz etmediği söylenebilir.

Son olarak söz konusu birincil ve ikincil kaynaklardan elde edilen bilginin organize edilmesi, çalışma alanı ve “aktör”lerinin betimlenmesi, bilginin sınıflandırılarak analiz edilmesi, bulguların yorumlanarak anlamlandırılması ve son aşamada raporlaştırılması da önem arz etmektedir. Elde edilen sonuçların manipölasyona tabi tutulmadan sunulması, akademik tutumun gerektirdiği bir dille anlatılması, görüşülenlerin kimlik ve değer dünyasının gizliliğine özen gösterilmesi ise ahlâkî bir sorumluluk olarak araştırmacının farkında olduğu bir gerçektir. Görüşmeye katılanların kimlikleri araştırmacıda gizli olup, bahsedilen tek isim de, yörede bilinen biri olması ve ölümünün medyaya yansması dolayısıyla yorumlanması bakımından zikredilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE İÇİNDE AŞİRETLERİN ANALİZİ

I- AŞİRET VE AŞİRETÇİLİK

A- AŞİRET YAPISININ SOSYOLOJİK TAHLİLİ

1. Aşireti Oluşturan Birimler

Türk sosyolojisi, modern zamanlarda günümüze de sarkmış olan aşiret gerçeğine rağmen, konuyu dışlamış (Türkdoğan, 2006: 19) ve salt tarihsel bir olgu olarak değerlendirmiştir. Türklerin Anadolu'ya taşıdıkları klasik Türk toplulukları teşekkülü olarak tanımlanan “oğuş/aile”, “urug”, “boy”, “budun”, “il” tasnifinin³ (Kafesoğlu, 1996: 215) içindeki “boy”un karşılığı olarak görülen aşiret kavramı ve olgusundan modern zamanlarda kaybolmuş kavram/olgu olarak söz edilebilir. Osmanlı Devleti'nin geniş bir coğrafyaya yayılmasının ardından resmi tanımlamaların zamanla “boy” kavramının⁴ yerini almasıyla, önceleri “taife” (Sakin, 2010: 24-25), ardından “aşiret” kavramları ön plana çıkmış ve geniş kullanım alanı bulmuştur. Aşiret kavramı, yaygınlaşan kullanımına rağmen, klasik dönem Osmanlı kayıtlarında *boy*, *oymak* ve *cemaat* terimleriyle genellikle aynı anlamda kullanılmıştır (Türkay, 2001: 17). *Oymak* kelimesi, sözlükte, bir ulusun ayrıldığı bölümlerin her biri; halk, soy, boy, kavim, aile, köy, çok koyunu ve sürüsü olan köylü, urug, kabile, şûbe, âl, yabancı bir kavme mensub, hayvancılıkla geçinen gibi çok çeşitli ve farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmaktadır (Türkay, 2001: 23). Ayrıca Türkay'ın (2001: 29), “Alaeddinli oymağı, Berâzi aşiretindendir” ifadesinden, “Oymak”ın, aşiretin bir alt birimi olarak da kullanıldığı söylenebilir. Bu kullanım, Yalman-Yalkın'ın (1977b: 325; 327; 392) eserinde de görülmektedir: “Avşar aşiretinden birer oymak”. Yine aynı eserde şöyle bir sıralama takip edilmektedir; aşiret, oymak, oba ve bölük. Ancak aynı eserin başka bir yerinde ise, “bölük”,

³ Halaçoğlu (2009: XVII) ise, bu tasnifi; il/ulus, boy (kabile), aşiret, cemaat, oymak, mahalle, oba (aile) şeklinde yaparken; Gökalp (2009: 27), ayal/akev (aile), ocak (ehil), soy , tire, bölük (batın), boy, kol (kabile), il, uruk ve kavim sıralaması ile yapmaktadır.

⁴ Aşiret karşılığı olarak “Budun” kelimesinin de kullanıldığı görülmektedir [Oğuzların 24 boyuna mensup Türk budunlarının (aşiret) birer unsuru] (Halaçoğlu, 2009: XI). Halaçoğlu (2009: XVII) ayrıca, Boy'un kimi zaman *kabile* karşılığında, kimi zaman *taife* karşılığında kullanıldığını da kaydetmektedir. Ayrıca bkz. Şahin, 2006: 174; Sakin, 2010: 24-25.

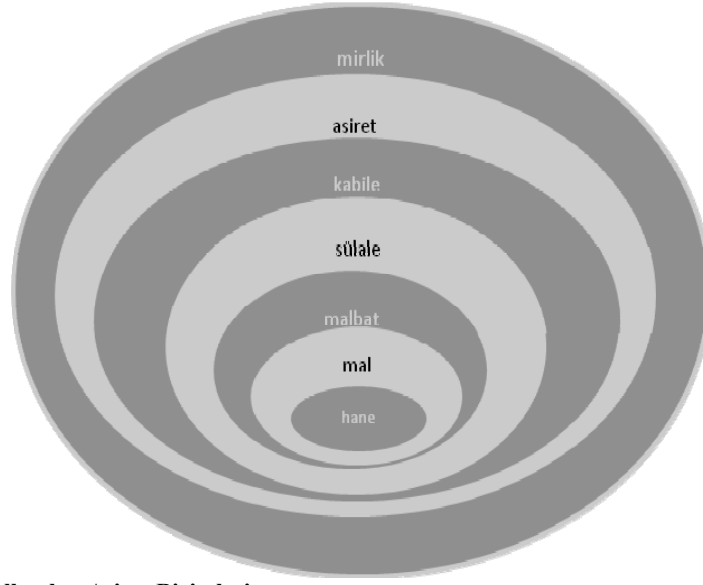
aşiretin üst birimi olarak geçmektedir: “...Bozdoğanlı aşireti, Üçok bölüğünden imiş”.

Bu kavramsal değişiklik sadece bu toplumsal yapının isimlendirmesinde değil, aynı zamanda bütünü oluşturan parçaların isimlendirilmesinde de kendini göstermiştir. Klasik tanım içinde “boy”u oluşturan “oguş/aile” ve “urug/aileler birliği” (Kafesoğlu, 1996: 215) kavramları da zaman ve mekâna göre bazı değişikliklere uğramıştır. Bu bağlamda aşireti oluşturan birimler, en az aşiretin tanımlanması kadar farklılıklar göstermiştir. Zira araştırma alanımızın da içerisinde bulunduğu coğrafyanın, tarih boyunca çok farklı kültür, medeniyet ve siyasî örgütlenmelerin geçtiği, kültür etkileşiminin en yoğun yaşandığı yerlerden biri olduğu görülmektedir (Halaçoğlu, 2009: VII). Bu nedenle bazen aşiretin coğrafî ve bunun sonucunda da kültürel olarak yakın bulunduğu, etkileşim içerisinde olduğu toplumlardan kavram ödünç aldığı görülmüştür. Tarihsel süreçte, bölgenin hem çok kültürlü bir yapıya sahip olması ve hem de bu yapıların çok hızlı el ve yer değiştirmesi, bu etkileşimi daha da pekiştirmiş görünüyor. Ayrıca bunda, alanla ilgili “çalışmaların farklı zamanlarda ve bazılarının yerleşik aşiretler üzerine, bazılarının da göçebe-yarı göçebe aşiretler üzerine yapılmış” (Uluç, 2007: 110) olması da diğer bir etkidir. Mardin ili sınırları içerisinde yaşayan Kikan aşiretinin konu edildiği bir araştırmada belirtildiği gibi (Uluç, 2007), aşiretlerin siyasal ve sosyal örgütlenmesi üzerine yapılmış çalışmalardan anlaşılıyor ki, araştırmacıların konunun ayrıntısına girmedikleri durumlarda genel olarak benzer sonuçlara ulaşılmaktadır. Dolayısıyla aşiret olgusunu oluşturan birimlerin nesnel bileşenlerinin neler olduğu hususunda, görüş ayrılıkları vardır.

Yöredeki bazı aşiretler üzerine yapılan çalışmalarda aşiret, taife ve tirenin klasik antropolojik tasnif bağlamında sırayla kabile, klan ve soya denk düştüğü sonucuna varılmaktadır. Öte yandan yöredeki Balık (Belki) aşiretinde, alışılmış antropolojik sınıflandırma olan aşiret, klan ve sülale için sırasıyla “aşiret”, “taife” ve “tire” sözcükleri kullanılmaktadır. Aynı sınıflandırma için İran’daki Sencabi aşiretinde kullanılan sözcükler ise, “il”, “tire” ve “taife”dir. Irak-Türkiye sınırında yaşayan Oramar ve Rikan aşiretlerinin kullandığı sözcükler “aşiret”, “ocak” ve “mala” iken, Irak’ın güneyindeki Caf aşireti sınıflandırmayı “aşiret”, “tire” ve “hoz” terimleriyle yapmaktadır. Bu sınıflandırma Urfa bölgesindeki aşiretlerde, “aşiret”,

“malbat” ve “mal” şeklinde yapılmaktadır. Ömeran aşireti örneğinde aşiretlerin klasik örgütlenişi şu şekilde tespit edilmiştir: Temelde ev veya ev halkı veya anne, baba ve çocuklardan oluşan aile yer almaktadır. Birkaç ev bir arada *bavik* ya da *mal*’ı, büyük aileyi oluşturur. Birçok *bavik*’in toplanmasıyla klan veya *ber* oluşur. Klanların birleşmesiyle de aşiret, *eşir* oluşur. Caf aşireti örneğinde farklı bir sınıflandırmaya gidilmiştir: aşiret önce *tire*lere bölünür. *Tire* birçok *kheller* ayrılır, *kheller* de aralarında kan ve ticari bağların bulunduğu 20-30 kadar hane veya çadırdan oluşur (Uluç, 2007: 98 vd). Mardin’deki Metinan aşiretinin konu edinildiği bir araştırmada ise şu sıra izlenmektedir: “Aşiretler malbatlardan, malbatlar mallardan, mallar hanelerden, haneler ise geniş ailelerden oluşmaktadır” (Ateş Durç, 2009: 56). Ancak terminolojideki yerel farklılıklara rağmen yine de aşiret örgütlenmesinin benzer bir yapı sergilediği söylenebilir.

Yörede adı geçmemekle beraber, mülakat yaptığımız aşiretlerden birinin başka bir yerde meskûn üyelerince kullanılan, göçebe ve yarı-göçebe aşiretlerde bir konaklama düzeni olarak bilinen *zoma*’dan da söz edilebilir. *Zoma*, birlikte yaylaya çıkmaya verilen addır ve daha çok siyasal bir ittifakın sonucunda, oymak ve çadırların bir araya gelmesinden oluşur (Türkdoğan, 2006: 40). Dolayısıyla aşiret örgütlenmesinde bir birime değil, bir konaklama ve birlikteliğe karşılık gelir. Ancak Beşikçi (1992a: 78), eski aşiret düzeninde *zoma* diye bir kademenin olmadığını; *zomanın* günümüz koşullarında, toplum dinamizminin ortaya çıkardığı bir mekanizma olduğunu belirtmektedir. Aşağıda söz konusu birimler, alt-birimden üst-birime doğru bir sıralama içerisinde ele alınmaktadır. Ancak burada yalnızca, araştırma alanımızın bulunduğu yörede sıkça adı geçen terimlere değinilecek, yeri geldikçe de klasik birimlere yer verilecektir. Böylece, yöredeki isimlendirme ve örgütlenme aşamalarının ana yapıyla karşılaştırılmasına imkân bulunacaktır.



Şekil 1: Yörede Kullanılan Aşiret Birimleri

1.1. Hane (çadır/kon)

Hane, Türkçe'ye Farsça'dan geçen ve “ev, bina, ikametgâh, aile” ve daha geniş bir anlam çerçevesine sahip bir kavramdır (Göyünç, 1979: 331). Yörede daha çok “ev” anlamında kullanılan *hane*, çoğunlukla *malı* tanımlamada kullanılır ve birçok *hane*, bir *malı* meydana getirebilir (Gökalp, 2009: 41). *Hane*, aşiretin somut ve en küçük birimidir. Ailenin somut olarak hayatini sürdürdüğü hayat alanıdır. Başka bir deyişle, “gündelik hayat” burada cereyan eder; günümüzdeki “ev”in tam karşılığıdır. Gökalp'in belirttiği gibi, çoğu kez *mal* da “ev” anlamında kullanılır; ancak yine de *mal*, daha soyut bir anlam içerir ve çoğunlukla aidiyet bildirir. Göçebe aşiretlerde, *haneyi* karşılayacak birim ise, *çadır/kondur*. Çadır anlamına gelen *kon* (Yalman-Yalkın, 1977b: 472), ailenin itibarı ve kalabalık oluşuna göre büyüklüğü değişen ve keçi kılından yapılan bir barınak olmakla birlikte, aşağıda geçecek olan *mal* kavramında olduğu gibi, aynı zamanda bir sosyal birim anlamında da kullanılmaktadır. Osmanlı toplumunda, *hane*, “aile” ve “ev” anlamında kullanıldığı gibi, bazen de akraba olmayan birden fazla “aile”den müteşekkil tek bir çatı anlamında da kullanılmıştır. Mesela bu “hane”lerden birinde, evin reisi, eşi, kayınvalide, çocuklar, kızkardeş, sütkardeş, eş ve çocuklarıyla yedi uşak ve iki cariyeye olmak üzere otuzbeş kişi yaşamaktadır (Göyünç, 1979: 347). Dolayısıyla yörede

kullanılan *mal* kavramı, Osmanlı belgelerinde geçen “hane” kavramıyla karşılanabilecek bir anlama da sahip görünmektedir.

1.2. Mal

Yöredeki aşiret yapılanmasında temel ve değişmez sosyolojik birim, *maldır*. Ama aynı zamanda *mal*, sınırları en belirsiz olan birimdir. Zira “*mal*, hem ‘hane’, hem ‘aynı evi paylaşan akraba grubu’, hem de ‘sülale’ anlamına gelir” (Uluç, 2007: 110). Bu nedenle çoğu kez, kavram, bu anlamların her birine göndermede bulunacak şekilde kullanılır ve alanla ilgili çalışma yapanlarda, özellikle ilk zamanlarda zihinsel karışıklığa neden olur. Kendisi de bir aşiret üyesi olan ve bir anlamda yerel aşiret uzmanı olan İ. Bozkurt (t.y.: 40), Urfa aşiretlerini konu edindiği çalışmasında, aşiret yapılanmasında bir *maldan* kastın, “beş nesil” olduğunu vurgulamaktadır.

Ataerkil bir yapılanmaya sahip olan aşiret sisteminde, ailenin erkek üyeleri, *mal*’ın özünü oluştururlar. Bu kişiler, kendileri yeni bir *mal* oluşturmadıkları sürece, yaşamları boyunca doğdukları *mal*’ın bir üyesi olarak kalırlar. Genellikle kadınlar, kendi *mallarını* oluşturmazlar. Kadınlar, evleninceye kadar babaları ya da ağabeylerinin, evlendikten sonraysa, kocalarının himayesinde yaşadıklarından kendilerine ait bir *mala* sahip olamazlar (Jongerden, 2007: 72). Bu da *malın*, kadın üzerinden değil, erkek üzerinden devamını sağlar. Bu, neslin erkek üzerinden devam etmesi genel ilkesiyle de örtüşen bir durumdur. Ancak geniş anlamıyla *malın*, yani *sülale* anlamında kullanımını sağlama imkânı, ya da başka bir ifadeyle, “bir *mal*’ın oluşma olanağı ve olasılığı, bir erkeğin elindeki kaynakları hem mali hem de toplumsal olarak sürdürme, seferber etme yeteneğine bağlıdır” (Jongerden, 2007: 69). Bu imkânı doğuran en önemli miras, en az *yığıtlık* kadar ve hatta bazen ondan daha çok “sofra⁵”, yani cömertliktir. Birçok aşiret reisi, reis ailesinden değilken, cömertliği sayesinde aşiretin iltifatına mazhar olmuş ve reis olarak seçilmiştir. Bunun tersi de yine geçerlidir.

⁵ Bir reisin cömertliğinin göstergesi olarak, sofrasını her zaman açık tutması önemli bir adettir. Yapılan ikramlar, her zaman reisin kendi mülkü olmayabilir; aşiretin üyeleri ya da başka aşiret büyüklerinden hediye olarak gelen hayvanlar ve tarla ürünleri de ikramları oluşturur ve böylece reisin sofrası, bir “yeniden bölüşüm” merasimine bürünür. Bu merasim, özellikle eski Türklerin toy ve şöenlerinde göze çarpan “potlaç” kültürünü hatırlatmaktadır. Zira potlaç kültüründe de ihtiyaç sahiplerine dağıtılan mallarla sosyal adalet sağlanmaya çalışılmaktadır (Eröz, 1982: 286). İleride, reisin tayin edilmesini etkileyen faktörler irdelenirken bu konuya daha geniş olarak değinilecektir.

Mal, sadece bir örgütlenme birimine değil, aynı zamanda kaynakların paylaşıldığı ekonomik bir birime de işaret eder. Fakat bütün kaynakların paylaşılması gibi bir zorunluluk yoktur. *Mal*'ın erkek üyeleri, birlikte sahip oldukları toprakların ekilmesi ve gelirin paylaşılmasına karar verirken, şehirde ücretli işçilik ya da girişimcilikle sağlanan gelire müdahalede bulunulmaz (Jongerden, 2007: 73). Ancak bu tespitle kısmen çelişen bir örnekle karşılaştığımızı da belirtmeliyiz. Biri öğretmen, biri kamyon şoförü ve diğeri de Almanya'da işçi, üç (erkek) kardeşin kendi *mallarını* kurma sürecine şahit olunmuştur. Hepsi de evli olan kardeşlerden büyük ağabey, çocuğunu bile evlendirmiştir. Öğretmen olan küçükleri ayrılma talebinde bulunmuş ve Almanya'daki büyük ağabeyi de ikna etmiştir. Üçünün hazır bulunduğu bir ortamda konu açılmış ve ayrılık talebi dile getirilmiştir. Şoför olanı, diğer ikisinin gelir kaynaklarının daha iyi olduğu gerekçesiyle, bugüne kadar kazanılan mallardan daha çok pay istemiş ve bu da kabul edilmiştir. Oysa kaynaklar, her birinin bağımsız olarak çalışmalarından oluşmuş ve katkıları da gelirleriyle orantılı olarak oldukça farklı olmuştur. İlk olarak, burada, eşit bölüşüm ilkesi değil, gelir kapasiteleri göz önünde bulundurulmuştur. İkinci olarak, bölüşüme konu olan, ilk anlamıyla *mal* (anne, baba ve en azından birlikte aynı çatı altında yaşayan çocuklar) değil, aksine ayrı *hanelere* sahip, farklı ve bağımsız işlerde çalışan ve yine kelimenin ilk anlamıyla *mal* kabul edilen birimler söz konusudur. Dolayısıyla *mal*, “*dinamik bir birim olup ailenin yaşam döngüsüne göre boyutları ve bileşimi değişebilen*” (Jongerden, 2007: 72-73) bir özelliğe sahip görünüyor.

1.3. Malbat

Malbat, üst sınırı olmamak şartıyla en az iki *mal*'ın birleşmesi sonucu oluşan sosyolojik bir birimdir. Bu iki *mal*, her biri beş nesil ihtiva eder. Altıncı neslin evlenmeye başlaması ve onların çocuklarının dünyaya gelmesi ile beraber her iki *mal*, *malbat*lığa terfi eder (Bozkurt, t.y.: 40). “*Mal*, (koca, karı/ lar ve çocukların yer aldığı), ancak bazen birkaç kuşağı da içerebilen bir çekirdek aileden oluşan en önemli toplumsal birimdir. *Malbat*, babasoyluluğa işaret eder, ancak daha geniş anlamdadır ve birkaç malı bünyesinde bulundurur. *Malbat ile mal* arasındaki fark şudur: *mal*, çoğunlukla bir dededen/atadan gelen bir soy çizgisiyken, *malbat*, çok daha uzak bir atadan gelen bir soy çizgisidir” (Jongerden, 2007: 69). Ziya Gökalp

(2009: 40), *malbatın*, birbirine *ezbetten* daha yakın bulunan akrabaların tümünü kapsadığını ifade etmektedir. Ancak *malbatın* kullanım yoğunluğu, *mal* kadar yaygın değildir. Bunun bir nedeni, *mal* teriminin çoğu kez *malbatı* da anlatmak üzere kullanılması iken; bir diğer nedeni, birçok aşirette *malbatın* bir ara birim olarak görülüp kullanma ihtiyacı duyulmamasıdır.

1.4. Bavik/bêr/ezbet

Yöredeki aşiret örgütlenmesinde ve aslında aşiret dışı yerel topluluklarda da kullanılan bir terim olan *bavik*, genelde “ata” anlamında kullanılmaktadır. *Bavik*, üst sınırı olmamak şartıyla birden fazla *malbatın* birleşmesi ile meydana gelir (Bozkurt, t.y.: 40). *Bêr* ise, Ziya Gökalp’e göre, Kurmanc lisanında “fahz” yahut “semiye” anlamında kullanılır. *Bêr* ile aynı anlama gelecek şekilde bazı bölgelerde “göbek” teriminin de kullanıldığı görülmektedir. Ki, bu da *bêrin*, modern anlamda “kuşak” anlamına geldiğine işaret sayılabilir. Yine Gökalp (2009: 40), her *bêr*’in içinde birçok *ezbetin* olduğunu ve *ezbetin* de “asabe” (soy) anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Bu durumda *ezbetin*, o *bêr* (kuşak) içinde yer alan akraba topluluğunun her ferdi için kullanıldığını göstermiş olur.

1.5. Kabile/Sülale

Kabile terimi, *sülale*den farklı olmayan bir biçimde ve bazen de *malbat* ile eş anlamlı kullanılan; babasoylu bir yapıya işaret eden; en az iki veya daha fazla *malbatı* içeren çok daha geniş bir yapıdır. Daha geç dönemlerde, Osmanlı belgelerinde rastladığımız *kabile* tabiri, *boyun* daha küçük bir alt birimini ifade edecek şekilde geçmektedir (Sakin, 2010: 24-25). Dolayısıyla *kabile* terimi, ana aşireti oluşturan alt-birimlerden biri olarak, ana aşiretten ayrı kendi adları olan, kendi içinde politik bir birimi oluşturan grupları, tanımlamak üzere, yani *klan* terimine karşılık gelmektedir (Çay, 1994: 321). *Sülale* ise, *kabile*den daha aşağı düzeyde bir birim olarak, bilinen belli bir *atadan* gelenler için kullanılmaktadır. Bruinessen (2003: 83), bazı klan ya da *sülale*lerin (hatta bazı aşiretlerin tümünün) askerî veya politik başarısından dolayı güçlenen bir ailenin çevresinde birçok kişinin ya da sülalenin toplanmasıyla oluştuğunu; bu gibi örgütlenmelerde birkaç nesil sonra grup üyelerinin kökenlerinin unutulması eğiliminin ağır bastığını; klanın halen mevcut

olan birliğin geçmişine de yansıtıldığını ve klanın, aralarında gerçek kan bağı olan bir grup gibi hareket ettiğini; hatta ortak ataların yoktan var edildiğini⁶ öne sürer. Onun tanımlamasında *sülale*, *kabilenin* içinde, ondan daha küçük ve sıkı bir birim olarak görünür.

Sülalenin bu şekilde kavramsallaştırılması, daha çok *malbata* karşılık geliyor. Zira *malbat*, *kabileden* daha belirgin bir kan bağına işaret ediyor. Ayrıca *sülale*, Arapça bir kelimedir ve “soy”, “geriye dönük kan bağına oluşturan nesiller” anlamındadır. Bu nedenle de *sülalenin* Arap aşiretleriyle yaşanan etkileşimler sonucunda, zamanla daha yerel olan *malbatın* karşılığı olarak tedavüle girdiği söylenebilir⁷. Buna karşılık, aşiret sisteminde yürürlükte olan *kabile* teriminin tam da “klan”a denk geldiği; çünkü kabile fertlerinin bir bölümünün her ne kadar aynı kabileye mensup tüm fertlerin aynı soydan gelen akrabalar olduklarını söyleseler de bunu hiçbir şekilde ispatlayamadıkları da ifade edilmektedir (Uluç, 2007: 114). Oysa *kabile*, aşiret sisteminde kan bağına arandığı en üst birim olarak bilinir ve aşiretlerin bölünmesi genellikle bu birim üzerinden gerçekleşir. Akrabalık ilişkileri, *mal* ve *malbattan* daha gevşek olsa bile, bu bağlar aşiretten daha sıkıdır ve birlikte hareket etmeyi gerektirir.

Mardin yöresindeki Metinan aşiretinin siyasal eğilimlerinin irdelendiği akademik bir çalışmada, *kabile* üyelerini bir arada tutan kan bağına, barıştan çatışmaya hemen her türlü dayanışma ilişkisinde oldukça önemli olduğu vurgulanmaktadır: “Metinan Aşireti’nde aşiret içi ilişkilerden bağımsız olarak kabile içi ilişkilerde daha sert tabular ve kurallar mevcuttur. Örneğin aynı aşiretten iki kabile arasında düşmanlık söz konusu olursa buna aynı aşiretten diğer kabileler kolayca müdahale edemezler. Ancak aynı kabileden iki aile ya da iki köy arasında düşmanlık olursa kabilenin diğer köyleri ve aileleri bir araya gelerek böyle bir düşmanlığa müdahale edebilirler. Ya da iki ayrı kabileden iki ayrı aile birbirine düşmansa iki aile barışırken kesinlikle bağlı oldukları kabilelerin ileri gelenlerinin onayını almak zorundadır. Aksi takdirde dışlanmayla karşı karşıya kalırlar” (Ateş

⁶ “Ortak ata var etme” kısmen, Hobsbawm’ın (1998: 18) deyişiyle, “geçmişine esas olarak şimdinin gözüyle bakmak”tır.

⁷ Ayrıca *kabilelerin*, *cemaat* veya *tirlere* ayrılması (Sakin, 2010: 25), *tirin* de *malbat* ya da *sülaleye* karşılık geldiğine de işaret olabilir.

Durç, 2009: 64). Bu durum, *kabile* biriminin ortak hareket etmenin temel zemini olduğunu göstermektedir.

1.6. Aşiret

Yukarıda zikrettiğimiz unsurların bir araya gelmesiyle oluşan daha kuşatıcı ve kapsayıcı birime ise *aşiret* denilmektedir. Esasen, aşiretin çok farklı yönlerinin ön plana çıkarıldığı tanımlamalar da mevcuttur. Bunların içinde en çok, aşiretin “kan birliği”ne dayanan bir yapı; “yayla göçerliği yapan bir klan” ve “soy ilişkisinden çok, ekonomik bir örgütlenme”; “göçebe veya yarı göçebe topluluklar” (Türkdoğan, 2006: 39); halkı ve toprağı da tanımlayan siyasal bir gruplaşma olduğu vurgulanmaktadır. Aşiret, “gerçek ya da gerçek olduğu varsayılan ortak bir ataya dayanan ve akrabalık temelinde örgütlenmiş, genellikle toprak bütünlüğü de olan (dolayısıyla ekonomik) kendine özgü bir içyapıya sahip sosyo-politik bir birim”dir (Bruinessen, 2003: 82). Bu tanımlama, en azından eskilerin tabiriyle “efradını cami” bir nitelik taşıyor ve dolayısıyla, aşireti yerel bağlarından arındırarak ona soyut bir boyut kazandırıyor.

Aşiretin, “hayali bir ataya dayanan bir organizasyon” (Jongerden, 2007: 69), “icad edilmiş atalar” (Çay, 1994: 321) etrafındaki topluluklar olduğu şeklindeki tanımlamanın, aşiretin diğer niteliklerini dışarıda bırakacak bir anlama gelmemesi şartıyla, doğru bir tanımlama olduğu söylenebilir. Zira alan çalışması esnasında gerçekten de, elde bir şeceresi bulunsun veya bulunmasın, her aşirette efsane(leşmiş) bir lidere dayanma eğilimi fark edilmiştir. Yine çoğu kez, kan izinin sürülmesinin bütün güçlüğüne rağmen, herkesin kendisini bağlı hissettiği “ulu bir ata” takdimi söz konusu olmuştur. Yaptığımız mülakatlarda, bu ata, genellikle “peygamber soyu”ndan gelen biri olarak tanıtılmıştır. Bu ise, doğrusu, Anderson’nun “hayali cemaatler”ini hatırlatmaktadır. Nitekim Anderson’un “Hayali Cemaatleri”nin (1995) üyeleri, söz konusu sınırlar içerisinde görünürde her biri birer sayıdan ibaret oldukları halde, hem de birbirlerini hiç görmeksizin/tanımaksızın onlarla aynı ulusu paylaştığı hissine sahiptirler. Bugün, aynı toprak bütünlüğünün değil, aynı ülke sınırları içerisinde bile olmayan, ancak aynı adı taşıyan aşiretler bulunuyor ve bu aşiretlerin fertleri, aynı aşiretten ve akraba olduklarını iddia etmektedirler. Oysa aşiret tanımlamalarındaki

belirgin özelliklerden biri, kuşkusuz “toprak bütünlüğü” ilkesidir. Dolayısıyla burada, “hayali ata” figürü, toprak bütünlüğüne öncelenmiş bulunmaktadır.

Osmanlı yönetimine geçen topraklara yerleşen aşiretlerin isimlerinin, büyük ölçüde, “yiğit ve becerikli bir reisin” adından alındığı bilinmekle beraber, kimi zaman yerleşilen bölgeden alındığı, “...bazan da asıl mensup oldukları teşekkülün adıyla değil, o sırada bağlı oldukları il veya ulusların isimleriyle de anıldıkları” görülmektedir (Şahin, 2006: 120). Elbette bunun tersi de doğrudur. Yerleşilen yerin, aşiretin adına dönüşmesine örnek olarak; Batman ile Mardin arasında kalan bölgenin bir bölümü olan *Turabdin* bölgesi, orada yerleşen ve bugün *torî* adı verilen aşirete isim olması verilebilir. Ancak bugün burada yaşayan *toriler* dolayısıyla, bölge, “*tori bölgesi*” olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti döneminde aşiretlerin, “coğrafi saha olarak bulundukları yerlere, mensup oldukları asıl boyların adlarına, siyasî bir hüviyete sahip beyliklerin bakıyyeleri olmalarına, meskun olup olmamalarına, ictimâî birtakım hadiseler, iktisadî faaliyetlerine ve mükellefiyetlerine, boybeyi ailesiyle büyük ölçüde kethüdalarının adlarına, kuvvetli ihtimalle de cemaat ihtiyarlarının, ileri gelenlerinin veya muteber kimselerinin adlarına müsteniden isimlendirildikleri görülmektedir” (Şahin, 2006: 127).

Aslında aşiretle ilgili tanımlamalardan herhangi biri, farklı bir konjonktürde geçerlilik kazanabiliyor. Aşiretin oluşum biçimleri göz önüne alındığında bu, daha iyi anlaşılıyor. Aşiret, kendisini oluşturan birimlerin toplamından ibaret olduğu gibi, kendisi gibi diğer aşiretlerle kurduğu ittifaklar sonucunda daha üst düzeyde birlikteliklere de başvurmaktadır. Aşağıda bu birlikteliklerin oluşumu ve tanımlanmasıyla ilgili tartışmalara yer verilmiştir.

2. Aşiret Üstü Birimler

Türklerde tarih boyunca devlet ve boy yapılarında ve günümüzde de birçok Türk topluluklarında devam eden “ikili yapılanma” (Çay, 1994: 301), yöredeki aşiretlerde de görülmektedir. Bu ikili düzen, yörede *bend* ya da *dübendi* olarak adlandırılırken; birden fazla aşiretin bir otorite etrafında bir araya gelerek oluşturdukları teşekküle de *mirlik* denilmektedir. Aşiretin, kan bağına dayalı bir örgütlenme olmasının yanı sıra, siyasî bir niteliği de haiz olduğu yukarıda geçen tanımlamalarda dile getirilmiştir. Aslında aşiretlerin *bendlere* ayrılması ya da *mirlikler*

şeklinde birleşmesi de, yine akrabalık bağlarının etkisinden ziyâde, siyasî nedenlerden kaynaklanmaktadır. Çünkü söz konusu ayırımlarda, farklı dinî yapıya mensup olan topluluklar da yer almışlardır. Haverki aşiretinin, Süryani ve Yezidilerden de oluşan büyük bir konfederasyon olduğu ileri sürülmektedir⁸. Köyleri boşaltıldıktan sonra devlet izniyle geri dönüş yapan Süryaniler'in; "*Eskiden Haverki'ydik ama şimdi Dekşuri'yiz*" demelerinin de *bend*lerden birisinden olmanın daha çok iradi olarak seçilebilecek bir durum olarak görülebileceğini göstermektedir (Özgen, 2007). Mesela yöredeki aşiretler, Mil ve Zil *bend*leri olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bozkurt (t.y.: 44), *bend*lere ayırmanın çok eski zamanlara kadar götürülemeyeceğini, bu ikili ayırımın coğrafik bir temelde ve daha büyük savaşlarda devreye girdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla *bend*lere ayırma, çıkar birliğine dayalı bir ayırım gibi görünmektedir ve daha çok bölgesel ya da coğrafik bir temelde gerçekleşmektedir. Nitekim yukarıdaki örnekte geçen, Haverki ve Dekşuri ayırımları, birinin dağlı, diğerinin ovalı olduğu üzerinden yürümektedir. Ancak bu "ikili düzen" in, Selçuklu öncesi Türk devletlerinin veya boylarının teşkilat yapılarında da görülmesi (Çay, 1994: 297), ayırımın sadece siyasî veya coğrafi olmadığı, aynı zamanda tarihsel bir boyuta sahip olduğunu da göstermektedir. Aşiretlerin, daha büyük bir aşiret konfederasyonuna katılması ya da ondan ayrılması ise, bir birliğin aşirete ya da daha doğrusu liderlerine getireceği politik ve ekonomik kazanımlara bağlıdır. Zira "aşiret, kabilelerin çıkarlarını savunan bağımsız bir siyasî birlik olduğu halde, güçlü bir aşiretin otoritesini kabul ederek aşiretlerden oluşan aşiretler konfederasyonu daha üst bir oluşumu meydana getirir. Böylece, diğer aşiretlere karşı hak ve çıkarları aynı olan bir siyasî birlik doğmuş olur" (Türkdoğan, 2006: 41) Bu iç nedenlerin dışında, bazı aşiretlerin, bazen devlete isyan etmelerinin önüne geçilmesi amacıyla bizzat devlet tarafından parçalanıp farklı bölgelere dağıtılarak (Yalman-Yalkın, 1977a: 105) tesirlerinin azaltıldığı, bazen de herhangi bir tehdide karşı farklı boylardan cemaatler bir araya getirilerek federasyonlar oluşturulduğu da bilinmektedir (Halaçoğlu, 2009: VIII). Bu tür birden fazla aşiretin bir araya gelmesi ile oluşan konfederasyonlara *mirlik*⁹ ya da *emirlik* denmiştir. Ancak çoğu kez

⁸ Nisan 2010'da evinde yaptığımız görüşmede, Kikan aşiret reisi A. Kadir Timurağaoğlu da kendilerine bağlı bir Süryani köyünden (Goli köyü) bahsetmiş ve özellikle geçmişte, diğer aşiretlere karşı kendileriyle beraber hareket ettiklerini belirtmiştir.

⁹ Bozkurt (t.y.: 41), *mirlik* yerine, Arapça bir kelime olan *Abr*'ı kullanmaktadır. O, bazı aşiret şair ve edebiyatçılarının, *abr* yerine *Begar-bigar* kelimesini kullandıklarını, *Abr*'ın başında bulunan reislerle

mirliklere katılım, gönüllü olmanın ötesinde, *mir*lerin, aşiretlere ve/ya diğer *mirliklere* yönelik saldırıları ya da onların bir *mirin* güçlü kanatları altına sığınmasıyla olmuştur.

Araştırmamız açısından aşiret sisteminin hayatiyet bulduğu coğrafya, büyük devletlerin sınırlarının kesiştiği bir alan olarak bilinir. Burada çıkara dayalı ittifaklar daima hâkim olmuştur (Saydam, 2009: 17). *Mirlikler*, pazarlık güçlerini arttırmak için, bünyesinde barındırdığı asker ve işgücü sayısına dayanmak zorunda iken; devletler de, diğer devlet ve/ya aşiretlere karşı siper olarak kullanacakları ya da sınır muhafazasını teslim edecekleri, kendisine bağlı *mirliklere* ihtiyaç duymuşlardır. Bu nedenle aşiretlerin devlet/lere karşı pazarlık güçlerini arttırmak amacıyla kendi iç bünyelerinde bütünleşik bir yapı oluşturmaya gittikleri, diğer bir ifade ile kendi içlerindeki birliğin devlet nezdinde çıkar elde etme ya da yaptırımdan kaçınma amacıyla olduğu söylenebilir. Dolayısıyla *mirlikler*, hem kendi aralarında hem de devletlerarasında mücadele alanında ve halinde olmuşlardır. Ancak on dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru, aşiret reislerinin bile vergi ve asker toplama konusunda külfet haline gelmelerinden sonra, bu yarı bağımsız *mirliklere* de son verilmiştir (Saydam, 2009). En son Bohtan *Miri* Bedirhan'ın isyanının bastırılmasıyla, bu birim tarih sahnesinden silinmiştir.

3. Aşiretin Dayandığı Temel Etmenler

Aşiretin oluşumu konusunda genellikle bir görüş birliği bulunmamaktadır. Genel kabule göre, aşireti meydana getiren temel etken, daha ziyâde evlenme yoluyla sağlanan akrabalık-hısımlık sürecidir. Buna göre, aşiretler, kapalı ve kan akrabalığına dayalı birliklerdir (Türkdoğan, 2006: 41;104). Ancak aşiretin temelinde kan bağları çoğu kez aranmakla birlikte, zorunlu olarak her zaman bulunmayabilmektedir. Ayrıca kabile ile aşiret de her zaman kolayca ayırt edilememekte; çünkü bir kabile, genişleyip aşiret haline gelebildiği gibi, aşiret de küçülüp bir kabile haline gelebilmektedir. Burada iki ilkenin rolünden söz edilmektedir: İlki, bir aşiretin bir billurlaşma unsurunun (yiğit ve becerikli bir reisin) çevresinde (karizmatik lider)

ise, *mir* unvanı verildiğini vurgular. Ancak bu kullanımın, Urfa bölgesinde bulunan Arap aşiretlerin etkisiyle olduğu düşünülebilir. Yalçın-Heckmann, (2002: 136) ise, Hakkâri'deki araştırmasında, konfederasyonlar gibi aşiretten daha yüksek örgütsel birimlerin, yerel terminolojide tanımlanmamış olmasına karşın, geçmişte aşiretlerin aralarında ittifaklar ve bloklar kurduğu ve tek bir *mir* tarafından yönetildiğinin bilindiğini belirtmektedir.

oluşmasını sağlayan *yoğunlaşma* ve *yapışma* ilkesi iken; diğeri, elverişsiz koşullar (reisin ölümü, salgın hayvan hastalığı, kıtlık) sonucunda *çözülme* ve *dağılma* ilkesidir (Nikitin, 2002: 213-217). Bu “genişleme” ve “daralma” ilkeleri, aslında bir aşiretin ortaya çıkmasında kan bağının her zaman için zorunlu olmadığını göstermektedir. Kısaca, bir aşiretten başka bir aşirete geçmek her zaman için mümkündür (Kıran, 2003: 43). Mesela daha önce de adı geçen Metinan aşiretinin, böyle bir aşiret olduğu ifade edilmektedir. Farklı aşiretlerin bireyleri gelip Metinan bölgesine yerleştiğinde yıllar geçtikçe onlar da Metinanlı olmuşlardır (Ateş Durç, 2009: 57). Bu ise, aşiretlerin diğer aşiretlileri bünyesine katarak asimile edici bir rol oynadığını da göstermektedir.

Bunun tam tersi yönde görüş belirtenler de bulunmaktadır. Mesela Beşikçi’ye (1992a: 106) göre, “aşiretin büyümesi tamamen kendi bünyesi içinde olmaktadır. Aşiret ve kabileye başka aşiretlerden hiçbir zaman üye katılamaz”. Oysa gerek literatürde gerekse araştırma alanımızda, tamamı akraba bağları üzerine kurulmuş (saf) aşiretlerden çok da söz edilememektedir (Bozkurt, 2003: 18). Çünkü aşiretlerin çoğu, akraba olmayan kabilelerden oluşur ve bu tip aşiretlerde reislik sık sık el değiştirir. Bu nedenle bu aşiretlerde reisler, genellikle yabancılardan seçilir¹⁰. Çoğu aşiret, reisin ailesinin oluşturduğu bir esas aile ile az-çok yakın akraba olan bir dizi başka aileden meydana gelir. Fakat bu aşiretler, “biri devamlı, biri yüzen olmak üzere, iki ayrı unsurdan oluşurlar. Devamlı unsur, reise akraba olan bir dizi ailenin oluşturduğu bir çekirdekten ibarettir; yüzen unsur ise, bazen bir aşirete, bazen başka aşirete bağlanan bir maceracılar ve kaçaklar grubundan meydana gelir” (Nikitin, 2002: 211). Yüzen unsuru, grup çıkarının öncelenmesi olarak kabul etmek daha doğru görünüyor. Çünkü ayrılan ya da dâhil olan unsurların, her zaman için bu nitelikleri taşıdıkları söylenemez. Çoğu kez aşiret içerisinde cereyan eden çatışmalar ya da kan davaları, aşiretin içerisindeki bazı birimleri ayrılığa ya da başka mekânlara göçe sevk edebilmektedir. Nitekim farklı bölgelerdeki aynı adı taşıyan aşiretlerin (Çay, 1994: 325) tümünün, resmi otoritelerce zorunlu iskâna tabi tutulduklarını söylemek mümkün görünmüyor.

¹⁰ Türkmen aşiretlerinde çoğu kez reis dışarıdan getirilebilmektedir (Türkdoğan, 2006: 42; Yalman-Yalkın, 1977).

4. Aşirette Liderlik Kurumu

4.1. Liderliğin Elde Edilmesi ve Sürdürülmesi

Liderlik, aşiretin en merkezi konumudur. Çünkü aşiret bizzat liderlikte somutlaşır. Bu nedenle de aşirette liderliğin elde edilmesi ve sürdürülmesi, daima mücadele ve tartışma konusu olmuştur. Liderliğin elde edilmesi ile ilgili en önemli sorun, liderliğin kimin hakkı olduğu konusundadır. Genellikle reisin vefatından sonra ya oğlu yahut da kardeşi, o da olmadığı takdirde amcası bu görevi yüklenebilmektedir (Türkdoğan, 2006: 56). Ama bu her zaman bu şekilde gerçekleşmez; zira liderlik yapısı aşiretten aşirete de değişebilmektedir (Çay, 1994: 317). Bu nedenle liderlik, babadan oğla geçtiği gibi, aşiret tarafından cesareti, ekonomik gücü ve dürüstlüğü ile tanınmış kimseler arasından seçilme (Halaçoğlu, 2009: XVII-XVIII; Kafesoğlu, 1996: 219), hükümet makamlarınca atanma (Yalman-Yalkın, 1977) gibi yöntemlerle de reis olunabilmektedir. Eski Türk devletlerinde, müstakil “beylik” sülalerine mensup olanlar hariç, beyliğin babadan oğula geçtiğine dair kesin bilgiler bulunmamaktadır (Kafesoğlu, 1996: 230). Ancak her ne kadar aşirette liderlik kesin olarak babadan oğla geçen bir kurum olarak görülmesi de, “aşiretin ilk kurucu aileleri içerisine giren ailelerin, diğerlerine oranla hep bir adım önde olduğu muhakkaktır” (Ateş Durç, 2009: 67). Ki, çoğunlukla da liderlik talebi, kurucu lider ailesinden olmaya dayandırılır. Baskınlarda lider ailesinin yetişkin erkek fertlerinin sağ bırakılmamaya çalışılması ve yine bu baskınlarda sağ kalan erkek çocuğun bir şekilde saklanarak kaçırılması, her ne kadar intikam merkezli bir düşünceye temel teşkil ediyorsa da, bunun, ileride aşiret liderliğinin sürdürülmesi ihtimalini barındırdığı da düşünülmektedir. Aşiret tarihleri, bu tespitin örneğini teşkil edecek çok sayıda hikâye ile doludur¹¹.

Genel teamül, büyük oğlun reis olarak başa geçmesidir. Ama belirsizlik durumlarında, kimin reis olacağına dair süreç farklı işleyebilir. Bu tür durumlarda da, aşiretin ileri gelenleri tarafından sunulan çözüm önerisinin genellikle en büyük oğlun başa geçmesi şeklinde olduğu vurgulanmaktadır (Tekin, 2005: 47). Fakat bu öneri, her zaman için diğer adayın ya da adayların önderlik mücadelesinden vazgeçmesine engel olmaz ve “en güçlü adayın liderliğini ilan etmesiyle sonuçlanacak bu kritik

¹¹ Araştırmacılar tarafından en eski ve derli toplu aşiret tarihi olarak kabul edilen Şerefhan Bidlisi’nin *Şerefname*’si, bu hikâyelerden çokça içermektedir. Bkz. Şerefhan, 1990.

süreç” başlar. Burada diğer adaylar, ölen ya da mevcut etkisiz reisin ailesinden çıkarlar. Reisin en yakınından başlamak üzere, oğulları, kardeşleri, amcaları, yeğenleri bu hakkı kendilerinde bulabilirler. Buna, Kinyas Kartal’ın Brukan aşireti reisliğine gelişi örnek verilebilir. Brukan aşiretinin lideri Hüseyin Bey öldükten sonra oğlunun da herhangi bir talepte bulunmaması, yeni bir durumu ortaya çıkarmış ve yeni koşullar, Hüseyin Bey’in yeğeni Kinyas Bey’in karizmasıyla birleşince liderlik el değiştirmiştir (Özer; 2003: 235). Burada görüldüğü gibi “liderliğin el değiştirmesi aynı *mal* ya da *babik* içinde olabildiği gibi bir *babikten* ya da *maldan* başka bir *babike* ya da *mala* da geçebilir” (Tekin, 2005: 47). Bu da liderliğin, monarşilerdekine benzer şekilde, bir el değiştirme düzen(sizliğ)ine sahip olduğunu gösterir.

Liderin aşiret dışından seçilmesi de klasik aşiret dönemlerinde görülen uygulamalardan biridir. Kikan aşiretinde, Seyyid Rüstem ailesinin liderliği devralması, buna iyi bir örnektir. Kikan aşiret reisi A. Kadir Timurağaoğlu ile yaptığımız görüşmede, büyük dedeleri Seyyid Rüstem’in Bağdat’an “irşad” amacıyla Mardin’e, Kikan aşireti mensupları arasına yerleştiği; o sırada aşiret reisliği yapan ailenin zulüm ve olumsuz davranışlarından dolayı hoşnutsuzluk yarattığı; Seyyid Rüstem ve ailesinin adil ve örnek davranışlarının halkın ve kabile reislerinin takdirini kazandığı; gelip kendisine reislik teklifinde bulunulduğu; ancak Seyyid Rüstem’in, geliş amaçlarının “irşad” olduğu gerekçesiyle kabul etmediği; teklifin bu sefer onun oğlu İsmail’e yapıldığı ve onun kabulüyle, reislerle birlikte bağlı bulunulan Diyarbakir’e gidilip mazbatasını alıp geldikleri ve böylece reislerini değiştirdikleri anlatılmıştır. Bu örnek, aslında bazen “aşiret liderlerinin aşiret mensuplarından farklı etnik kökene sahip olduğu” (Çay, 1994: 317) gerçeğine de ışık tutmaktadır.

4.2. Liderlik Tanımlamaları

Ağa kavramının oldukça geniş bir kullanım alanı bulunmaktadır. Kelime kökünün, Türkçe “eke/aka”dan ya da aynı anlama gelen “ağmak”tan geldiği tahmin edilmektedir (Doğan, 1996: 16). Her ikisinde de “yaşlılık”a vurgu vardır. Yaşlıların itibar tabakalaşmasında üst sıraları aldığı bir toplumda, *aga* tabirinin bir itibar sembolü olduğuna kuşku yoktur. Ayrıca “yeniçeri ağası” örneğinde olduğu gibi, *aga* kavramının Osmanlıda da unvan olarak kullanıldığı da görülmektedir. Fakat günümüzde daha çok “büyük toprak sahibi” şeklinde anlaşılmakta ve bu da sadece

aşiret liderliği için değil, mesela Çukurova'daki büyük toprak sahiplerini de tanımlayacak şekilde kullanılmaktadır. *Reis* ise, Arapçadan geçmiş bir kelime olup “lider, baş, başkan, amir” anlamlarını içermektedir. O da *ağa* gibi Osmanlıda unvan olarak kullanılmıştır. Ancak her ikisinin de “lider” anlamlarına sahip olmasına karşın, *reisin ağaya* göre daha genel bir anlamı içerdiği söylenebilir.

Her iki tanımlamanın da “liderlik” için kullanıldığı açıktır. Klasik aşiret dönemlerinde bu kavramların nasıl bir ayrıma tabi tutulduğunu bilmiyoruz; fakat bugün, aşiret liderliği pozisyonu için *reis* ve *ağa* unvanlarının birbirinin yerine geçecek şekilde kullanıldığını belirtmeliyiz. İlginç olanı ise, bu kullanımın yalnız araştırmacılar arasında değil, aşiretliler arasında da yaygın olmasıdır. Bizzat aşiretlilerin de aynı lidere bazen *ağa*, bazen *reis*, hatta bazen *bey/beg*¹² bile dedikleri görülür. Mesela, Suruç Berazilerinden Pijan aşiret reisine, “Ğalıb Beg” dendiğine birçok kez şahit olunmuştur. Oysa *mir* ve *beg* terimleri daha çok aşiret konfederasyonlarının liderleri için kullanılmaktadır (Çay, 1994: 317). *Mir*, *mirliklerin* liderliği, *beg* ise, *bendlerin* liderliği için genellikle tercih edilirken; *mirliklerin* liderliği için de *beg* denildiği görülmektedir.

4.3. Liderin Otoritesi ve İşlevleri

Aşiret reisinin tam bir ataerkil despot olduğunu öne sürenler de bulunmaktadır. Buna göre, reis, sınırsız bir otoriteye sahiptir. Dilediği zaman mensuplarının malına el koyabilir, dövebilir ve hatta öldürebilir. Ayrıca, reisin yapabileceği yolsuzluklara karşı, şikâyet mercii olarak hükümetten medet umulamayacağı, çünkü devlet tarafından izlenen politikanın, reisleri, hazineye bir meblağ ödemeleri şartıyla, dilediklerini yapmakta serbest bırakmak olduğu ileri sürülmektedir¹³ (Nikitin, 2002: 211-212). Bu, bir anlamda monarkın yetkilerine eşdeğer bir pozisyonudur. Ancak bu saptamanın belki bazı reislerde görülmesi muhtemeldir, nitekim özellikle merkezî otoritenin zayıfladığı hallerde aşiretlerin, bağımsız davranmaya başladıkları bilinmektedir (Saydam, 2009: 23). Fakat bunun bütün reislere teşmil edilmesi indirgemecilik olacaktır; çünkü monarşik iktidarda bile

¹² Bu kullanım, *boy* ile *aşiret* kavramlarının bazen aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir. Zira boyların başında bulunanlar da *beğ* unvanını kullanmaktadırlar (Sümer, 1999: 221).

¹³ Devlet desteğinin, reisi, aşiret içindeki dengelerde avantajlı kıldığı (Saydam, 2009: 23) doğru olmakla birlikte, bu destek, reisin her zaman için başına buyruk davranmasına izin vermemektedir.

görülen, iktidarın belli araçlarla sınırlandırılması mekanizmasının, reisin iktidarına karşı da geliştiği söylenebilir. Kaldı ki reisin otoritesi kesin ve nihai olmakla birlikte, onun üzerinde aşiret yaşlılarının belli bir kontrolü vardır; bu yaşlıların oyları, her zaman ihmal edilemeyen maddi bir ağırlık taşır. *Aksakallılardan* oluşan bu grup, hemen her akşam reisin çadırında toplanarak, hem genel çıkarları ilgilendiren sorunları, hem de aşiretin gündelik hayatında ortaya çıkabilen bütün işleri görüşürler. Mesela kavga, ihtilaf, miras, kız kaçırma gibi iç çatışmaları ve anlaşmazlıkları resmî mahkemeye intikal ettirmeden bu ihtiyarlar heyetinin müzakere edip hükme bağladığı görülmektedir (Saydam, 2009: 23). Bu nedenle de reis, iktidarının otoritesini kurmak ile kanaat sahiplerinin ağırlığını hesaba katmak arasında bir denge sağlamak zorundadır. Zira yukarıda belirtildiği gibi, hiçbir lider bu grubun, reisliğin el değiştirmesindeki etkisini göz ardı edemez.

Lider, otoritesini oluşturmak için yalnızca iktidar aygıtlarını kullanmaz, aşiretler ve aşiretliler arasında muteber değerlere de yaslanma zorunluluğu taşır. Bu, aynı zamanda reisin görevi olarak da addedilir. Nitekim aşiret liderliği, aşiretin yönetiminden, üyelerinin güvenliğinden ve huzurundan sorumlu olma anlamına da gelmektedir. Üyeleri bir arada tutma, onlar arasında dayanışmayı sağlama, kavgalı aşiret üyeleri arasında arabuluculuk ve uzlaştırıcılık misyonu görme, resmi işlerde aşireti temsil etme gibi görevler de liderin yan görevleri olarak kabul edilmektedir (Türkdoğan, 2006: 72; Ateş Durç, 2009: 58).

Aşiret reisleri siyasî lider olmanın yanında ekonomik birtakım çıkarlara da sahiptir. Kendisine bağlı konar-göçerlerden hayvansal ürünlerden ve yerleşik aşiret mensuplarından belli oranda hisselerini almanın yanı sıra, talan, hırsızlık vb. olaylar sonucu elde edilen ganimetleri paylaştıran reis, bu gelirden de pay almaktadır (Çay, 1994: 318; Gökalp, 2009: 41). Kuşkusuz devletin otoritesinin aşiret üzerinde hissedilme derecesine paralel olarak liderin de halk üzerindeki iktidarı kullanma biçimleri değişiklik göstermektedir. Mesela, devletin etkisinin zayıfladığı durumlarda, liderin ‘eşkıya’ tiplemesine daha yakın bir portre çizdiği ve karşılıklı çıkar ilişkileri yoluyla etrafında sadık ‘paralı adamlar’ (Yalçın-Heckmann, 2002: 165) toplayabildiği görülmektedir. Aslında bu, geleneksel aşiret sisteminde yaygın bir uygulama olarak görülür. Araştırmamızın yapıldığı yörede “Ğulamê tıvingê” adıyla bilinen kişiler, bir anlamda aşiret reisinin tetikçiliğini üstlenirler. Hem soygun

ve talanlarda önemli rol oynarlar hem de reisin hasımlarını cezalandırma/ortadan kaldırma işinde kullanılırlar. Mülakatlarımızda, bunun bugün “fedailik” anlamına geldiği ve kısmen devam ettiği anlatılmıştır.

5. Aşiret Sisteminde İlişki Ağları

5.1. Aşiretler Arası Birleşme ve Kopuşlar

Tarihin kahir ekseriyetinde aşiretlerarası bir birliğe rastlanamamış ve bu kopukluk çoğu kez imparatorluklar arasında güç dengelerinin değişimine de yol açmıştır (Bruinessen, 2003: 203). Ama görece bir “birleşme” hali, yukarıda da ifade edildiği gibi, *mirlik* dönemlerinde gerçekleşmiştir. *Mirlik*ler, kan bağından ziyâde, dile getirdiğimiz aşiretlerin “korunma” ve “genişleme” eksenli çıkar birlikteliğinin bir sonucu olarak doğmuştur. “Genişleme” güdüsü, daha çok modern öncesi zamanlarda baskın olduğu düşünülen “fetihçi” bir politika izlenmesine zemin hazırlamıştır. İbn-i Haldun’un nazariyesinden hareketle, o dönemde “asabiye”si güçlü olan aşiret/lider, çevresinde “zayıf” gördüklerini hâkimiyeti altına alma girişimlerine başlar (Saydam, 2009: 24). Bu süreç, tam anlamıyla bir “birleşme ve kopuşlar”ın yol ayrımını doğurur. Aşiretler/liderler, yükselişte olan ile, “gücü” miras almış ya da zirvede olan arasında bir tercihe zorlanırlar. Çoğunlukla yükselişte olanın etrafında birleşmeler görülse de tercihini zirvede olandan yana kullananlar da olur. Bu, genellikle karizmatik liderler etrafında birleşerek, ya da liderin, diğerlerini hâkimiyeti altına almasıyla aşiret birleşmelerinin/konfederasyonlarının (Türkdoğan, 2006: 41), yani *mirlik*lerin doğuşuna imkân tanır.

Aşiretlerin, daha büyük bir aşiret konfederasyonuna katılması ya da ondan ayrılması, bir birliğin aşirete ya da daha doğrusu liderlerine getireceği politik ve ekonomik kazanımlarına da bağlıdır (Çay, 1994: 318). Zira birbirleriyle daha iyi anlaşabilen aşiretler, kimi zaman siyasal, sosyal ve ekonomik çatışmalarında, aynı çıkarları gerçekleştirmek amacıyla, bir araya gelmekte ve kuvvetli bir kişiyi de reis tayin etmektedirler (Beşikçi, 1992a: 25). Başka bir ifadeyle, çıkar çatışmasının yol açmış olduğu dayanışma, aşiretleri bir araya getiren önemli bir olgudur. Ancak çoğu kez *mirlik*lere katılım, gönüllü olmanın ötesinde, *mir*lerin, aşiretlere ve/ya diğer *mirlik*lere yönelik fetihleri ya da onların bir *mir*in güçlü kanatları altına sığınmasıyla olmuştur.

5.2. Aşiret İçi İlişkiler

Aşiretin mensupları, kendisine belli ölçüde kan bağıyla bağlıdır. Bu yönüyle aşiretin bir akrabalar topluluğu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak akrabalık ilişkilerinin belli bir hiyerarşiyi beraberinde getirdiği de görülmektedir. Aşiret liderinden kabile liderlerine, onlardan *malmezin*lere doğru, bir hiyerarşi oluşur. Bu hiyerarşide diğer aile ve fertler, aşiretin iş ve sayısal çokluk açısından işlevlere sahip olsalar bile, zor durumlarda vazgeçilmez de değildir.

Bu hiyerarşi ve buna dayalı ilişkiler, daha katı ve kapalı bir cemaat yapısını da beraberinde getirir. Ancak doğal temsilci konumundaki aile ve kabile liderleri ile *aksakallılar/rispiller* üzerinden hem bir itaat-otorite ilişkisi hem de iktidarla interaktif bir ilişki sürdürülmektedir. Böylece iktidara görece bir katılımın söz konusu olduğundan söz edebiliriz. Fakat bu katılım, aşirete kan bağıyla değil de siyasi zorunluluklar dolayısıyla bağlı olan aşiret-dışı unsurlar için her zaman mümkün değildir. Özellikle zalim liderlerin iktidalarında, reis, hiçbir ilkeye riayet etmeyebilmekte ve akraba olup olmaması önemli olmaksızın, tebaaya karşı çok zalimce muamelede bulunabilmektedir (Nikitin, 2002: 211). Fakat bu, genellenebilir bir uygulama olmaktan ziyade, bazı liderlerin kişisel özelliklerinin bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Zira rutin olan, söz ettiğimiz mekanizmanın reisin iktidarını etkileyebilme potansiyelidir. Çünkü reis, iktidarını sürdürebilmenin yolunun kendisine sadakatle bağlı kalacak bir tebaadan geçtiğinin bilincindedir. Bu nedenle de kanaat önderlerinin ağırlığını hesaba katmak zorundadır.

Aşiret yapısı içerisinde fertler sosyal, kültürel ve normatif açılardan sosyalleşme süreci üzerinden sosyal olarak inşa edilmektedir. Doğan her çocuk, ilkin kendi ailesindeki büyüklere, ardından *malmezine*, kabile ve aşiret liderine itaat etmeyi öğrenir. Bu tür bir yetiştirme tarzı içerisinde itaatsizlik pek de akla gelmeyen bir şey haline gelir ve genel olarak hiyerarşik itaat kültürü oluşur. Fakat aynı zamanda dönemin toplumsal yapılarını, örgütlenme biçimlerini, yetiştirme tarzlarını da göz önünde bulundurmak gerekir. Diğer topluluklarda da farklı bir durumun olduğu söylenemez. Aşiret sistemini diğerlerinden farklı kılan en önemli nitelik, muhtemelen kan bağına dayalı bir örgütlenmenin aynı zamanda politik bir model de sunmasıdır. Başka politik modellerden farklı olarak, topluluğu bir arada tutan unsurlara ek olarak

kan bağıının varlığı, aşiretteki yönetici-tebaa ilişkisini daha sıkı ve sürdürülebilir kılmıştır.

Aşiret üyelerinin alışageldikleri hayat düzeninin yanı sıra, yine bu hayat düzeninin bir sonucu olan “çıkar ilişkileri” açısından da aşiret-tebaa ilişkisi değerlendirilebilir. Aşiret liderlerinin, iktidarlarını sağlamak, genişletmek ve sürdürmek için tebaaya duyduğu ihtiyaç kadar, aşiretlilerin de aşiret hayatlarını sürdürebilmek, aşiret kimliklerini olduğu kadar, diğerlerine karşı hayatlarını ve hayat tarzlarını korumak için de sığınacakları güçlü kalelere ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla aşiret sisteminin daha rafine yaşandığı dönemlerde, bu sistemin temel unsurlarını oluşturan aşiret-tebaa ilişkileri, geleneksel akrabalık ve sadakat ilişkileriyle beraber, aynı zamanda en az onun kadar “çıkar” merkezli bir ilişki biçimine de dayanmaktadır.

5.3. Aşiret Yapısında Kadın - Erkek İlişkisi

Aşiret sisteminde kadın-erkek ilişkilerine dair ilk kanı, kadınların ikinci sınıf insan muamelesi gördüğü ve erkekler tarafından ezildiği şeklindedir. Dışarıdan yapılacak herhangi bir gözlemin bunu doğrulamamasına da imkân yoktur; çünkü toplumsal alanda gösterilen performanslara bakıldığında hep “erkek” eksenli olduğu görülmektedir. Reislerin hemen her zaman erkek olması, erkek çocuğuna atfedilen değer, babasoylu akrabalık ilişkileri, kadınlara mirastan pay verilmemesi, erkeklerin kadınlarla beraber oturmaması, alışverişlerin erkekler tarafından yapılması ve sair faktörler, bu algıyı doğrulayan veya pekiştiren bir işlev görürler. Mesela erkeğin otoritesinin pekiştirilme süreci şu şekilde betimlenmektedir: “Erkek hane reisi, yalnız başına yemek yiyerek, kadınlarla ve çocuklarla bir arada oturmuyarak, haber vermeden küçük odaya girmeyerek kendi evinde misafir gibi “davranır”, böylece de hanede mutlak bir otorite konumu tesis etmiş olur” (Yalçın-Heckmann, 2002: 227-228). Hatta mümkün olduğunca “ev”de daha az vakit geçirerek, “daha erkek” olduğu imajını güçlendirmeye çalışır. Gerçekten de genel olarak “ev”¹⁴ ve özelde de evin bazı bölgeleri, “kadın” ile, ya da başka bir ifadeyle “dişilik”le özdeşleştirilir. Erkek,

¹⁴ Ev, bugünkü toplumsal algımızda bile hala “dişil”dir.. “Evde kuluçkaya yatmak, ev işleri yapmak, kadın gibi evde laklak yapmak” gibi ifadeler bu imaja yaslanmaktadır. Kısaca, “ev” ile ilişkili hemen her şey, “erkeklik” imajını zedeleyen bir niteliğe sahip görülür.

arada bir kaçamaklarda bulunsa bile, bu mekânlarda diğer erkeklere yakalanmamak için teyakkuzdadır.

Ancak bu çözümleme, bunun her zaman ve yerde böyle olduğu anlamına gelmez. Nitekim bu algıya muhalif saptamalarda da bulunulmuştur. Aşiret köylerinde yapılan gözlemlerde, erkeklerin bir araya geldikleri toplantılarda genellikle kadınların da bulunduğu, erkeklerin yapıp ettikleri hakkında onların da bilgi sahibi olduğu, bu nedenle de köylü kadınların yerel olaylar, anlaşmazlıklar ve siyaset ile ilgili konularda bilgi sahibi oldukları tespit edilmiştir. Hatta bir kız öğrencinin ilköğretime devamını sağlamak amacıyla aileye yapılan ikna ziyaretinde, öğrencinin babası hemen ikna olmuş, ancak uzun uğraşlar sonucunda hem de babasının da yardımıyla anne zorla ikna edilebilmiştir. Annenin, kendisine yardımcı olması amacıyla kızını alıkoyduğu düşünülebilir, ancak direncini, “kızların okumasının doğru olmadığı” yönünde sergilediği belirtilmelidir.

Dolayısıyla geleneksel aşiret ailesinde görünüşte erkek hâkimiyeti olmasına karşın, zannedildiği kadar kadın da bir hiç mesabesinde değildir. “Kadın adeta arka planda evin reisi durumundadır. Kadının onayı olmadan ailede bir şeyin olması çok zordur. Her ne olursa olsun, gene de erkek baskın olarak ön plana çıkmaktadır. Geleneksel Türk aile yapısında da ataerkil aile anlayışı hâkimdir. Erkek ailede öncelikli bir yere sahiptir ama bu kadının da tamamen silindiği, görmezden gelindiği anlamına gelmemektedir” (Öztürk, 2004: 175). Benzer şekilde Beşikçi de göçebe Alıkan aşiretini konu edindiği çalışmasında, aşiret kadınına dair algıyı tersyüz edecek bir iddiada bulunur (1992b: 32): “Göçebe aşiretlerde kadın çok çalışır, aile içi ekonomik ve sosyal işbölümünde kadına düşen görevler çok ağırdır... Fakat kadının bu kadar çok çalışması, hiçbir zaman toplum içinde erkek tarafından ezildiği anlamına gelmemelidir. Kadın, gerek toplumsal ilişkilerde, gerek aile içi ilişkilerde erkek kadar söz sahibidir”. Fakat Beşikçi, bunun kentleşmeyle birlikte tamamen değiştiğini ileri sürmektedir. Ona göre, “geleneksel durumda çeşitli meseleler karşısında erkekle münakaşa edebilen kadın, artık tamamen ona tabi bir hale gelmeye başlamıştır. Geleneksel durumda her an tabiatın zorlukları ile karşı karşıya olan ve onu tek başına yenmeye çalışan kadın artık dört duvar arasına sıkışıp kalmıştır ve yine eski durumda çadırına gelen çerçiler ile ve daha büyük tüccarlar ile saatlerce

pazarlık ve alış-veriş yapan kadın, şehre yerleştiği andan itibaren evinin odaları içine sıkışmakta, bakkala gidip bir kilo şeker bile alamamaktadır” (Beşikçi, 1992b: 33).

Her ne kadar Beşikçi, romantik bir yorum sergilese de, bunun daha çok hayat tarzlarının sonucu olduğu bir gerçektir. Bu, aşiretli kadın-erkek ilişkilerindeki bir değişimin ötesinde, modernleşmenin bir sonucu olarak kentte “ontolojik güvenlik”te¹⁵ meydana gelen değişimle yakından ilgili bir durumdur ve sadece aşiretliler için değil, kentlileşme sürecinin genel bir sonucu olarak kentlileşen hemen herkes için geçerlidir. Zira hem göçebelik halinde hem de kırsal yerleşimde, insanlar, yüzyılların tecrübesinin verdiği “güven” ile hem insan ve hem de doğayla ilişkilerinde beklenmedik durumlarla, yani “risk” ile karşılaşmazlar. Her ne kadar baskınlar, talanlar ve ani/hızlı mekân değişiklikleri dolayısıyla karşılaştıkları riskler olsa da, bunlar da yine hayat tarzlarının içerisinde anlamlandırılabilen gelişmeler olarak düşünülebilirler. Dolayısıyla sosyal ve fiziksel çevreye aşinalık, onlarla olan ilişkilerde de olabildiğince “rahatlık” getirmektedir. Böylece kadınlar da en az erkekler kadar, “dışarı”ya ait işlerde çalışabilmekte, “ev”in erkeklere has sayılan “misafir odaları”nda misafirlerle beraber oturabilmekte ve hatta evde bir erkek olmaksızın erkek misafir kabul edebilmektedir.

Kentte yaşamaya başlandığında ise, “tanıdık” ve “yabancı” tanımlamalarında önemli değişiklikler olmaktadır. Hem sosyal hem de fiziksel çevre hemen tümüyle “yabancı”laşmıştır; kentin sokakları, çarşısı, alışveriş merkezleri, trafiği, resmi kurumları ve “yabancı” insanlarla dolu çevre, özellikle yeni geleni zorlayan, onu daha dar sınırlarında “güven”likli evine yönelten bir görünüm arz eder. Ancak yaşanan mekânın, fiziksel ve sosyal unsurlarındaki homojenlik, Beşikçi’nin yukarıda sözünü ettiği, “evinin odaları içine sıkışma”yı söz konusu olmaktan çıkarır. Bugün aşiretlilerin yoğunluklu olarak oluşturduğu kentsel mekânlarda, kadınlar, tam da Beşikçi’nin göçebe kadınlar için söylediği rolün hakkını verecek bir performansa sahiptir: Sokakta oturur, bakkala, alışveriş merkezlerine gider, öğrenci veli toplantılarına katılır ve hatta politik mitinglerde boy gösterir.

Dolayısıyla kadın-erkek ilişkisi, kadının sosyal alanda görünürlüğünün ötesinde, aşiret sisteminin getirdiği “atfedilen statü”¹⁶ merkezli örgütlenme biçimine

¹⁵ “Güven” ile ilgili tartışma, Giddens’in “Modernliğin Sonuçları” (1998: 35-41) adlı eserinden mülhemdir.

¹⁶ Bkz. Korkmaz, 2006. Özellikle 41-50 arasındaki sayfalar.

göre şekillenmiştir. Bu sistemde üst sırada lider ve lider ailesinin fertleri, *aksakallılar/rispiler*, diğer erkekler ve sonra da kadınlar gelir. Kadınlar arasındaki hiyerarşi de erkeklerinkiyle paralellik arz eder. Bu hiyerarşiyi doğuran sistem, güçlü bir liderliğe, cesur ve yiğit askerlere ve işgücü niteliği olarak da yine erkeklerle dayanmaktadır. Bu ise, erkek merkezli/ataerkil bir yapı doğurmaktadır. Ancak bu, “kadınların hiçbir zaman karar mekanizmasında yer almadığı”na dair tezin doğruluğunu göstermez; aksine, görünürde erkek bütün kararları veriyor gibi görünmekle birlikte, aslında birçok konuda kadının görüşü/onayı alınmaksızın nihai karar alınamadığı söylenebilir.

6. Aşiret Yapısında Mülkiyet İlişkileri

Aşiret sisteminde mülkiyet ilişkilerinden söz edildiğinde, genel olarak kastedilen aşiretin klasik dönemlerindeki ilişkilerdir. Kuşkusuz bunun tüm zamanlara teşmil edilmesi yanılığa yol açacaktır. Çünkü aşiretler, genel olarak hem büyük dinlerin hem de güçlü imparatorlukların hâkimiyeti altında varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu nedenle mülkiyet ilişkilerinden söz ettiğimizde, bu imparatorlukların mülkiyet rejimleri, hâkim dinlerin öngördüğü ilkeler ve kültürler arası etkileşimler devreye girmektedir.

Aşiret sistemindeki mülkiyet ilişkileri söz konusu olduğunda, Bruinessen, Nikitin, Beşikçi gibi birçok yerli veya yabancı yazar, aşiret sistemiyle feodal sistem arasında paralellikler kurmaya çalışmışlardır. Bu yargının arkasında, özellikle Osmanlının son dönemlerinden itibaren aşiretlerin toprağa yerleşmesi sürecinde, toprağın, “ağa”nın kontrolüne geçişi ve aşiret tebaasının serfleştiği düşüncesinin yattığı söylenebilir. Bu düşünceye göre, aşiret reisi ile aşiretliler arasındaki ilişki biçimi, feodal toplumun “senyör-serf” ilişkisine benzemektedir. Gerçi bu, sadece aşiret-feodalite arasında kurulan ilişkiyle sınırlı değildir; Osmanlının üretim biçimiyle feodal üretim sistemi arasında da paralellikler kurulmaktadır. Kılıçbay (1985: 5), “Batının feodaliteyi tasfiye ederek kapitalizmi oluşturması ve sanayi devrimiyle de dünya düzeyinde teknolojik üstünlük kurması ve Batının bu noktaya gelinceye kadar geçirdiği aşamaların, her toplum için izlenmesi gerekli aşamalar olduğu inancı”nın bu paralelliğin kurulmasında temel etken olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle, aşiret-feodalite karşılaştırmasından evvel, feodal sistemin

dayandığı ilişki ağlarını ve üretim biçimini kısaca özetlemek ve Osmanlı üretim biçimi ve “sipahi-reaya” arasındaki ilişki biçimini kısaca gözden geçirmek daha anlamlı olabilir.

Toprak ekonomisine, yani tarıma dayanan feodal sistemde, toprağın mülkiyeti feodal beye ait olduğu gibi, bu toprağın üzerinde çalışan köylüler de feodal beye bağımlıdır. Bu sistemde, genellikle nakit ücret ödeme imkânsızlığının bir sonucu olarak, hizmetin karşılığında ücretin toprak olarak verilmesi söz konusudur. Feodal toplumda akrabalık ilişkilerinden doğan bazı yükümlülükler olmakla birlikte, toplum, soy ilişkilerine dayanmamakta ve bu toplumdaki karakteristik insan ilişkisi, bir astın en yakınındaki şefe bağlanması olmaktadır. Kısaca feodal sistem, “fief biçiminde toprak ücretinin hizmet karşılığı olan temlik; uzmanlaşmış bir savaşçı sınıfının egemenliği; insanı insana bağlayan, itaat ve koruma ilişkileri, ki bu ilişkilerin savaşçılar safında saf vassalite biçiminde ortaya çıkması; düzensizliğin kaynağı olarak iktidarların parçalanması” ve daha birçok iktisadî, siyasî, toplumsal ve hukukî özelliğe sahiptir (Bloch, 1983: 545-550). Bloch, Avrupa feodalitesinin, daha önceki toplum tarzlarının sert bir şekilde çözülmelerinin ürünü olarak ortaya çıktığını ve devletin derin bir şekilde güçsüzleştiği ve özellikle de bireyleri koruma konusunda tamamen yetersiz kaldığı bir dönemle çakıştığını ifade etmektedir.

Osmanlı sistemine göre toprak ise, tamamen, devletin hüküm ve tasarrufu altındadır. Topraktan yararlanma hakkı da, tımar sistemi içinde Müslüman tebaaya verilmiştir (Cin, 1985: 286). Ancak padişahın, bu sistemin dışında çeşitli kişilere verdiği ve özel hukuk çerçevesinde işletilen yurtluk ve ocaklık gibi topraklar da vardır. Mesela Yavuz Sultan Selim zamanında Doğu Anadolu, Osmanlı hâkimiyetine geçtiğinde burada bulunan ve Osmanlılara itaat eden bir kısım aşiret reisleri *yurtluk-ocaklık tarikiyle* idarelerindeki bölgelerde veya aşiretlerinin başlarında bırakılmışlardır (Acun, 2002: 904). Çaldıran Savaşından sonra bağımsızlıklarını ilan eden Doğu Anadolu’daki Beyler, İdris-i Bitlisî marifetiyle sultanın tabiiyetine girince, padişah da onlara memleketleri üzerindeki miras hakkının tanındığını gösteren fermanlar göndermiştir. Devletin bu uzun süreli politikası, merkezin güçlü olduğu zamanlarda herhangi bir sakınca doğurmamıştır. Aksine bu durum, devlet ile tebaa arasında bir irtibat noktası teşkil etmiş ve aşırı duyarlıklara karşı sigorta vazifesi görmüştür. Dolayısıyla kentlerde loncalar, ulema ve eşraf tarafından

üstlenilen iktidar ortaklığından; kırsal kesimlerde köylüler, göçebe ve yarı-göçebe aşiretler de faydalanmıştır (Saydam, 2009: 26-27).

Kılıçbay (1985: 6), Osmanlı üretim tarzının eğiliminin feodaliteye doğru olmakla birlikte, feodal üretim tarzını doğuran mekanizmaları da tam olarak üretmediğini öne sürmektedir. Zira feodal sistemden farklı olarak tımar, “sınırları belirli bir toprak parçasından çok, sınırları belirli vergi gelirleriyle ilişkilidir. Bu nedenle de, tımar ile fief arasında bu noktada herhangi bir benzerlik bulmak mümkün değildir. Çünkü fief tamamen belirli bir toprak parçası üzerinde kurulmuş bir mülkiyet hakkıdır” (Kılıçbay, 1985: 383). Ayrıca fief, Batıda, ekonomik ve siyasal olarak merkezin kaybolmasını sağlarken, devletin güçlü olduğu Doğuda, bürokrasinin elemanlarına fief değil, sadece vergi toplama hakkı devredilmiştir (Kılıçbay, 1985: 210). Kılıçbay (1985: 429-430), toprakların çıplak mülkiyetinin devlete ait olması ve nisbi emek bolluğu nedeniyle doğrudan üreticinin görece bağımsızlığının, Osmanlı üretim tarzında feodaliteyi mümkün kılan koşulların oluşmasını engellediğini öne sürmektedir. Ona göre, Osmanlı sisteminde oluşan artığa, ancak vergi yoluyla el konulabilmiş, fakat verginin bağlantısının toprak ve ürün olması nedeniyle, bu artığın tümünü ele geçirebilmek her zaman için mümkün olamamıştır. Buna karşılık, feodalite, en yalın tanımıyla artığın tümüne emek-rant yoluyla el konulan bir üretim tarzı olmuştur. Dolayısıyla, Osmanlı sistemi, doğrudan üreticinin toprağa bağlanmış olması ve artığa üretim süreci dışında el konulması gibi olgulardan ötürü, feodalleşme öğeleri içermekle birlikte, toprak-emek oranının, feodalite öncesi Batı Avrupa’sına göre ters yönde olması nedeniyle, feodaliteye geçmemiştir.

Onbeş ve onaltıncı yüzyıllara ait “Tahrir” defterleri ile bazı sipahi beratlarında, sipahilere ait, “hassa bağ”, “hassa çayır” gibi bazı gelirlerin varlığına rastlanması, Barkan’a göre, eski tarım ve teşkilat özelliklerinin izlerinin sürdüğüne işaret eder. Ancak onaltıncı yüzyıldan önce başlayan ekonomik gelişmeler ve daha fazla nüfusun toprağa yerleştirilmesi zarureti, güçlü bir merkeziyetçi yapıyı mümkün kılan tarihi ve siyasî şartlarla birleşince, bu bağ ve çiftlikler çok küçülmüş ve beylerin maiyetindekiler ya da köylüler tarafından angarya olarak işletilmesini gereksiz ve elverişsiz hale getirmiştir. Bununla birlikte, gerek Avrupa yakasının bazı bölgelerinde ve gerekse de Doğu ve Güneydoğu Anadolu’nun sancaklarında, imparatorluk

nizamına aykırı bazı feodal örf ve adetlerin yaşama fırsatı bulduğu da öne sürülmektedir (Barkan, 1980: 879-880). Bunun ise, devletin iktisadî ve siyasî yönden çöküşünün sonunda, toprak düzenindeki çözümler ve bozulmalarla birlikte, ülkenin çeşitli yerlerinde köylü ile sipahi, toprak ve nüfuz sahibi diğer kimseler arasında feodalitedeki senyör-serf ilişkilerini andıran ve daha çok devlet otoritesinin kaybolması sonucu ortaya çıkan fiili güçlerin, çaresiz köylüye dayattığı zoraki bir durum olduğu düşünülmektedir (Cin, 1985: 68; İnalçık, 2006: 24). Ancak Osmanlı Devletinin, yerli beylere aynı yerden büyük çapta arazi tasarruf etme yetkisi vermemesi, tımar sahiplerinin büyük idare amirleri olarak sık sık değiştirilmesi ve bilhassa ölümünden sonra mevki ve vazifeleri gibi dirliklerinin de oğullarına geçmemesi göz önünde tutulacak olursa, merkezi devlet otoritesinin, kendisi için rakip ve tehlikeli bir asil sınıfın oluşmasına izin vermediği ve bunun, feodal bir düzenin yerleşmesini büyük ölçüde engellediği söylenebilir¹⁷ (Barkan, 1980: 884; Kılıç: 2001: 12). Ayrıca Barkan’a (1980: 888-890) göre, zaten sipahiler de tamamıyla kul ve devşirmelikten yetiştirilme, kapıkullarından ve merkezi idarenin tepeden inme atamalarıyla oluştuklarından, iktidarlarını kalıcı hale getirme gibi bir imkândan mahrumdurlar. Bu derece kolay yer değiştirme ve atanmanın ise, bugünkü memuriyet algısına oldukça yakın bir durum arz ettiğini göstermektedir. Bu nedenle Osmanlı tımar sisteminin aslında, uzun bir süreçte, sosyal ve zirai ilişkiler bakımından “feodal” denilebilecek bir düzenin tasfiyesi olarak anlaşılabilir. Bu rejimde her ne kadar eski feodal ilişkilerin özelliklerini gösteren bazı uygulamalara rastlansa da, bunun, eski nizamın kalıntıları olarak düşünülmesi gerekmektedir. Bloch’un (1983: 550) da ifade ettiği gibi, bazı ekonomik işletme tarzlarının çok farklı toplumlarda benzer biçimlerde görülmesi gibi, Avrupa dışında da feodaliteye benzer yapıların görülmesi mümkündür. Ancak bu durum, yine de bu benzer yapıların feodalite olarak adlandırılmasını zorunlu kılmaz.

Kuşkusuz aşiret sisteminin feodal yapıyla ilişkisinin ne olduğu da, en az Osmanlı tımar sistemiyle feodalite arasında kurulan ilişki kadar, üzerinde çokça tartışmaların yapıldığı bir konu olmuştur. Peki, aşiret sisteminin feodal bir sistem

¹⁷ Osmanlı Devleti’nin bu tutumu sadece sipahilerle ilgili değildir, aynı zamanda uyguladığı iskân politikasıyla da, büyük aşiretlerin gücünü kırmayı ve iskân edildikleri bölgelerde yerleşik halka karşı bir çoğunluk meydana getirmelerini önlemeyi amaçlamış ve aşiret topluluklarını parçalar halinde, her birini farklı yerlere yerleştirmiştir (Söylemez, 2007: 172-3).

olup olmadığını nasıl anlayabiliriz? Beşikçi'ye (1992c: 381) göre, belirli bir coğrafi bölgede konaklayan aşiret, o bölgenin mutlak hâkimi olarak görülür ve başka aşiretten olanlar o bölgeye giremez. Bunun ise, bölgenin aşiretler tarafından paylaşılmasına ve reislerinin feodal beylere dönüşmesine yol açtığını belirtir. Beşikçi, bu biçimiyle aşiret örgütünün feodal üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı bir üstyapı kurumu, yani “siyasî bir kuruluş” olduğunu iddia etmektedir. Fakat aynı çalışmasının ilerleyen bölümlerinde, aşiret biçimindeki toplumsal ve siyasal örgütlenmenin, feodal yapının başka bir biçimi olduğunu öne sürerken, bu sefer, “mülkiyet” ve “üretim ilişkileri”ne vurguda bulunmakta ve üretim ilişkilerinin feodal bir nitelik taşımasını, ödenmeyen emek üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Fakat aşiretin hayvancılığa dayanıyor olmasının, emeğin bağımlılığını, toprağa dayanan feodalitedekine oranla azalttığını ifade etmekte, ancak buna karşın, aşiret reisinin, koyun ve yün gibi ürün satışlarından belirli bir aidat aldığını söyleyerek, aslında aşiret üyelerinin sömürüldüğünü ileri sürmektedir (1992c: 487). Sözü edilen belli orandaki aidat, aşiretliler tarafından “artık”a el koymak olarak değil, aşiret reisinin, kendisine bağlı aşiretlilerin korunması, yayla ve otlak bulunması ve aşiretlilerin diğer sorunlarıyla ilgilenmesi, yani “hizmet”in karşılığı olarak görülmektedir. Zira bu miktar, maaş yerine geçmek üzere “reislik hakkı” denilen ve aşiretten toplanan vergilerin bir bölümünden karşılanan gelirden ibarettir (Saydam, 2009: 23).

Bilindiği üzere, feodalite, köleci sistemden kapitalist sisteme geçişin ifadelendirilmesi için kullanılan bir terimdir ve bu düzen yaşam süresini doldurduktan sonra yerini sınıflaşmaya ve devletleşmeye bırakır. Ayrıca, feodalite, özel mülkiyet anlayışının güçlenmesinin tetiklediği bir geçiştir. Fakat aşiret tipi örgütlenme, çoğu toplumda kalıcı bir form şeklinde durmakta ve yüzyıllardır bu formunu korumaktadır. Bu nedenle olsa gerek, “aşiret sistemi yapı olarak feodal gelenekçi yapıdan bir adım daha geride” (Özer, 2003: 85) görülmektedir. Oysa “toplumsal sistemler arasında benzerliklerin olduğu, fakat karmaşık nitelikte olan bir toplumsal örgütlenme tarzının yalnızca bir yönüne bakarak onu herhangi bir sisteme eşitleyen yaklaşımlara kuşkuyla yaklaşmak gerektiği” söylenebilir. Çünkü genellikle bu tarz yaklaşımlarla ideolojik güdüler arasında sıkı bir ilişki vardır, bu da üzerine araştırma yapılan konuyla ilgili doğru, nesnel ve geçerli sonuçlara varmanın

önündeki en büyük engeldir” (Tekin, 2005: 45). Fakat aksine, alanla ilgili yorumlar daha çok ideolojik yaklaşımlar doğrultusunda gerçekleştirilmekte ve edinilen veriler, söz konusu yaklaşımları doğrulama aracı olarak değerlendirilmektedir.

7. Aşiret Yapısında Akrabalık İlişkileri

7.1. Evlilik Kurumu ve Akrabalık

Aşiret sisteminin de oluşumuna ve bir sistem olarak sürdürülmesine temel teşkil eden akrabalık ilişkileri, evlilik kurumu üzerinden yürümektedir. Bir aşiret mensubu için aşiret, gerçekte öyle olmasa bile, aynı aşiretten olan diğerleriyle ortak bir babaya dayanan “kurgusal” bir akrabalar topluluğu olarak görünür. Aşiret ideolojisi, cinsiyet ve yaş hiyerarşisi, İslâm dininin kuralları, ittifak ve düşmanlık ilişkileri, evlilik sürecini yakından ilgilendiren diğer faktörlerle şekillenir. Yıldırım’ın (2004: 95) da vurguladığı gibi, aşiret içinde var olan ve aşiretin temel yapısını belirleyen akrabalık terminolojisinin birçok kavramı evlilik yoluyla oluşmuştur. Evlilik yoluyla kurulan akrabalık, *hısımlık* olarak adlandırılmakta ve taraflar birbirlerinden *hısımlarımız* olarak söz etmektedirler. Gelin ve damat için *kaynana (khasi)* ve *kayınbaba (khazur)* önemli kişiliklerdir. Bu terimler genelde, kişiler yabancı biriyle tanıştırıldığında, kişinin o ailedeki konumu ve akrabalık derecesinin belli olması için kullanılmaktadır. Aile içindeki hitaplarda kişilerin gerçek isimleri tercih edilmektedir¹⁸. Ancak kişinin görevlerini ihmal etmesi durumunda, ona konumunu hatırlatma amacıyla ironi ile karışık bir vurguyla da kullanılabilir. Aşiretler arasındaki akrabalık yapılarına bakıldığında, öne çıkan özellikler şunlar olmaktadır; “1. Aşiretler arasındaki akrabalık özellikle ‘ortak ata’ miti etrafında şekillenmiş kurgusal akrabalıklar biçimindedir. 2. Akrabalık bağları, aşiretler arasındaki sınırların tanımlanmasını sağlayarak aşiret kimliğini ön plana çıkarmaktadır. 3. Akrabalık bağları özellikle siyasal ve ekonomik yaşam alanlarında aşiret bireyleri üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip bulunmaktadır... Aşiretler arasında ittifaklar oluşturulmak istendiğinde bir tür akrabalık biçimi olan *hısımlık* aracılığıyla *birleştirici*, bir aşiretle aralarına mesafe konulmak istendiğinde ise kız vermeme/almama biçiminde kullanılarak *ayırıcı/var olan sınırları koruyucu*

¹⁸ Toros eteklerindeki Türkmen aşiretleri arasında da erkek, gelin ve kızına genelde adı ile hitap ederken, karısına “kız” diye hitap etmektedir (Yalman-Yalkın, 1977).

bir işleve sahip olmuştur” (Yıldırım, 2004: 106-107). Bu ilişki biçimi, evlilik ve doğal olarak evlilik stratejileri aracılığıyla gerçekleştirilmektedir.

Evlilik, bir kurum olarak evrenselliğinin yanında, her toplumsal yapıda farklı değer sistemlerine ve ilişki biçimlerine yaslanmakta ve geri dönüşlü olarak bunları beslemektedir. Etnik yapısı fark etmeksizin, aşiret örgütlenmesinde, kadınları kontrol etme biçimleri, babayerli ikamet, amcakızı-amcaoğlu evlilikleri ve berdel gibi, toplumsal örgütlenmeye dair birçok unsurun ortak olduğu görülmektedir (Yalman-Yalkın, 1977). Ancak ayrıntılarında ayrışan unsurların, aşiret sistemiyle, aynı etkileşim sahasında yer almalarıyla ve aynı inanç sistemine, İslâm dinine olan bağlılıklarıyla açıklanması mümkündür. Nitekim İslâm dini, kimlerin kimlerle evlenebileceğini, evlilik yaşını, boşanma ve boşanmadan doğan sonuçları genel çerçevesiyle belirlemiştir (Karaman, 1996: 287-411) ve Müslüman aşiretlerde de bunun etkileri görülebilmektedir. Mesela daha çok Şafii mezhebine bağlı olunan bölgede, bu mezhebin evlilik yaşının alt sınırını düşük belirlemesi ve evlilik akdini kızın velisine vermesi, kızların, fikri sorulmaksızın erken yaşlarda evlendirilebilmesini doğurmuştur. Bugün bir sorun olarak kabul edilen bu husus, çeşitli kampanya ve faaliyete konu olmaktadır.

Ancak söz konusu durumun tek başına belirleyici olduğu söylenemez; zira aynı inanç sisteminin bazı durumlarda çokeşliliğe izin vermesine karşın, bu evliliğe çok nadir durumlarda başvurulduğu da bilinmektedir. “...çokeşli evliliklerdeki erkeklerin çoğu ya zengin ve siyasî olarak güçlü aşiret mensupları oldukları ya da istisnâî bir duruma tabi oldukları için olağandışı sayılıyor(du)” (Yalçın-Heckmann, 2002: 305-306). Yıldırım (2003: 85) ise, ikinci bir kadınla evliliğin, zorunluluktan, yani erkek çocuğun olmaması durumunda seçenek haline geldiğini vurgulayarak, çok eşliliğin, ‘zenginlerin bir ayrıcalığı’ olduğuna ilişkin yargıya itiraz etmektedir. Birden fazla kadınla evlenmenin yok denecek kadar az olduğunu öne süren Yıldırım, özellikle genç çiftler arasında hiç rastlanmadığını, daha önceden yapılmış bu tür evliliklerin ise hanede ihtiyaç duyulan emek gücü eksikliği ve oğlan çocuğu olmaması gibi durumlarda gerçekleştiğini belirtilmektedir. Bunun da soyun erkek üzerinden yükselmesinin bir sonucu olduğuna işaret etmektedir (Yıldırım, 2004: 109).

Evlilik, aşiretin toplumsal ve siyasal örgütlenmesinin temelini oluşturduğu gibi, aynı zamanda çoğu kez de siyasal ittifak şeklinde kendini göstermektedir. “Farklı aşiretlerin güçlü isimlerinin birbirine kız vermesi de yalnızca sıradan bir evlilik olayı olarak değerlendirilemez. Onun sosyolojik tabanı incelendiğinde görülecektir ki siyasal bir ittifak gerçekleşmektedir” (Ateş Durç, 2009: 56). Sadece farklı aşiretlerin ileri gelenleri arasında değil, aşiretliler arasında da kimi zaman bir dargınlığı ya da çatışmayı sonlandırmak, kimi zaman da yakınlaşmalar sağlamak için evlilikler yapılmaktadır. Aşiret sisteminde yaygın evlilik biçimlerine yakından bakmakta yarar vardır.

7.1.1. Amcakızı-Amcaoğlu Evliliği

Aşiret sisteminde en yaygın evlilik biçimi olarak karşımıza çıkan ve bir anlamda aşiret kimliğine en çok hizmet ettiği varsayılan evlilik, amcaoğlu ile amcakızının evliliği kabul edilmektedir. Amcaoğlunun, amcakızının üzerinde evlilik hakkına sahip olduğu aşiretliler arasında yaygın bir kabuldür. Kilis yöresindeki aşiretler arasında da, eğer bir kıza talip olunacaksa, öncelikle kızın amcasına danışılır, onların böyle bir düşüncelerinin olup olmadığı araştırılır. Kızın yakın akrabalarının (amca, dayı, teyze çocuklarının) böyle bir niyetleri olmadığı anlaşıldıktan sonra yabancıların evlilik talebi söz konusu olabilir. Sanki yakın akrabaların bir önceliği ve hakkı varmış gibi bir anlayış mevcuttur (Öztürk, 2004: 179). Bu ise, amcaoğlu, hakkından feragat etmediği müddetçe, başkasının o kızı isteme girişiminde bulunamayacağı anlamına gelmektedir. Bunun nedenleri konusunda oldukça yoğun tartışmalar yürütülmüştür. Bunların başında, amcakızıyla yapılan evliliklerle, mülkiyetin aile içinde kalmasının amaçlandığı şeklindedir. Ancak mülkiyetin aile içinde kalması, öncelikle amaç değil, evliliğin sonucudur. Ayrıca her ne kadar aşirette akrabalık bağları çok güçlü olsa da, nihayetinde her ailenin ekonomik kaynakları birbirinden bağımsızdır. Ekonomik açıdan diğer bir aile ile kurulacak evlilik bağından daha avantajlı değildir. Ancak buna karşın, amcakızıyla yapılan evlilikler her ne kadar böyle bir amaçla gerçekleştirilmemiş olsa da, uygulanan miras gelenekleri ile bu evlilik biçimi birbirini pekiştirir.

Aşiretli kadınlara, şeriata ve miras kanununa rağmen mirastan pay verilmediği ve kadının da mirasta hak iddia etmediği yönündeki tespit ise, aşiret

sisteminde genellik arz eder. Çünkü aksi takdirde kadın, toplum tarafından kınanır. Yörenin sosyo-kültürel değerleri gereği kadınlar alçakgönüllü, itaatkâr ve saygılı olmak zorundadırlar. Ayrıca aşiretli olmayanların da mülkiyetleri olduğu halde bunlar arasındaki amcakızı evliliği aşiretlilere oranla çok daha azdır. Amcakızı evliliklerinin birçok işlevi olmakla birlikte bu işlevlerden en önemlisinin, akrabalık bağlarının önemi ve aşiret ideolojisi dikkate alındığında, akrabalık bağlarının pekişmesiyle politik güç sağlama olduğu söylenebilir (Tekin, 2005: 73). Aslında yukarıda, amcaoğlunun amcakızı üzerinde evlilik hakkına yapılan vurgu tek taraflı değildir. Boourdieu'nun ifadesiyle, bu *hak* aynı zamanda bir *yükümlülük* olarak da değerlendirilebilir (Yalçın-Heckmann, 2002: 324). Çünkü kimi durumlarda, amcakızı bizzat bu beklenti içerisinde ve gerçekleşmediği takdirde, amcakızıyla beraber, diğer aşiretliler de amcaoğlunu, bu yükümlülüğü yerine getirmediği için kınarlar. M. Eröz (1991), bunu Anadolu'nun çeşitli yörelerindeki *Yörükler*'de de gözlemlemekte ve bu kınamanın türkülere konu edilmesini, örneklerle vermektedir. Bu da bazen çok gönüllü olunmadığı halde, amcaoğlunun evlilik kararını belirlemektedir.

7.1.2. Berdel Evliliği

Berdel¹⁹ usulü evlilik de en az amcakızı/oğlu evliliği kadar popüler bir tartışma zeminine sahiptir. “Kız değiştirme” (Yalman-Yalkın, 1977a: 79) ya da “değişik yapma” da denilen berdel, iki ailenin karşılıklı olarak, yaşları birbirine yakın olan, hem kız hem de oğullarını evlendirmeleridir. Yörede en sık rastlanan berdel türü, iki hane arasında, kız kardeşlerin takası şeklinde görülür. Düğünler, çoğu zaman aynı gün ya da ertesi gün yapılır. Bazen gelin ya da damat adaylarından birinin yaşı çok küçükse, birkaç yıl beklendiği de olur. Bu, daha çok düğünlerin zamanlaması ile ilgilidir. Aslında düğünler çoğunlukla eşzamanlı yapılır ve bu durumda herkes kendi düğünün sahibidir. Yani her hane, hem erkek tarafı hem de kız tarafı olarak görevini yerine getirir.

Berdel evliliklerdeki karşılıklılık, sorunlarda da kendini göstermektedir. Berdel evlilikler, hemen her zaman karşılıklı olarak birbirlerini etkiler. Hanelerden birinde ortaya çıkan bir sorun yine eşzamanlı olarak diğer hanede de görülür. Mesela

¹⁹ Berdel usulü evlilik, Kaşgayı Türkleri arasında, “kov-be-kov /sığır sığıra” evlilik şeklinde tanımlanmaktadır (Kalafat, 2007: 31).

Güney Toroslardaki Türkmen aşiretlerinde berdel usulü evliliklerde “kazara kızlardan biri ölürse, dul kalan erkek, eniştesine giderek kız kardeşini geri almağa çalışır; eğer eniştesi masrafını çekip onu bir kızla evlendirirse kızkardeşi eniştesinde kalabilir. Bu adet sadece önce verilen *kalın* (ağırlık) masrafından kurtulmak içindir” (Yalman-Yalkın, 1977a: 79). Ayrıca bu evliliklerden birinin boşanmayla sonuçlanması durumunda, diğerinin de herhangi bir sorun yaşanmamış olsa dahi bitirilmesi, yine gelinlerden birinin gördüğü haksızlıkların, diğerine de yansıtılmasının beklendiği görülmektedir. Bundan dolayı berdel evliliğin çok da tercih edilen bir evlilik türü olmadığı (Yıldırım, 2004: 109) iddia edilmekte, ancak Yalçın-Heckmann’ın (2002: 328) gözlem yaptığı köydeki altmış beş evliliğin on altısının berdel evliliği olduğunu tespiti ve gözlemlerimiz bunun aksini göstermektedir. Dolayısıyla yaşanan karşılıklılık temelli sorunlara karşın, berdel evliliğinden vazgeçilmediği görülmektedir.

Berdel usulü evliliğin, “başlık parasını ortadan kaldırdığından daha çok, fakir aileler arasında rağbet görmekte” olduğu öne sürülmektedir (Özer, 2003: 105). Beşikçi (1992b: 101-102) de berdel türü evliliklerin daha çok ekonomik açıdan zayıf ve çevresi dar aileler tarafından tercih edildiğini; mesela göçebe Alikan aşiretinde başlık parasının çok yüksek olduğunu; bunun çözümünün berdel evliliğinde bulunduğunu; zira kız kaçırımların dahi başlık parasını bertaraf edemediğini belirtmektedir. Oysa Mardin’de Metinan aşireti lideri olarak görülen ve ekonomik açıdan da iyi durumda olan “H.D. amcasının kızıyla evlidir ve evlilik türü berdeldir” (Ateş Durç, 2009: 55). Bunun yanı sıra, başlık parasının uzun süredir alınmadığı, bu paranın artık sembolik bir değeri olduğu bölgelerde de berdel türü evlilikler görülmektedir. Zira “berdel evlilikle kurulan ailelerin ekonomik yapılarına bakıldığında da belirtilen neden geçerliliğini yitirmektedir. İstisnalar dışında, çocuklarını bu şekilde evlendirmiş olan ailelerin çoğu bulundukları köylerde ekonomik olarak güçlü ailelerdir. Bu çelişkiler göz önüne alındığında berdel evliliklerin nedeninin başlık parası olmadığı anlaşılmaktadır. Berdel evliliğin, kızlarını değiştirmek suretiyle iki aile arasındaki ilişkileri düzenleyen bir işleve sahip olduğu söylenebilir; çünkü söz konusu evlilikler aileleri birbirine bağımlı kılmaktadır. Bu bağımlı ilişkide çocuklarının iyi bir evlilik kurmasını isteyen taraf daha uyumlu bir tavır sergilemek zorunda kalmaktadır” (Yıldırım, 2004: 109-110).

Sonuç itibariyle, başlık parasının ve/ya ekonomik imkânsızlığın berdel türü evlilik üzerinde etkisinin olduğu inkâr edilemez; fakat bu etkenler tek başına bu olguyu açıklayamamaktadır. Bunun bir gelenek halini aldığı, birkaç düğünde sarf edilecek zaman, para ve emek faktörlerinin de göz önünde bulundurularak böyle bir “pratik yol”a başvurulduğunu belirtmek gerekmektedir.

7.1.3. Kayın-Yenge Evliliği (Lévirat)

Levirat, yani kayınbirader-yenge evliliği, “evli erkek öldüğünde erkek kardeşin dul kalan yengeyle evlenmesi ve amcanın yeğenlerine babalık yapması” durumuna verilen addır. Anadolu’nun kadim toplumları olan Hitit, Babil ve Asurlularda da olduğu öne sürülen Levirat²⁰ (Çelebi, 2007: 148), erkeğin bekâr olması durumunda olduğu gibi, evli olması halinde de yapılabilir. Aslında her ikisinde de hâkim olan fikir, ölen kimsenin eşi, çocukları ve mallarının akrabalık grubu içerisinde muhafaza edilmesi ve babasız ya da annesiz kalan çocukların yabancı ellerde ezilmesi sorununu ortadan kaldırmak olarak görünmektedir (Gökçe, 1991: 391). Aşiret kadınının, kocasının ölümünden ancak bir yıl sonra ikinci kez evlenebileceği ve bu evliliğin de çoğu zaman kayııyla (lévrat) ya da kocasının akrabalarından biriyle; her halükarda aile içinden biriyle olabildiği öne sürülmektedir (Nikitin, 2002: 208). Oysa bir kadının hukukî olarak yeniden evlenebilmesinin süresi, aşiretlilerin benimsedikleri İslâm dininin bir sonucudur ve iddia edildiği gibi değildir. İslâm dini, kocası ölen kadının yeniden evlenebilmesi için bir “iddet”²¹ dönemi olarak kabul edilen üç aylık bir sürenin geçmesini öngörür (Cin ve Akgündüz, 1996: 124). Ancak toplum arasında, hemen evlenen kadın çok fazla hoş görülmez. Nikitin, bu toplumsal algıyı, hukukî engel olarak anlamış görünüyor. Bununla beraber yazar, dul kadının başkasıyla evlenmesinin, ailenin şerefine sürülecek bir leke olarak görüldüğünü; bunun nedenin ise, zamanında ailenin onun

²⁰ Hitit kanunlarında, bir kadının kocasının ölmesi durumunda, onu evvela kocasının kardeşi, o öldüğü takdirde de kayınbabasının, o da öldüğü takdirde muhtemelen kayınbabasının kardeşinin alabileceği ve bunun suç sayılmadığı belirtilmektedir (Çelebi, 2007: 148-149).

²¹ İddet, “kocası ölen, boşanan veya evliliği feshedilmiş kadının, bu evlilikle ilgisinin tamamen kesilmesi ve başkasıyla evlenecek hale gelebilmesi için beklemesi gereken müddet” olarak tanımlanmaktadır (Karaman, 1996: 382). Gerçi iddetin süresi, kocası ölen kadının hamile olup olmaması, evliliğin fasit olup olmaması, kocanın ölümünün boşanma sürecinin herhangi bir aşamasında olup olmaması gibi durumlara göre değişiklik arz etmektedir. Nikitin’in söz ettiği 1 yıl bekleme hali ise, sadece Malikilerde ve o da kadının hayız görmemesi durumu için zikredilmektedir (Cin ve Akgündüz, 1996: 124; Karaman, 1996: 382-385).

için bir başlık ödemesi olduğunu ve onu almak için masrafa girdiğini, dolayısıyla böyle bir evlilikle malını kaybetmiş olacağını öne sürmektedir (2002: 208). Gelinin başka biriyle, özellikle de “düşman”larından biriyle evlenmesinin kendileri için kabul edilemez olduğu vurgusu yapılmaktadır. Ancak alanda elde edilen bulgularda bunun yanı sıra, gelinden memnun kalınması ve her ikisinin de gönlü olması durumunda, bu evliliğin gerçekleştirildiği; gelinin çocuğu varsa ve çocuğuyla beraber kalmak istiyorsa, ailenin ona ve çocuğuna her halükarda bakmakla mükellef olduğu da dile getirilmiştir.

Erkek kardeşin ya da yakın bir akrabanın dul kalan eşiyle evlenmek, geleneksel bir evlilik biçimi olsa da, günümüzde bu tür evlilikler geri kalmışlık ve cehaletle özdeşleşmeye başlamıştır (Dalkesen, 2008: 442). Ancak yine de bu uygulamaya özellikle gelin için yüksek bir başlık parası verildiğinde, dul kalan kadının küçük çocukları varsa (özellikle de çocuklar erkekse), genişlemiş hanenin yardıma ihtiyacı varsa ya da babasız çocuklar ya da dul kadın ailenin durumunu ağırlaştırması durumunda başvurulmaktadır. Fakat “küçük kardeşe ağabeyinin karısının ‘miras kaldığı” (Yalçın-Heckmann, 2002: 309) şeklindeki iddianın tartışmaya açık olduğu belirtilmelidir. Yörede yaptığımız çalışmalarımızda da görülmüştür ki, bu evlilikte ekonomik nedenlerin etkisi olmakla beraber, aşiret hayatının getirdiği psikolojik ve ideolojik etkenlerin de varlığı göz ardı edilmemelidir.

7.1.4. Başlık Parası

Başlık parası, neredeyse aşiret kavramının yedeğinde akla gelen ilk imgelerden biridir. Bunda medyanın ve özellikle “Kemal Sunal filmleri” ve benzerlerinin önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Ancak görece yaygınlığı düşünüldüğünde, bunun bir gerçeklikten beslendiği de görülmektedir. Başlık parasının, “mehir” uygulamasının süreç içerisinde değişerek oluştuğuna dair bir kanı da mevcuttur. Ancak Hititlerde de erkeğin kıza “kuşata” adı altında başlık vermesi, kızın da koca evine "ivaru" denilen bir çeyiz getirmesi (Çelebi, 2007: 126) ve benzer bir geleneğin Türkler arasında İslâmiyet’in kabulünden önce de görülmesi (Aksoy, 2004: 2), en azından İslâm’dan önce de benzer bir uygulamanın varlığını göstermektedir. *Mehir* ise, bilindiği gibi İslâmî bir formülasyondur ve bu, nikâhtan

önce geline verilmesi gereken bir hediyedir, kadının boşanma ihtimaline karşı saklayacağı nakit, altın, mülk ya da takılardan oluşan bir ödemedir (Karaman, 1996: 338-341). Ancak süreç içerisinde bunun, şekil değiştirdiği ve bugün başlık parası olarak tanımlanan uygulamaya dönüştüğü düşünülmektedir. Böyle bir dönüşüm söz konusu ise eğer, bunun en net sonucu, başlık parası olarak belirlenen bedelin geline verilmemesidir. Bugün için yaygın uygulama, para veya belirlenen diğer mal ve eşyaların, babası yaşıyorsa kızın babasına, vefat etmişse erkek kardeşine verilmesi şeklindedir²². Oysa mehir, bizzat kızın/gelinin kendisine verilir (Aksoy, 2004). Aileler, aile içi ilişkileri ya da sosyal konumlarına paralel olarak bu miktardan kızları için “çeyiz” hazırlar ve fakat bu, hemen hiçbir zaman miktarın tümünü bulmaz.

Önemli evlilik stratejilerinden biri olarak tebarüz eden başlık parasının ve miktarının, özellikle kızın ailesinin prestijinin ve kızın gençliği ve güzelliğinin etkisinde belirlendiği görülmektedir. Zamana ve bölgenin şartlarına göre örfün belirlediği ortalama bir miktar olmasına karşın, farklı stratejilere göre bu miktar her zaman değişme eğilimi göstermektedir. Öncelikle örfün belirlediği miktarın, “eşitler” arasında ve normal şartlarda geçerli olduğu belirtilmelidir. Özellikle akraba olmayanlar arasındaki evlilikte, eğer berdel türü bir evlilik yoksa, başlık parasının çok yüksek olduğu görülmektedir. Kız ailesinin sosyal konumunun yüksekliği/kızın niteliği, daha yüksek miktarı gerektirmesine paralel olarak, erkeğin ve ailesinin sosyal konumu da aynı stratejiyi gerektirir. Çünkü başlık parası için her zaman söylenemese bile, bunun miktarı önemli bir statü değeridir. Yüksek miktar, kadını diğer kadınlar arasında hiyerarşinin üst tabakalarına yerleştirirken; erkek de verdiği başlık parasıyla, ne kadar cömert olduğunu ve önemli bir evlilik yaptığını vurgulamış olur.

Başlık ödemenin önemini, başlık ödenmeden yapılan evliliklerde çıkan çeşitli dedikodular (Türkdoğan, 1992: 93) daha iyi özetlemektedir. Ayrıca bazı ailelerin bu meblağı karşılayamaması, gençlerin evliliğini ertelediği gibi, “kaçarak” yapılan evlilikler de başlık ödemekten muaf kılmamaktadır. Zira “kaçırma” olayının tatlıya bağlanması da yine büyüklerin araya girmesi ve "başlık" geleneğinin yerine

²² 1920'lerde Toroslarda saha araştırmaları yapan Yalman-Yalkın (1977b: 208), "söz kesiminde, oğlan tarafından kızın babasına veya velisine bir miktar para verilir. Bu paranın ismine başlık denir" ifadesiyle, Türkmen aşiretleri arasında da *başlık* parasının varlığını tespit etmiştir. Dolayısıyla *başlık/kalın* hem tarihsel hem de coğrafi olarak oldukça eski ve geniş bir uygulama alanına sahiptir.

getirilmesiyle mümkün olmaktadır (Aksoy, 2004: 2). Bu durumla yörede karşılaşıldığı gibi, Eröz (1983: 12) de Yörükler arasında benzer durumlarda, büyüklerin araya girmesi ile *başlık/kalın* kesildiğini ifade etmektedir.

7.2. Amca/Dayı Rollerinin Farklı Tezahürleri

Amca, aşiret sistemindeki akrabalık ilişkilerinin bir anlamda en temel referansıdır. Çünkü babasoylu bir yapılanmanın bir sonucu olarak akrabalık ağlarının merkezinde o vardır. Hem liderlik mekanizması açısından hem evlilik stratejilerinde hem de dışa/düşmana karşı konumlamada, kan bağına dayalı olarak bireyin birinci derecedeki halesinde yer alan baba ve kardeşten hemen sonra amca gelir. Bu, liderlikte hak sahipliğini, evlilikte amcaoğlu/kızı evliliğini ve düşmana karşı ittifakta ve kan davasında bedel ödeme ve hedef olması sonucunu doğurur. Buna karşılık dayı, bu belirleyici niteliklere sahip değildir ve bu nedenle, bu ilişkilerin doğurduğu yükümlülük ve hakların kullanımını iktiza etmez. Kan davasında hedef değildir ya da kan bedeli ödemekle mükellef değildir; yeğeninin, kızı üzerinde hakkı yoktur ya da tersi olarak yeğeni, dayısının kızını almak ve düşmana karşı savaşmaya ya da savunmaya katılmak “zorunda” değildir.

Aşiret sisteminde evliliklerin ekseriyetle stratejik amaçlarla gerçekleştirildiği göz önünde bulundurulursa, bunun nedeni daha iyi anlaşılır. Amcakızı/oğlu evliliğinde olduğu kadar, hatta bazen daha da önemli bir strateji olarak dışarıdan evliliklere müracaat edilir. Bu durumda “dayı” faktörü çok önemli bir hal alır. Çünkü “dayı” üzerinden yürütülecek stratejiler, dayının sosyal, ekonomik ve kişisel niteliklerine göre belirlenir. Nitekim aşiretler tarihinde bu tür evlilikler üzerinden kurulan ittifaklara çokça rastlanmaktadır (Şerefhan, 1990). Ayrıca aşiret sisteminin ahlakî değerlerinin önemli bir kısmını oluşturan kahramanlık, yiğitlik, cömertlik, ince zekâ, sözünde durma, güzellik gibi değerlere sahip olmanın temel şartı, öncelikle bu nitelikleri taşıyan bir aile ve özellikle de dayı ile akrabalık kurmaktır. Bu niteliklerin büyük ölçüde doğuştan getirildiğine ve özellikle erkek çocuğun dayıya geçtiğine inanılır. Bu nedenle yiğit çocuklar yetiştirmek isteyen genç, evlenirken alacağı kızın kardeşine bakmaktadır (Yalman-Yalkın, 1977a: 65). Dolayısıyla her ne kadar aşiret ilişkilerinde “amca” daha merkezi bir role sahipse de, “dayı” da evlilik üzerinden temellük edilecek getirilerin merkezinde yer alır ve

alınacak kızın erkek kardeşinin namı, kızın da değerini belirleyen bir etken olarak görülür. Hatta kimi zaman amcaya karşı kurulacak ittifakın dayı üzerinden gerçekleştirilme ihtimaline binaen de evlilikler kurulabilmektedir.

8. Aşirette Kan Davaları

Kan davası, temel olarak “gruplar arası ilişkilerde, yabancı bir grubun üyesinden ve haksız kabul edilen saldırıya karşı misilleme ya da tepki eylemi” (Ünsal, 2006: 31) ve daha özelden, “bir soy grubundan olan birinin öldürülmesine karşılık, karşı tarafın soy grubundan birinin öldürülmesi” (Tekin, 2005: 76) olarak tanımlanmakta ve çok erken tarihlerde ortaya çıktığı düşünülmektedir. Bu tanımlama göz önünde bulundurulduğunda, kan davasının başlangıcının ölümle olması gerekmemekte ve intikam temelinde ortaya konan bir eylem olduğu görülmektedir. Bu durumda kan davasının, evrensel bir nitelik taşıdığı varsayılmaktadır. Fakat konumuz bağlamında, yani aşiret sistemi içerisinde kavramın karşılık geldiği olgu, kuşkusuz kendine özgü nitelikler taşımaktadır. Bir kere kan davasının *sürdürülmesi* ve *bitirilmesi*nde, tarafların dikkate almaları gereken kurallar vardır ve bu kurallar, bir değerler sistemi içerisinde bir meşruiyet sınırına tabidirler. Sözlü bir geleneğe sahip olan aşiret sisteminin bu konuda da yazılı kuralları bulunmamakla beraber, temelde İslâm’ın *kıyas* ilkesine yaslanıldığı (Özer, 2003: 163; Ünsal, 2006: 31; Bruinessen, 2003: 108) ve fakat genellikle de bu ilkenin aşıldığı kabul edilmektedir.

Her ne kadar Bruinessen (2003: 108), aşiret kanunu ile Kur’an’ın öngördüğü uygulama arasındaki farkı; Kur’an’da, bir kişiye karşı bir kişi hükmü esas alındığı, ancak aşiret kanununda bir kişiye karşı çoğu zaman birkaç kişi hükmünün uygulandığına indirgense ve yine bu sayfalarda sık sık Kur’an referans gösterilerek, aşiretin bu tutumunun temelinde dinî inancının yattığına okuyucu iknaya çalışılsa da, bunun tam olarak böyle olmadığı açıktır. Çünkü temelde Kur’an ayetlerinin ve peygamberin uygulamalarıyla şekillenen İslâm hukukunda, kıyas uygulamak için bu öldürme kastı olmalıdır ve bu durumda da yalnız katilin infazı öngörülür. Cezayı ise, maktulün yakınları değil, resmî makamlar uygular ve maktulün ailesinin affı ya da *diyet* talebi durumunda, katil serbest kalır (Karaman, 1996: 190-191). Oysa aşiret sistemindeki teamül, İslâm’dan da esinlenmiş olsa kendi yasasını belirlemiş ve bunu uygulamıştır. Aşiret kuralına/geleneklerine göre, “öldürülenin yakınları, öldüren

üzerinde öç alma hakkına sahip olurlar, öldüren de beş yıl ya da daha fazla süreyle aşiretten sürülür. Eğer hak sahipleri onu öldürürlerse sorun biter, yoksa sürenin bitiminde öldüren, ihtiyarların görüşünü reisin onaylamasıyla aşirete dönebilir; ama öç hakkı daima saklı kalır. Kan bedelini karşılamak için anlaşmaya varılabilir: bu bedelin ödenmesi kanı durdurma (*khvin bastin*) özelliğini taşır... Bununla birlikte, eğer suçlu hak sahibinin yanına, kefeni ve boynunda kılıcıyla gelirse, yani ondan aman dilerse, uzlaşma yoluyla çözüm önerisi reddedilemez” (Nikitin, 2002: 237). Bu, aşiretin yasası durumundaki töredir; töre ise, ancak kendisini yaratan koşulların varlığında hayat bulur. Bu konuya aşağıda tekrar dönülecektir.

8.1. Kan Davalarında Sorumluluğun Paylaşımı

Akrabalık ilişkilerinin temelini oluşturduğu aşiret sisteminde, kan davası sadece birinci derecedeki akrabaları değil, bir bütün olarak akraba grubunu ilgilendirir. Bunun temelinde, aşiret tipi sosyal örgütlenmenin temel ilkelerinden olan “saldırıda ve savunmada birliktelik” yer alır. Ancak kan bağı baba üzerinden gerçekleştiği için, kan davasında taraf olmak babayanlı bir akrabalığı gerektirirken; daha önce de ifade edildiği gibi, “dayı”, yani anne üzerinden kurulan akrabalıklar, kan davasının tarafı olmayı gerektirmez. Dolayısıyla, meşru hedefler olarak katilin kendisinden ya da erkek kardeşi ya da oğlu gibi en yakın akrabalarından öç alınması beklenir (Bruinessen, 2003: 111). Buna katilin, babası, dedesi, torunu, amcası ve amcaoğullarını da eklemek gerekir. Ancak katil ile maktul arasında sosyal açıdan farklılık varsa, katil ve yakın akrabalarından intikam almak yerine, akrabalık derecesi uzak olmasına karşın sosyal konumu daha yüksek olan biri de hedef seçilebilir. Bir süre önce bunun örneğine, yörede şahit olunmuştur. Basit bir nedenle çıkan bir kavgada, bir genç öldürülür. Ölen gencin ağabeyi, daha önce yanında çalıştığı ve katilin uzaktan akrabası olan genç işadamını öldürür. Öyle görünüyor ki buradaki temel amaç, “eşitlik” ilkesinden ziyade, yaşanan acıdan daha büyüğünü karşı tarafa yaşatarak onurunu artırmaktır. Ancak olay, diğer insanlar tarafından kınanmış ve genç işadaminin babası, büyük acısına rağmen intikam alınmayacağını beyan etmiş olmasına rağmen aileler de barışmamıştır.

Daha geniş anlamda, aşiretler arasında yaşanan kan davalarında ise, aşireti temsil edenler başta olmak üzere, aşirete mensup herkes hedef olarak kabul edilir.

Çünkü aşiret sisteminde, “herhangi bir suça karşı, yalnız suçu işleyen değil, tüm aşiret suçlanır; aynı biçimde yalnız kişi değil, tüm aşiret suçlar. Bu olgu toplumsal güvenlik anlayışı sonucunu doğurur” (Özer, 2003: 26). Dolayısıyla burada suçun şahsileşmesi diye bir durumdan söz edilemez. Bu nedenle “aşiret ortamında öldürme bireysel değil, iki topluluk arasında vuku bulan bir olaydır. Bir aşiretin herhangi bir üyesi haklı veya haksız nedenlerle bir başka aşiretin üyesi tarafından öldürülmüşse, üyesi öldürülen aşiret, bunun sebebini sormadan öldüren taraftan birini ya da birilerini öldürür. Her zaman ve her yerde birliktelik, dayanışma ve paylaşma güdüsü bireysel olan eylemleri kolektif bir şekle dönüştürür. Dolayısıyla bir akrabalık ya da soy grubunun herhangi bir üyesinin bir davranışından dolayı grubun bütününün sorumlu tutulması aşiret ideolojisinin bu kolektif karakterinin sonucudur” (Tekin, 2005: 77). Türkdoğan (1992: 94), Doğu Karadeniz bölgesinde kan gütme olayında, yöredeki aşiretlerden farklı olarak, sadece öldürenin öldürüldüğünü tespit etmiştir. Ayrıca yaşlı nesil tarafından ölen ailenin çocuklarına küçük yaşlardan itibaren intikamın telkin edildiğini, erkek evladın, ölen kişinin büyütülüp evin bir köşesine asılan resmine bakarak büyüdüğünü ve böyle bir intikam havası içinde yetişen ve intikamını alanların, cezalarını çekip dışarı çıktıklarında toplum tarafından taltif edildiğini ifade etmektedir.

Kan davası iki aşiretin herhangi iki ailesi arasında ya da aynı aşiretin *haneleri/aileleri*, *malları* ve *babikleri* arasında da meydana gelebilmektedir. İlkinde, düşmanlığın bu iki aileyle sınırlı kalmayıp bu aşiretlerin bütününe yayıldığı; diğerinde ise, öç alınabileceklerin sayısının oldukça kısıtlı olmasından ötürü, hedefin, grup olmaktan öte öldüren kişinin yakınları olacağı belirtilmektedir. Ayrıca “aynı soy grubundan olan iki kesim arasında meydana gelen böyle bir olayda her iki taraf da aynı yerde ikamet ediyorlarsa, suça maruz kalan taraf orayı terk eder. Bu şu anlama gelir: kendileriyle aynı soydan oldukları akrabaları tarafından kanları döküldüğü için artık onlarla birlikte yaşamalarının bir anlamı kalmamıştır” (Tekin, 2005: 78). Fakat yakın akraba olmayanlar arasında kan davası yaşanması durumunda bunun tersinin yaşandığı durumlar daha yaygın gibi görünüyor. Mesela Urfa’da, öldürenin yakınları meskenlerini terk ederek hasımlarıyla sık karşılaşmayacakları bir mekâna göç ederler ve arkalarından evleri yıkılır, malları talan edilir; ancak bir barış sağlanması ve acının hafiflemesi durumunda geri dönülür.

Son olarak “aşiretli olmayıp bir aşiret reisine bağlı olan köylülere yönelik bir öldürme ya da saldırma eylemi olması durumunda” intikamın kimin tarafından alınacağı konusuna değinilebilir. Bruinessen (2003: 110), aşiretli olmayanların doğrudan aşiret reisinin sorumluluğunda olmaları hasebiyle, onların intikamının aşiret reisi tarafından alınacağını vurgular. Ona göre, güçlü bir aşiret reisine bağlı olmak, her türlü saldırıya karşı korunmak demektir. Oysa bağımsız olmak demek her türlü saldırıya hedef olmak demektir. Hakkârî ve çevresinde bu durumun örneklerine, son yıllara kadar rastlandığı belirtilmektedir (Tekin, 2005: 79). Aynı şekilde, Batman için de benzer şeyler söylenmektedir.

8.2. Kan Davalarının Çözülmesi

Kan davalarının çeşitli çözüm yolları mevcuttur. Kan davasında “barışmayı sağlayan, ya yörenin ileri gelen insanları, aşiret reisleri, şeyhleridir ya da devletin yöredeki temsilcileridir” (Özer, 2003: 170). Yetkin bir otoritenin arabuluculuğu, kan bedeli/diyet verilmesi, bu bedel yerine maktulün yakınlarından biriyle evlendirilmek üzere kız verilmesi, yine maktul yakınlarına “eman/baht” talebinde bulunulması, bilinen yöntemlerdendir. Kan davasının arabuluculukla çözülebilmesi için, “düşman tarafların saygı duyduğu ve otoritesini kabul ettikleri bir kişinin” varlığına ihtiyaç duyulur. “Arabuluculuk rolünü genellikle aşiret reisleri ya da şeyhler yerine getirirler. Çatışma aynı aşiret içinde olmuşsa arabulucu o aşiretin reisi olur. Farklı aşiretler arasında meydana gelmişse, arabulucu her iki aşiretin de kabul edeceği bir kişi olmalıdır. Birbiriyle çatışma halinde olan iki toplumsal kesim arasında düzey ne kadar yüksek olursa arabulucu olacak kişi ya da kişilerin toplumsal düzeyleri de o kadar yüksek olmalıdır. Yani iki büyük aşiret arasında arabulucu olacak kişi ancak, bunlarla aynı düzeyde olabilen ya da her ikisinden daha büyük bir aşiretin reisi olabilir” (Tekin, 2005: 80). Şeyhler ise, 1820 ile 1860 arasında sayısal ve etkinlik açısından otoritelerinin zirvesindedirler; bunun sonucu olarak da çatışmaların çözümünde oldukça etkindirler. Bu etkinliklerinin önemli bir nedeni, onların bölgeye dışarıdan gelmeleri ve dolayısıyla kimseyle akrabalık bağlarının olmayışı üzerinden tarafsızlık konumlarını üretmeleri gösterilmektedir. Şeyhlerin bu konumlarının, onları, aşiretler arası ihtilafların ya da kan davalarının barışla sonuçlanmasında birçok kez müyesser kıldığı belirtilmektedir (Bruinessen, 2003: 113-114). Ancak bir

yandan merkezi devletin, doğrudan kontrolü sağlamaya girişerek kan davalarını yasaklaması ve aşiret kanunu yerine medeni kanunu ve ceza kanununu yerleştirmesi; diğer yandan çeşitli ayaklanmalar sonrasında birçoğunun öldürülmesi ve sürgüne gönderilmesi, aşiret reisleri ve şeyhlerin yönetim ve arabuluculuklarını büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Arabuluculuk kurumu, zaman zaman resmi yetkililerce de yürütülmeye çalışılmış, ancak bu yetkililerin, çoğunlukla mevcut yapıya yabancı olmaları, çoğu kez bu girişimleri başarısız kılmıştır.

Kan davalarının çözümünde “diyet/bedel” ödenmesinde de, kan davasının sürdürülmesine benzer bir strateji izlenir. Öç alabilecek konumda olanlar ya da hedef olanlar, yine aynı şekilde, diyet/bedel ödemede de sorumluluk sahibidirler. Sülale içerisinde *diyet* toplanışının genellikle eşitsiz ve koşullara göre değişken olduğu; herkesin sembolik anlamda da olsa bir ödeme yapması gerektiği düşüncesi hâkimdir. Ancak bu toplananlar, mağdur tarafın tümüne değil, maktulün yaşıyorsa babası, değilse erkek kardeşleri ya da bakmakla yükümlü olduğu kişilere ödenir. Mağdur tarafa “diyet” ödenmesinin yanı sıra “kız verilmek” kaydıyla da barış sağlanabilir (Özer, 2003: 170). Bunun özellikle kan bedeli olarak verilen kadın için çok zor ve tartışmalı bir konu olduğu açıktır. Daha önce alanda yaptığımız başka bir çalışmadaki görüşmelerimizden birinde, kadına “barışın garantisi” gözüyle bakıldığı ve dolayısıyla, normalden fazla ihtimam gösterildiği vurgulanırken; bir diğerinde ise, kadının, ailede yası tutulan birinin katilinin yakını olması hasebiyle zaman zaman incitildiği belirtilmiştir.

8.3. Kan Davalarının Aşiret İdeolojisine Etkisi

Etrafındaki bütün tartışmalara karşın, kan davalarının, aşiretin dayanışmasına istenmeyen bir biçimde olsa da katkıda bulunduğu açıktır. Özellikle kan davalarındaki kolektif sorumluluk anlayışı, birlikte hareket etme ve dayanışmaya yönelik her an için bir teyakkuz hali yaratmaktadır. Bunun ise, bu sorumluluk paylaşımında kimlerin hangi mesafede durması gerektiği, böyle bir durumda kimlerin hangi katkırı ne şekilde vereceği konusunda, aşiretlileri, bir akrabalık hiyerarşisine tabi tutar. Bir kadın katılımcıyla yapılan bir sohbette, akrabalarının önem derecelerini ifade etmek için kullandığı tabir (sopası benim sopamla beraber

olan), bir anlamda aşiretlilerin kan davaları üzerinden inşa ettikleri dayanışma ilkesi olarak tebarüz etmektedir.

Kan davalarının oluşumu ve sürdürülmesi kadar, kuşkusuz çözümleri de aşiretliler arasında dayanışmayı sağlayabilmektedir. Zira hemen yukarıda ifade edildiği gibi, kan davasının sürdürülmesini sağlayan intikam alma ya da hedef olma konumunda bulunanlar, aynı zamanda o kan davasının çözümünün araçlarını üretmede de ortak sorumluluk sahibidirler. Bu sorumluluk anlayışı, aşiret ideolojisinin perçinlenmesinde önemli bir işlev görür. Diğer yandan, aşiret reisi ile aşiret üyeleri arasında da, kan davalarının özellikle çözümü üzerinden bir karşılıklı bağımlılık doğar. Üyeler, çoğu zaman daha büyük zayıatlarla sonlanacak kan davalarını çözmekle, aşiret liderine karşı borçluluk duygusu içerisinde olurlarken; liderler de, aşiretliler nezdinde prestijini artırarak otoritesini sağlamlaştırır. Dolayısıyla, “aşiretler arası ve aşiret içi düşmanlıklar, üyelerin birbirine kenetlenmesini sağlamaktadır. Bu anlamda düşmanlıklar, lider ve aşiret üyelerini birbirine yaklaştırıp aşirete bağlılıklarını arttırırken, aşiret biriminin de çözülmesini engellemektedir” (Ateş Durç, 2009: 105). Kuşkusuz burada, aşiret sisteminin ortak sorumluluk paylaşımı ilkesinin, kan davalarının oluşumunda ve sürdürülmesinde mi etkili olduğu, yoksa aynı ilkenin çözümde mi işlevsel olduğu biçimindeki tartışma önemlidir. Ancak şimdilik bunların karşılıklı olarak birbirlerini besledikleri, fakat önermenin bir tarafının bozulmasıyla düzeneğin işlevsizleştiğini belirtmekle yetinilecektir. Zira kan davalarını mümkün kılan nedenlerin büyük ölçüde devam etmesine karşın, o çözüm mekanizmasında meydana gelen değişimin, bugün bu davaların kolayca sonlandırılmasını zorlaştırdığı aşikârdır.

9. Aşiret Yapısında Töre

Toplumsal düzeni sağlamak ve adaleti tesis etmek amacıyla, her topluluğun, bağlayıcılığına güvendiği kurallardan oluşan bir hukuk sistemini inşa ettiği bir gerçektir. Fakat yine her topluluk, bu hukuk sistemini, kendi tarihsel tecrübeleri, gelenek ve görenekleri, inanç ve değerleri ve tarihsel gerçekleri çerçevesinde şekillendirir. Burada, çoğunluğunun inandığı İslâm’ın öngördüğü hukuk modeli ve Osmanlı hukuk sisteminin etkisiyle bir şekillenme söz konusudur. *Örfî* ve *Şer’î*

olarak ikiye ayrılan bu sistem, Osmanlının son dönemlerine kadar varlığını korumuştur.

Örfi hukuk, söz konusu tarihsel tecrübenin sonucunda oluşan ve uygulamalarla test edilerek gelişen, çoğunlukla yazılı olmayan ve genel kabul gören kurallar bütünü olarak tanımlanabilir. Bu tanımlamaya göre, *örfi* hukukun, *töreden* beslendiği söylenebilir. Töre²³, “*sosyal hayatın tamamına nüfuz etmiş olan tecrübeye dayalı bir birikim*” (Tatar ve Canbay Tatar, 2005: 286); “*atalardan kalan ve yazılı olmayan kurallar*” (Düzgün, 2007: 203) olarak tanımlanmaktadır. Töre, adet, gelenek ve göreneklerden daha zorunlu görüldüğünden, yerine getirilmediği takdirde yaptırımları da daha ağır olmaktadır (Güngör, 1999: 88; Düzgün, 2007: 213). Kısaca, bir toplumun biraradalığını ve devamını sağlayan bütün kurallar, bir şekilde törenin kapsamında yer alırlar. Dolayısıyla bir toplumda törelerin varlığının tartışılmasından ziyâde, o toplumun hangi törelere, hangi nedenlerden ötürü itibar ettiğinin anlaşılması gerekmektedir.

Törenin, tarım toplumu ya da geleneksel/modern öncesi, yani değişimin görece daha yavaş gerçekleştiği aşiret tipi toplumsal yapılar için daha anlamlı olduğu söylenebilir. Çünkü modern öncesi toplumlarda yazılı hukuk, çoğunlukla kent ve çevrelerinde etkin olabildiği halde, nüfusun çoğunluğunun bulunduğu kırsal ve göçebe topluluklarda pek etkili olamamaktadır. Bu topluluklar, inanç ve değerleriyle yoğrulmuş gelenek, görenek ve töreyi, toplumsal hayatlarının merkezine alarak, kendi yazısız hukuklarını oluşturmuşlardır. Aslında bu, İslâm hukukunun uygulandığı dönemlerde de, modern hukukun geçerli olduğu zamanımızda da böyledir. Zira töre, yazılı hukukun boş bıraktığı alanın genişliği kadar vardır. Ve yazılı hukuk, hiçbir zaman hayatı bütünüyle kuşatma salahiyetine sahip değildir. Bu nedenle aşiret sisteminde töreler, varlıklarını daima yoğun olarak hissettirmişlerdir. Özellikle İslâm hukukunun geçerli olduğu geçmiş yüzyıllarda, bu hukukun örfi tanıdığı geniş inisiyatif, dinle yoğrulmuş bazı törelerin oluşumunun da zeminini teşkil etmektedir.

²³ Kaşgarlı Mahmut’un “Divan-ı Lügat-it-Türk” adlı eserinde (2003: 199), bugün kullandığımız “töre” kavramının karşılığı olarak “törü” kelimesi, “düzen, nizam, görenek, adet” anlamlarına gelecek şekilde kullanılmaktadır. Ögel’e (1993: 41) göre de “Eski Türkler “töre” sözünü “törü” şeklinde söylerlerdi. Türklerin “töre” deyiminin ifade ettiği anlamlar çok geniştir. Eski Türklere göre “törü” daha çok, “devletin kuruluş düzeni ve işleyişi” idi. “Törü” sözü Uygur çağında ise, artık doğrudan doğruya “kanun” anlamında kullanılmaya başlanmıştı... Bu yüzden törü sözünü yalnızca devlet düzeninin kaideleri için kullanıyorlardı”.

Şer'i hukuk ise, bugün birçok İslâm ülkesinde de uygulanmakta olan, temelini Kur'an ve Peygamber'in uygulamalarından almakla beraber (İslâm hukukunun temel kaynakları Kur'an, sünnet, icma ve kıyas olarak görülür), İslâm bilginlerinin bu iki kaynağın perspektifinde, yeni hal ve zamanlar için öngördükleri kurallar/*içtihat*lardan oluşmaktadır. *Kadı* adı verilen "yargıcın" uygulamasıyla hayata geçirilen bu hukuk, yalnızca Müslümanların tabi oldukları bir hukuk sistemidir. Diğer dinlerden olanlar ise yine İslâm hukukunun öngördüğü biçimiyle (*zımnî* hukuk), kendi aralarındaki sorunlarını çözmek amacıyla, kendi dinî hukuklarına tabidirler (Karaman, 1996; Cin ve Akgündüz, 1996).

Devletlerin, ulus-devletleşme sürecinde otoritelerini daha fazla hissettirmelerinin, yani merkezileşme politikalarının sonuçlarından biri olarak, reislerin aşiret içindeki yargılama hakkından geriye bir şey kalmadıysa da, geçmişte bu hakkın kendini bazı olaylar aracılığıyla gösterdiği görülmektedir. En belirginleri olarak suçlunun mülkünün talan edilmesi, zorla kız ya da kadın kaçırma hallerinde uygulanıyordu. "Diğer cürümler için, suçlunun evi yıkılır, ya da bahçesinin ağaçları kesilir. Ama en çok korkulan ceza, aşiretinden kovulmaktır. Esasen pek doğaldır ki, ancak kendi toplulukları içinde bulundukları zaman güçlü olabilen bu insanlar için sürgün, bütün hakların kaybına denktir" (Nikitin, 2002: 233). Aslında reislerin keyfi uygulamalarına "Aşiret liderliği" konusu işlenirken değinilmişti. Mesela evlenme, boşanma, miras, adam öldürme, vergi/zekât verme, ticaret gibi alanlarda, reis de diğer aşiretliler de *şer'i* hukuk uygulamalarına tabidirler. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi, aşiretlerin, ya da daha doğru bir ifadeyle, aşiret reislerinin bu hukuka riayeti her zaman için mümkün olmayabilmektedir. Bunun önemli nedenlerinden biri, dinî kuralların yeterince içselleştirilmemesi olabilirken; çoğu kez de aşiret hayatının ve bu hayatın doğurduğu değerlerin baskın çıkması olabilmektedir. Buna rağmen, yapılan uygulamayı meşrulaştırma gereği duyulması ya da farklı bir anlayışın gelişmesinin, *örfi* olan bazı uygulamaların dinî bir hüviyete ya da daha doğru bir ifade ile kisveye bürünmesine yol açtığı da görülmektedir.

Bugün *modern* hukuk sisteminin tisiyle beraber, hukuk alanındaki çatışmanın daha da arttığını söyleyebiliriz. Bugün, her iki (*şer'i/örfi*) hukuksal normun dışında yaptırım gücünün etkililiği dolayısıyla *modern* hukukun uygulandığı durumlar daha çok söz konusudur. Ancak modern hukuk, her zaman toplumsal değerlere dayanan

töre ile mutabık olmayabilmektedir ve bu durumda, töre ile yasa arasında çatışma yaşanabilmektedir (Korkmaz, 1988: 194). Hukuk otoritelerindeki bu farklılık, bazen alternatif çözüm yollarının bulunmasını teşvik etse de çoğu kez sorunların farklı boyutlar kazanmasına da yol açabilmektedir. Nitekim “insanlar yerel sorunlarda mahkemeye intikal eden olaylarda mahkemenin verdiği kararlar tatmin olmamakta, ancak mahkeme yoluna başvurmadan da geri kalmamaktadırlar. Örneğin bir kavga ya da adam öldürme olayında mağdur olan taraf genellikle hem mahkemeye başvurarak karşı tarafa zarar vermek istemekte, hem de kendi çözüm yollarına başvurarak karşı taraftan intikam almaktadır. Burada önemli olan nokta, hangi hukuk yolunun aşiretliler için bağlayıcı olduğudur. Eğer iki aile mevcut sorunlarını çözmek için şer’i veya örfî yola başvurmuşlarsa, buradan çıkan karar her iki taraf için de bağlayıcıdır. Bu karar sonrası herhangi bir çekişme veya anlaşmazlık beklenmez. Çünkü insanlar bu mercilerden çıkan kararları bağlayıcı kabul ederler. Ancak alınan kararın taraflar açısından bağlayıcılığı, modern hukukun uygulayıcısı mahkemelerin verdiği kararlar için söz konusu değildir. Yani bir kişi hem mahkemeye başvurarak hakkını arayabileceği gibi diğer taraftan gelenek yolu ile de karşı tarafa zarar vermek isteyebilmektedir. Adam öldürme suçundan yıllarca hapiste yatan kişinin, hapisten çıktıktan sonra öldürülmesi veya bu cezanın katilin akrabalarından birine tevcih ettirilmesi, mahkeme kararlarının aşiretlilerin vicdanında “adaletin yerine geldiği” biçiminde yer etmediği anlamına gelmektedir” (Uluç, 2007: 205-206). Gerçi, aşiret liderlerinin/şeyhlerin ya da kanaat önderlerinin gittikçe etkinliklerini yitirmeleriyle, geleneksel adalet mekanizması olan *örfî* hukuk da başvuru mercii olmaktan gittikçe uzaklaşmaktadır.

Bunun önemli nedenlerinden biri, merkezileşme, modernleşme, kentleşme ve bu unsurların doğurduğu süreçlerin, geleneksel formlar üzerinde sistematik bir deformasyonda bulunmasıdır. Mesela, modernleşme süreci içerisinde ortaya konulan özellikle eğitim ve hukuk politikaları, sosyal hayatın dönüşümünde motor görevini üstlenmişlerdir. Eğitim, bireyi yeni hayat tarzına hazırlarken, hukuk da bu hayatın kurallarının kendi uhdesinde bulunduğunu ilan ederek süreci tamamlamaktadır. Yeni bir kozmolojinin ürünü olan bu iki unsur, seküler bir nitelik taşımakta ve geleneklerin/törenin beslendiği değerlerden, kozmolojiden bir kopuşu ifade etmektedir. Bu sürecin görece daha sert yaşandığı bölgelerde, bu kozmolojik kopuş

da daha travmatik bir biçimde yaşanmakta ve insanların referans sistemlerini altüst etmektedir.

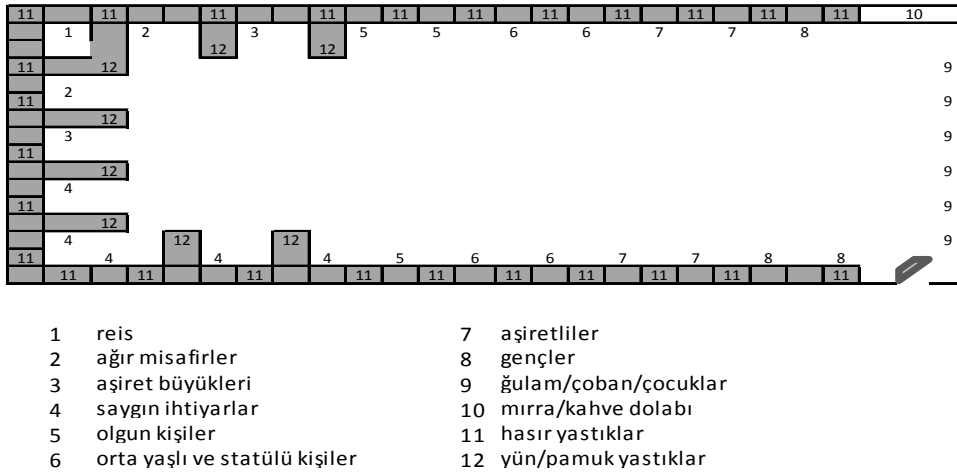
10. Köy Odası

Köy odası kavramının, aşiretler için köy tipi yerleşimle beraber anlam kazandığı söylenebilir. Zira yerleşik hayata geçmeden önceki zamanlarda bu işlevi, *siyah çadır/konê reş* sahibinin ya bizzat çadırının bir bölümü ya da çadırının yanına kurduğu özel bir çadır yerine getirirdi. Köy odası, bölgesine göre, *ode*, *mevanhane*, *divanhane*, *koçık* sözcükleri ile ifade edilmektedir. Ancak ne şekilde tanımlandığı önemli olmaksızın, bu mekânın merkezinde “misafir” ve misafire sunulan ikramlar bulunmaktadır²⁴. Çünkü aşiret sisteminde misafirin işlevi ve önemi oldukça büyüktür. Misafirleri ağırlamak, bir ağanın ya da liderin en önemli sorumluluk ve görevleri arasında yer aldığı gibi; günümüzde aşiret reisinin başlıca görevinin kendisini ziyarete gelen misafirleri ağırlamak olduğu da görülmektedir. Zira misafirperverlik, aşiretlerde önemli sosyal ve siyasal işleve sahiptir. Sosyal statüsü fark etmeksizin, köye gelen bir yabancıнын yemek ve konaklama giderlerinin, töre gereğince aşiretin reisi tarafından karşılanmak zorunda olduğu belirtilmektedir. Reisin misafirperverlikteki savurganlığı, kendisine gösterilecek saygının artmasını sağlarken; misafirperverlik üzerinden kazanılan saygınlık, ekonomik avantaj gibi hiçbir somut getiriye sahip değildir. Sadece toplum içerisinde cömertliğiyle diğerlerinden daha üstün konuma sahip olur. Zira aşiret reislerinin çoğunluğu, önemli bir mal birikimini gerçekleştiremezlerse de, bu yeniden dağıtım mekanizmasını canlı tutarak iktidarlarını pekiştirirler.

Bir reisin cömertliğinin göstergesi olarak, sofrasını her zaman açık tutması önemli bir adettir. Yapılan ikramlar, her zaman reisin kendi mülkü olmayabilir; aşiretin üyeleri ya da başka aşiret büyüklerinden hediye olarak gelen hayvanlar ve

²⁴ Aslında Anadolu’nun hemen her yerinde, misafirperverliğin bir sonucu olarak, her evde bir *misafir odası* bulunur. Yalman-Yalkın (1977a: 12;26), ziyaret ettiği güneydeki Türkmen aşiretlerinde, zengin ve fakir her evin üç odası olduğunu, bunlardan birinin mutlaka misafir odası olduğunu ve evin en donanımlı odasının burası olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla zaten önemli bir statü kazandıran misafirperverliğin, o topluluğun ileri gelenleri tarafından daha da önemsenmesi kaçınılmaz olmaktadır. Yine Dede Korkut hikayeleri de bu misafirperverliğin birçok örneğini içermektedir. Hatta misafirsiz ev, yıkılmayı hak eden evdir: “Misafiri gelmeyen kara evler yıkılsa daha iyi” (Dede Korkut, 2003: 9).

tarla ürünleri de ikramları oluşturur ve böylece reisin sofrası, bir “yeniden bölüşüm” merasimine bürünür. Bu merasim, Kuzey Amerika kıyılarında yaşayan yerli halka ait bir gelenek olan “potlaç” kültürünü hatırlatmaktadır. Doğum, erginleme, ölüm gibi vesilelerle düzenlenen törenlerde, toplumun ileri gelenlerinin (şefler, zenginler vb), sahip oldukları malları ve değerli nesneleri başkalarına bağışlaması veya yok etmesiyle rakipler, birbirine üstünlük kurmaya, itibarlarını arttırmaya, toplumdaki yerlerini yükseltmeye çalışırlar. Toplumda varolan zenginlik yoksulluk farkının ortadan kaldırılma işlevini de üstlenen bu gelenek, Türk toplulukları arasında toy ve şöenlerde kendini göstermektedir. Aşırı bir savurganlığın yer aldığı bu şöenlerde aşırı yiyecek sunumu, kapların, giyeceklerin, yataklık pöstekilerin konuklar tarafından alınması teşvik edilir. Bu meydan okumaya denk ya da daha fazla bir şekilde karşılık verilmediği takdirde, saygınlık yitirilirdi” (Ocak, 2006: 32-33; And, 1982: 2). Eröz (1982: 286) de, *yağmacılık* kültürünün *potlaç* ile benzerliğine dikkat çekmekte, ancak toplumsal adaleti sağlama açısından farklılık sergilediği, zira *potlaç* kültüründeki tahribatın ve zararın, Oğuzlardaki *yağmacılık* kültüründe bulunmadığını, aksine ihtiyaç sahiplerine dağıtılan malların sosyal adaleti de sağladığını öne sürmektedir. Bu anlamda reisin cömertliğini sergileme biçiminin, *potlaç* kültüründen daha çok Oğuzlardaki *yağmacılık* kültürüne daha yakın olduğu söylenebilir.



Şekil 2: Köy odası

Köy odasının standart ölçülere göre tasarlanmış bir mekân olmadığı görülmektedir. Büyüklüğü, şekli ve kullanım biçimi isimlendirmede olduğu gibi, değişiklikler göstermekle beraber, yine de ortak özelliklerinden hareketle ideal bir betimleme yapılabilir. Şekil itibariyle bir “köy odası, doğu-batı yönünde uzanan,

uzunluğu bazen yirmi metreyi bulan, yaklaşık üç buçuk metre genişliğinde, kapısı güney cephesine bakan, “ağır misafirlerin” duvarın doğu cephesinde ağırlandığı, kapının bulunduğu ve ayakkabıların toplandığı duvara ve kapıya doğru statüsü en düşük olanların oturduğu bir mekândır... Misafir odası, keçe ya da keçe benzeri kıymetli sedirler ile serili olup, misafirlerin yaslanabilecekleri yastıklarla baştanbaşa donatılmıştır. Üst köşeye oturan “en kıymetli misafirler”in diğerlerinden farklı olarak yan taraflarına da, üstteki yastık beyaz olmak şartıyla, yaslanmak üzere iki yastık üst üste konur. Misafirlerin yanına, üst üste konulan yastıklar toplumsal statünün en somut belirleyicilerinden biridir. Halk içinde dolaşan “herkes yastıkların kenarında oturamaz” sözü, statü itibarıyla herkesin “haddini bilmesi” gerektiğinin bir ifadesidir” (Uluç, 2007: 174-176). Burada mekân üzerinden pekiştirilen bir iktidar/otorite faktörü söz konusudur. Odanın ince ve uzun olması, özellikle reis ve diğer ileri gelenlerle kapı arasında daha çok kişinin oturabilmesi anlamına gelir. Çünkü iktidar bu mekânda, en çok, kapıya en uzak noktada somutlaşmaktadır. Yukarıdaki tasvire ek olarak, reis, kapıya en uzak nokta olan, kapının çapraz köşesinde oturur. Dolayısıyla önemli olan kapının doğu ya da batı tarafında olması değil, statünün kapıya en uzak noktadan başlatılmasıdır. Bu noktada reis oturur, onun yanına hatırı sayılır kişiler ya da varsa misafirler yine yaşlarının büyüklüğüne göre oturur, sağlı ve sollu olarak aşağıya doğru, diğer büyükler, gençler ve en son yer kaldıysa hizmetkârlar ve çocuklar oturur. Hatta önemli misafirlerin ağırlanması durumunda yer varsa bile hizmetkârlar oturmaz, kapı önünde, elleri önlerinde bağlanmış şekilde ayakta dururlar. Her an doğacak bir ihtiyacı karşılamak üzere hazır beklerler. Ayrıca “içerde çok sayıda kişinin bulunduğu durumlarda, statüsü yüksek olanlar bağdaş kurup, fiziki mekândan daha fazla yer kaplama ayrıcalığına sahipken, daha düşük statülü kişiler ile gençler ise bir ayaklarını altlarına alıp diğerini de dizden bükerek, daha az yer kaplamaya çalışırlar” (Uluç, 2007: 176). Bunun da, yine iktidarın/otoritenin, mekânda somutlaşmasını sağladığı söylenebilir.

Odaya yeni gelen misafir, kapıdan girdiğinde herkesi selamlar ve odadakiler de onun yaşına ve konumuna bakmaksızın selamına karşılık vererek ayağa kalkarlar. Fakat ayağa kalkma biçimi değişiklik gösterebilir. Kişinin yaşına ve saygınlığına göre, ayağa kalkar gibi yapıp kalkmama, yarım doğrulma ya da sadece hafif bir toparlanma şeklinde de olabilir. Ama bazen de gelenin kim olduğu önemli

olmaksızın, reisin ayağa kalkmasıyla herkes onu takip ederek ayağa kalkmak zorunda kalabilir. Çünkü oradakilerin en saygını olan reisin gösterdiği davranıştan farklı bir davranış sergilenmesi saygısızlık olarak karşılanır. Ama tersi doğru değildir. Reis, kendisinden daha düşük statülü birinin içeri girmesiyle, aralarındaki samimiyetin de etkisiyle, sadece toparlanabilir, ancak diğerleri aynı şeyi yapamaz ve herkes ayağa kalkmak zorundadır. Aynı hiyerarşik yapı, yemek yemede/sofrada da geçerlidir. İlk önce reis ve misafirler sofrada yerlerini alır, sonra yer kalırsa diğer büyükler ve gençler sofraya oturur. Hizmetkârlar ve çocuklar ise hemen hiçbir şekilde bu sofrada yer almazlar. Hatta bazen, ilk oturma hakkına sahip olanlar yiyip kalktıktan sonra, eğer yemek kaldıysa, ki genelde çokça kalır²⁵, diğerleri yemek için oturlar. Bu, diğer ikramlarda da böyledir. Ayrıca bu mekânlarda, sigara önemli bir ikramdır ve gerçekten de özellikle kış aylarında kalabalıklaşan odada göz gözü görmez. Yine çay da önemli bir ikramdır, ancak bu mekânların en önemli ikramı, “acı kahve/*murra*”dır. *Murra*, başlı başına bir fenomendir. Reisler, güğümlerinin büyüklüğü, cezvelerinin sayısı, mangallarının sürekli ateşi ve *murralarının* koyuluğu ile övünürler²⁶.

Bütün bu karışık görünen hiyerarşik kalıplara uymak, bir ahlâk nizamı halini almıştır ve her genç, yetişme sürecinde buna adapte olur. Bu mekânlarda “yaşlılar, gençlere nasıl olmaları gerektiği konusunda örnek olur. Gençlerden, hareketsiz oturmaları ve yaşlılar konuşurken dinlemeleri beklenir. Gençler yüksek sesle konuşamazlar ancak aralarında fısıldaşabilirler. Bağdaş kurarak dik oturmaları gerekiyor, zayıflık izlenimi vereceği için duvara yaslanmazlar. Ve böylece her gece orada oturur, yaşlıların günlük konuları tartışmalarını, üretimle ilgili planlamalar

²⁵ Bir reise, mülakatımız nedeniyle yaptığımız ziyarette, sözü edilen bu ritüellerin çoğuna şahit olundu. İkramlar ve odanın düzen ve tertibatı için her an hazır bekleyen hizmetkâr, kapıya yakın oturan, kendi aralarında fısıldaşan ama bizim konuşmalarımıza müdahale etmeyen gençler, reisin mekânı kullanma biçimi, yemek ve diğer ikramlardaki hiyerarşi... Yemek, koca bir tepside neredeyse bir çuval pirinçten yapılmış pilav, onun üzerinde, sakatatlar dışında kuzunun kafası da dâhil bütünü, yanında muhtemelen yine aynı kuzudan yapılmış çiğköfte ve yeşil fasulyeden oluşuyordu. Salatalar ve içeceklerle beraber sofraya, bir köyü doyuracak donanımdaydı. Reisle beraber, beş-altı kişi yemeğe oturduğumuzda, bizimle yaklaşık aynı sayıdaki gençler sofraya oturmayıp sohbetlerine devam ettiler. Biz kalktıktan sonra ancak, gençler sofraya yanaştı ve onların kalkmasıyla da reis, yemekten yemeleri için dışarıda bekleyen birkaç kişiyi daha çağırdı. Fakat bu hiyerarşik yeme faaliyetinden sonra bile, sofrada yenecek çok şey vardı.

²⁶ Kikan aşiret reisi Hacı Abdulkadir Timurağaoğlu, dedesinin kahvesinin, kahvesiyle meşhur hicaz bölgesinde bile, büyük bir üne sahip olduğunu; hatta bu ününden dolayı, hicaz şeyhlerinden birinin, adamlarından birini göndererek bundan emin olmak istediğini; adamının şahitliğinden sonra, soylarından herhangi birinin bulunduğu bir mekânda, kahvenin ilkin kendilerine ikram edileceğinin ilan edildiğini ve bu sözün, geçerliliğini halen sürdürdüğünü ifade etmişti.

yapmalarını, sorunlar üzerinde tartışmalarını ve gerektiği zaman yağma örgütlenmelerini dinlerler” (Bruinessen, 2003: 136-137). Böylece gençler, bir sosyalleşme sürecinden geçerek, nasıl davranmaları gerektiğini öğrenmiş olurlar. Aslında köy odasının işlevini, Kikan aşiret reisi Hacı Abdulkadir Timurağaoğlu’nun, kendisine ait Oda’da çerçevenip asılmış ve altında imzası bulunan şu sözleri çok özlü bir şekilde ifade etmektedir: “*Köy odası, gençler için okul, fakirler için lokanta, hak ve hukuk için mahkeme ve asayiş için idarehanedir*”.

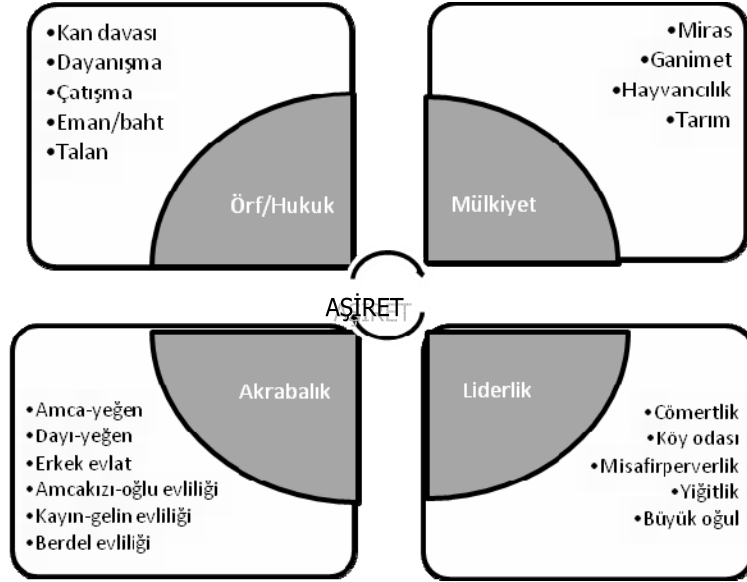
Gerçekten de köy odası, sosyal ve siyasal olayların konuşulduğu ve tartışıldığı, gündemin değerlendirildiği ve yeni gündemlerin belirlendiği bir mekândır. “Bu odada bir araya gelen insanlar genel olarak köyün siyasetçileri ya da en azından bunların temel kesimidir. Bu kurulda, ortak çıkarlarla ilgili her şey tartışılır, çeşitli grup üyelerinin faaliyetleri koordine edilir, görüşler belirlenir ve planlar yapılır” (Barth, 2001: 137) ve fakat daha önemli veya özel bir karar alınacağı zaman, reis, yaşlı ve tecrübeli kişilere akıl danışmakla birlikte, son kararı yine kendisi verir. Her ne kadar son sözü reisin söylediği bir kurul olsa da, nihayetinde karar alma sürecinin burada gerçekleştiği görülmektedir. Bu mekanizma, buranın bu adlandırmayı doğrulamasına katkıda bulunmaktadır. Aslında bunun da daha çok güçlü reisler için geçerli olduğu, diğer zamanlarda *aksakallıların/rispilerin* de karar alma sürecinde etkili oldukları²⁷, hatta reisleri bile değiştirebildikleri daha önce vurgulanmıştı. Ancak hiç kimseye danışmaksızın kendi başına karar alıp uygulayan reislere de rastlanmaktadır.

Köy odasının yakın zamanlara kadar güçlü bir sosyal kontrol mekanizması sunduğu açık olmakla beraber, köylülerin her akşam köy odasında toplanmalarının mecburiyeti konusu tartışmalıdır (Uluç, 2007: 175). Ancak “erkeklik vurgusu” üzerinden bir sosyal baskı unsurunun oluşturulduğu ve çok nadir durumlarda erkeklerin bunu göze alabildiği” şeklindeki tespitler, doğru olmakla beraber, bunun “mecburiyet” olarak tanımlanması ve akşam odaya gelmeyenlerin sabah sorguya çekilmeleri pek rastlanan bir vaka değildir. Bu, ancak reisin ve diğer büyüklerin alaycı bakış ve sözlerinden kaçınmak ve böylece “erkeklik” duygularının zedelenmesine mahal bırakmamak amacıyla sergilenen bir davranış olarak

²⁷ Aksakallılar, her zaman için karar alma süreçlerinde etkili olmuşlardır. Dede Korkut hikâyeleri, aksakallıların bu etkisinin görüldüğü olaylardan birçok örnekler vermektedir (Dede Korkut, 2003: 84)

değerlendirilebilir. Köy odasının sosyal bir denetim mekanizması olması da buradan kaynaklanır. Zira bazen, aynı yerleşim biriminde birden fazla ileri gelenin odası bulunabilir ve insanlar, bu odalara açık oldukları sürece davetsiz olarak giderler. Bu durumda da kimin nerede olduğuna dair bir sorgulamanın olması da düşünülemez. Ama yine de bu, köy odasının, köylüler üzerinde denetim mekanizması görevini görmesini engellemez.

Bütün bu tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda, aşiretin geleneksel ya da klasik zamanlarında aşağıdaki tabloda görülen bir portreye sahip olduğu söylenebilir.



Şekil 3: Aşiretin geleneksel dönemlere dair bir portresi

B. MODERNLEŞME/MERKEZİLEŞME SÜRECİNDE AŞİRET YAPISI

Modernleşme kavramı, farklı biçimlerde kullanılabilmektedir. Analitik açıdan modernleşme, “bir toplumsal değişme süreci veya kuramsal olarak yer ve zaman boyutunda evrensel olan veya bu tür süreçler grubudur”. Buna göre “modernleşme ilerlemeyi ifade eder”. “Modern ve modernleşme sözcüklerinin ikinci anlamı tarihseldir. Bu sözcükler, yeni karakterleriyle öncüllerinden ayrılmış belirli zaman dönemlerini ifade ederler. Avrupa’da Rönesans ve reformasyona kadar gerilere giden söz konusu dönem laikleşme ve kapitalizmin doğuşu ile ayırt edilir... Bu anlamda modernleşme geleneksellik ve çağcılık arasında bir geçişi gösterir... Toplum bir kere bu çağa girdikten sonra koşullar artık geriye dönüşe izin vermezler. Çünkü modernleşme evrensel bir toplumsal çözümleyicidir”. “Diğer bir görüş açısından modernleşme, gelişmekte olan ülkelerin liderleri veya elitlerince izlenen bir seri politikalarla verilen bir isimdir. Ülkelerinde değişimleri başlatan liderler yenilikçiler veya çağcılar olarak değerlendirilirler ve modernlik, liderlerce algılanan doğrultuda, duruma göre içeriği değişen isteklerinin bir amacı olarak ele alınır. Buna göre modernleşme, liderlerin belirli açılardan daha gelişmiş olarak gördüğü çağdaş toplumsal doğrultusunda belirli bir toplumu değiştirmek için bilinçli uygulanan bir seri plan ve politikalar bütünüdür” (Smith, 1996: 88-90). Ancak bu tanımlamalar, hem günlük hayatta hem de konuyla ilgili araştırmalarda genellikle birbirinin yerine veya aralarında herhangi bir fark gözetilmeksizin kullanılmaktadır. Burada, modernleşme kavramı, özellikle kendiliğinden gelişen bir süreç olmaktan ziyade daha çok ulusal aktörlerin öncülüğünde, Avrupa toplumlarının geçirdiği dönüşüme toplumsal ve kurumsal düzeyde entegrasyon çabası anlamında kullanılmaktadır. Ki bunun herhalde en iyi örneğini, Tanzimatla başlatılan ve Cumhuriyetle radikal bir biçimde sürdürülen “ideal Batı normları içinde ona yeni bir düzen vermeyi amaçlayan Türk modernleşmesi”dir (Subaşı, 2003: 81). Bu, Smith’in belirttiği üçüncü kategoriye karşılık gelmektedir.

Modernleşme kavramı, ayrıca, Giddens’in (1998) “modernliğin kurumsal yayılması” dediği ve büyük ölçüde “küreselleşme” olgusuna karşılık gelen durumun bir sonucu olarak, ama yine de ekonomik, siyasî, teknolojik ve mekân organizasyonları bağlamında, öncelikle Avrupa toplumlarıyla benzeşmeyi doğuran ama sonra Avrupamerkezciliği “bozan” süreçlere dönüşen duruma da karşılık

gelmektedir. Bu anlamda, yoğun kentleşmeler yaşanmakta, demokrasiler yaygınlaşmakta, teknoloji süratle üretilip tüketilmekte, eğitim kitleselleşmekte ve “görünüş”te Avrupa tipi bir dünyaya gidilmektedir. Kuşkusuz Türkiye ve araştırma alanımız da bundan bağımsız değildir. Dolayısıyla modernleşme kavramının ikinci bir kullanımı, bu sürecin yerelde yaşanmakta olan süreci için söz konusu edilmektedir.

Özellikle “geleneksel-modern” karşıtlığına dayalı bir yaklaşım sergileyen modernleşme kuramları ise (Özkiroz, 2007: 49), 1960’larda, Marksist değişim teorisinin alternatifi olarak, yaygın bir biçimde kullanılmış ve batı-dışı toplumlara “modernleşme” reçeteleri sunmaya çalışmışlardır. Bu kuramlara göre, “modernleşme, pek çok farklı yolla başlatılabilen bir süreçtir, yine de en muhtemel olanı, teknoloji ve değerlerdeki değişimlerle başlatılmasıdır. Bu sürecin sonucunda, kurumlar çoğalır, geleneksel toplumların basit yapıları modern toplumların karmaşık yapılarına dönüşür” (Marshall, 1999: 509). Bu anlamda modernleşme, büyük ölçüde sanayileşmeyle ilişkilendirilse de, hiçbir zaman onunla sınırlı kalmamaktadır. Yanı sıra, artan kentleşme, büyü ve dinin gerilemesi, düşünce ve eylemlerin ileri derecede akılcılaşması, gittikçe artan demokratikleşme ve azalan toplumsal farklılıklar, aşırı bireycilik ve daha pek çok ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel değişimleri ihtiva eden bir kavram olarak tedavüldedir. Lineer bir tarih çizgisini öngören modernleşme, aynı zamanda modernleşecek ve modernleşmekte olan toplumlara tarihsel bir güzergâh da sunmuş olmaktadır. Buna göre “modernlik”, Batı toplumlarının tarihsel durumuna karşılık gelirken, “modernleşme” ise, aynı kavramsal çerçevenin bir uzanımı olarak Batılı olmayan ülkelere atfedilen bir “sorun” olarak kendini gösterir (Özkiroz, 2007: 43-45).

Bu düşüncenin temelleri, Durkheim, Tönnies, Weber gibi ilk dönem sosyologların analizlerinde bulunmakta ise de, bir kuram olarak büyük ölçüde T.Parsons’ın çalışmalarından hareketle temellendirilmiş ve en önemli temsilcisi Parsons olsa da, Eisenstadt²⁸, Smelser ve J.Levy gibi isimler de kuramı geliştiren ve çeşitli çalışmalarına uyarlayan teorisyenlerdir (Smith, 1996; Özkiroz, 2007). Bu

²⁸ Gerçi Eisenstadt, doğrudan reçeteler sunmak yerine, bu süreci yaşadığı varsayılan toplumları betimleyerek de olsa, kuramın işlerliğine katkıda bulunmuş görünmektedir. Bkz. Eisenstadt, 2007.

kurama göre²⁹, modernleşme süreci determinist bir niteliğe; ve ilerlemeci, geriye çevrilemeyen ve her toplum için zorunlu aşamaları ifade eden bir yapıya sahiptir. Birey olarak insanın yapabileceği bazı şeyler olmakla birlikte, bunlar sadece tarihin kaçınılmaz akışını ya biraz “geciktirici” ya da “hızlandırıcı” nitelikte olabilirler (Özkiroz, 2007: 48). Ancak bu modelde, esas olarak modern toplum tipinin ne olduğu ifade edilirken, geleneksel olarak tanımlanan toplum tipi ise “modern olmayan toplum” olarak tanımlanmıştır. Fakat yaklaşımın öngördüğü şekilde, uzun süreçte de olsa geleneksel yapıların geride kalmamış olması, birtakım tampon mekanizmalarla ya da modern kurumların işlevlerini yerine getirmemesiyle izah edilmeye çalışılmaktadır. Sosyal bilimlerde ve toplumda hâkim algı haline gelen “geleneksel yapıların geride kalması gerektiği” şeklindeki öngörünün bir türlü gerçekleşmemesi, bu yapılardan kalan form ve ilişkilerin “patolojik” şeyler olarak görülmesi/gösterilmesini de beraberinde getirmektedir.

Toplumumuzun geçirdiği değişim seyrinin, Osmanlının son dönem politikaları ve özellikle de Tanzimat ile başlatılması, sosyal bilim araştırmaları için artık bir postüla haline gelmiş bulunmaktadır. Adlandırmalar her ne şekilde yapılsa yapılsın, bu politikaların veya sürecin göz önüne alınması, bir zorunluluk olarak görülmektedir. Bunun nesnel bir karşılığı elbette ki var; çünkü o günden bugüne yaşanan birçok sorun ya da sürecin, bahsi geçen tarihsel durumla doğrudan veya dolaylı bir ilişkisi kurulabilmektedir. Hatta bugünkü toplumsal, siyasal, kültürel vasatın ve özellikle de aşiretlerin geçirdiği dönüşümün, bizzat bu sürecin bir sonucu olduğu söylenebilir.

Aslında, modernleşme, merkezileşme ya da batılılaşma olarak adlandırılan süreç, pratikte aynı şeye karşılık gelmektedir. Nitekim “devleti modernleştirme hedefinin belirginliği ve devleti modernleştirmenin merkezîyetçilik anlayışıyla ilişkisi dikkate alındığında, Osmanlı modernleşmesini, idarî anlamda, merkezileşme ile eş anlamlı tutmak yanlış olmayacaktır” (Özcoşar, 2009: 13). Bu insiyakın, Batı’dan mülhem olduğunda ise kuşku yoktur. Dolayısıyla, bu kavramların, bazen

²⁹ Kuşkusuz “modernleşme kuramları”nın, çok daha incelikli bir analizi hak ettiği hemen belirtilmelidir. Zira bu araştırmanın ele aldığı konularla ilgili elde edilen birçok bulguyu anlamlandıramaya zemin teşkil edecek önemli bir sosyal bilim literatürünün oluşmasına ön ayak olmuşlardır. Yine aynı zamanda, tüm katkıların, aynı saiklerle ortaya konulduğu ve bir “niyet” taşıdığını söylemek de haksızlık olur. Ancak kabaca bir taramayla, bu kuramların “hizmet” ettiği bir perspektifin varlığı da söz konusudur ve burada bu perspektifin temel vurgusuna bir göndermede bulunulmaya çalışılmaktadır.

birbirinin içerisine geçmiş ve birbiriyle bağlantılı anlamları haiz olduğu, bazen de birbirinin yerine geçtiği görülmektedir. Burada, bu farkındalıkla beraber, merkezileşmenin modernleşmenin bir alt süreci olduğu düşüncesiyle, bazen söz konusu kavramlar birlikte kullanılabileceklerdir.

Osmanlı modernleşmesi/merkezileşmesinin temel amacı, “iktisadî-içtimaî temelleri çürüyerek yıkılmağa yüz tutan bir imparatorluğun yeni prensiplerle yeniden kurulma teşebbüsü” (İnalcık, 2006: 14) olarak tahta sadık yeni bir ordu kurmak, ayanlar ve ekonomik kaynaklar üzerinde hükümetin kontrolünü sağlamak şeklinde özetlenebilir. Bunun için, gerekli ekonomik kaynağın etkin bir vergilendirme sistemi ile sağlanması gerekmektedir. Bu ise, modern ve etkin bir merkez-taşra yönetimini gerektirmektedir. Fakat bu uygulamalar hayata geçirilmeye başlandığında, imparatorluğun doğusunda, bu çaba, aşiretler tarafından kendilerine yönelik bir tehdit olarak algılanmıştır (Özcoşar, 2009: 13-14). Ancak amaçlanan ne olursa olsun, Osmanlı modernleşmesinin, *siyasî/idarî, sosyal ve ekonomik* olmak üzere üç önemli sonucunun olduğu söylenebilir. Siyasî/idarî bakımdan, hâkimiyetin temsili saray/padişahı bürokrasiye kaymıştır; sosyal açıdan, yeni bir aydın tipi doğmuş ve gündelik hayatın rotası batıya dönmüştür; ekonomik açıdan da, özellikle toprak yasasının bir sonucu olarak özel mülkiyet anlayışı ve buna bağlı bir yeni toprak sahibi grubu doğmuştur. Bu sonuçlar, burada, imparatorluğun doğusundaki aşiretler açısından önem taşımaktadır.

Son olarak belirtilmesi gereken nokta, burada Tanzimat ve Arazi Kanunnamesi, tarihsel bir dönemi ifade etmekle birlikte, bundan belki de daha çok belli eğilim ve girişimlerin “sembol”leri olarak görüldüklerini vurgulamak olacaktır. Kuşkusuz her iki düzenlemenin de bir tarihsellikleri söz konusudur, ancak aynı zamanda, bugün yaşamakta olduğumuz Cumhuriyet’in yapısal niteliklerinin de belirleyicisi olacak bir sürecin en önemli dinamiklerini oluşturmuşlardır. Bu nedenle de kavramlar, salt tarihsellikleri itibariyle değil, günümüze kadar devam etmekte olan bir “eğilim”in ifadesi olarak anlaşılmalıdır.

1. Osmanlının Toprak Politikasında Değişim ve Aşiret Yapısına Etkileri

Tarihsel bir sıralamaya girmeksizin, öncelikle, toprak sisteminin ve bu sisteme getirilen düzenlemelerin, geleneksel aşiret yapısında meydana getirdiği değişime dikkat çekilmelidir.

Osmanlının geleneksel toprak rejimi, teoride bütün toprağın devletin mülkiyetinde olduğu ve yalnızca tasarruf hakkının, devlet tarafından belli “hizmetler” karşılığında “sipahilere” verilmesine dayanmaktadır. Dirlik veya tımar denilen bu sistem, Osmanlı toprak rejiminin esasını teşkil etmektedir. “Dirlik veya tımar, devletin mirî araziden muayyen bir kısmın yıllık gelirinin tamamını veya bir kısmını, belli hizmetler mukabilinde bir şahsa tevcih etmesine denir. Devlet, miri araziye savaşta yararlık göstermiş kumandanlara ve devletin yüksek kademelerinde bulunan memurlarına hizmet mukabili tevcih etmiştir. Arazi, tımar tevcih edilen kimsenin mülkü değildir. Tımar sahibi (sipahi) araziye reayaya işletmek üzere tefviz eder; mahsulden ve reayanın şahsından devletin alacağı vergileri toplar. Tımar sahibi, araziye kendisi işleyemediği gibi, kendi adına bir başkasına da işlettiremez” (Cin, 1985: 53). Ancak bu teorik zeminin, imparatorluğun zayıflamaya başladığı onaltıncı yüzyıl sonralarında kayganlaştığı ve işlemez hale geldiği görülmektedir (Cin, 1985: 63; Koçi Bey, 1985).

Osmanlı devleti açısından toprak mülkiyetinin kendi elinde olması, devletin siyasî iktidarının bir ifadesi olması hasebiyle önemli görülmüştür (İslamoğlu, 2010: 93). Osmanlı devletinin ekonomiyle olan ilişkisi, devletin bir kontrol konumuna sahip olmasından çok, mülkiyetin, iktidarın merkezi olduğu yolundaki gizli olguya dayanmaktadır. Çünkü Osmanlı toplumunda iktidar, zenginlikten daha değerli bir “meta”dır ve iktidar “ticareti”, Osmanlı sisteminin ayırt edici bir özelliğidir (Mardin, 2002: 210). Bu nedenle, toprak yasası, salt bir ekonomik tedbir olarak düşünülemez. Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki yapısal değişikliklerin de, ekonomik ve siyasal/sosyal örgütlenmeye temel teşkil eden bu toprak sisteminin yavaş yavaş bozulmasının bir sonucu olduğu söylenebilir (Karpas, 1998: 104). Nitekim tımarın onaltıncı yüzyılın ikinci yarısından sonra bozulması, önemli sosyoekonomik sonuçlara yol açmıştır. Aslında devlete ait olan topraklar, malikâne-çiftlik olarak fiilen yerel aristokrasi/aşiret reislerinin ve aslında atanmış görevliler olan mültezimlerin eline geçmiş ve milyonlarca köylü, maddi imkânsızlıklara duçar olmuştur (İnalçık, 2006:

20). Ayrıca bununla birlikte, mültezimlik işinin açık artırma yoluyla satılması, köylülerin aşırı derecede sömürülmesine yol açıyor, bu yüzden köylüler kaçıp gidiyor, pek çok tarım arazisi terk edilmiş durumda kalıyordu (Cin, 1985: 246).

İşte Osmanlı reformcuları, Avrupa'dan da esinlenerek, hem aşiret yapılarını kırma arzusu ve hem de bozulan bu toprak düzenini normalleştirmek ve istismarları önlemek amacıyla, 1858'de Arazi Kanunnamesini çıkarmışlardır (Cin, 1985: 64). Ancak yasa, uygulamada amaçlanan normalleşmeyi sağlamanın çok uzağına düşmüştür. Uygulamadan kısa bir süre sonra, kabaca iki eğilim baş göstermiştir: Birincisi, tasarruf hakkı çok geçmeden tam mülkiyete dönüşmüştür. Kanunname, tasarruf hakkının veraset yoluyla geçmesine, hediye edilmesine ya da para karşılığı satılabilmesine, tapu dairesinden izin alınması kaydıyla izin vermiştir. Ancak tasarruf hakkına sahip olanlar, bu konudaki her türlü kısıtlamayı görmezden gelip, toprağı kendi özgür mülkleri saymışlardır. İkincisi, Kanunname aslında toprağı işleyenlerin onun tasarruf hakkına³⁰ da sahip olmayı amaçladığı ve yolsuzlukları önleyici paragraflar içerdiği halde, uygulamada sadece küçük bir seçkinler tabakasına yarar sağlamıştır. Bu da sıradan köylünün korkularını artırıp, kendilerini sadece vergi ve asker toplarken hatırlayan bir yönetim algısının oluşmasına ve yönetime olan güvenlerinin zayıflamasına yol açmıştır (Cin, 1985: 246; Bruinessen, 2003: 280-281; Lewis, 2009: 605-608).

Sonuç olarak; arazi kanunnamesi, devletin toprak üzerindeki hakkının tekrar kuvvetlendirilmesi niyeti ve bir devlet mülkiyeti rejimi kurulması amacıyla başlamış ancak özel toprak mülkiyeti alanının genişletilmesi ile sona ermiştir (Karpat, 1998: 125). Çünkü tapu memurlarıyla nasıl ilişki kurmak gerektiğini bilen ve çoğunluğunu ağalar, şeyhler ve kentlerdeki eşraf ve merkezden atanmış yüksek dereceli memurlardan oluşan kişiler, çok geniş toprak parçalarını kendi adlarına kaydettirebiliyorlarken, toprağı asıl işleyenler ise, neler olup bittiğini ancak iş işten geçtikten sonra fark etmişlerdir (Bruinessen, 2003: 282). Bu, aynı zamanda, aşiret reislerinin umumi toprakları kendi adlarına kaydetmelerine müsaade edilmesi suretiyle, yeni bir toprak sahibi grubunun ortaya çıkışını da sağlamıştır (Karpat,

³⁰ İ. Küçükömer (2006: 38), aslında köylülerin 16 ve 17.yüzyıllardan itibaren toprak üzerinde tasarrufta bulunduklarını, zira tımarlı alanda zora düşüklerinde, işledikleri topraklar karşılığında borçlandıklarını, hatta toprağı işleme hakkını ve o toprak üzerindeki ağaçları, evleri başkalarına satabildiklerini öne sürmektedir.

1998: 129; Lewis, 2009: 607). *Tımar*ların kaldırılmasının kuramsal olarak, devletin toprak mülkiyetini güçlendirdiği ve bürokrasiye güçlü bir iktidar aracı sağladığı vurgulansa da (Karpaz: 2006: 27), pratikte öngörülmeven sonuçlar doğurduğu da aşıkârdır.

Cumhuriyet döneminde de benzer toprak yasaları çıkarıldığı, ancak en kapsamlısının 1945 yılında çıkarılan yasa olduğu görölmektedir. Bu yasanın amacı, ilk maddesinde de belirtildiği gibi, toprağı olmayan veya toprağı kendisine yeterli gelmeyen çiftçilere toprak ve araç tahsis etmek, ülke topraklarının devamlı biçimde işlenmesini sağlamak ve arazi mülklerinin aşırı derecede büyümelerini engellemek şeklinde özetlenmektedir (Lewis, 2009: 641; Kaya, 2009: 96). Devlet, toprak reformu kapsamında topraksız köylüye toprak dağıtırken, aynı zamanda büyük toprak sahibi toprak ağalarının gücünü de kırmaya çalışmıştır. Köylüye toprak dağıtımı, toprak ağalarının elindeki işgücünü azaltabileceğinden ve daha fazla toprak bedeli ödemek zorunda bırakabileceğinden toprak ağaları tarafından dirençle karşılanmıştır (Çamurcuoğlu, 2009: 161-164). Nitekim 1945 tarihli çiftçiyi topraklandırma kanunu, Osmanlı toprak düzeninin bozulması sonucu ortaya çıkan fiili durumu hukukileştirmiş (Cin, 1985: 288), böylece mevcut düzen yasal bir zemin de kazanmıştır.

Devletin toprak sahiplerine karşı tavrında önemle vurgulanması gereken bir konu da, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki büyük arazi sahiplerine karşı farklı bir politika izlemesidir. 1925'te başlayıp 1938'e kadar süren isyanlarda başı çeken ailelerin, güçlerini, Doğu'da hüküm süren büyük arazi sahipliği ve bağımlılık ilişkilerinden aldığından yola çıkılarak, hükümet tarafından 1927 yılında idarî, askerî ve toplumsal nedenlerle 1500 kadar asi ailenin Doğu Anadolu'dan Batı illerine nakli için kanun çıkarılmıştır. Batı'da iskân edilecek olan bu ailelerin terk ettiği arazinin, kendilerine iskân edilecekleri illerde yeni arazi verilmesi koşuluyla hazineye intikal etmesi öngörülmüştür. Fakat 1934 tarihli İskân Kanunu'nun, Doğu'daki büyük arazi sahiplerini tasfiye etmeye ve buradaki feodal benzeri yapı ve ilişkileri yıkmaya yönelik amaçları kâğıt üstünde kalmıştır (Çamurcuoğlu, 2009: 169-170; Kaya, 2009: 98). Çünkü büyük toprak sahiplerinin siyasî baskıları ve meclis içerisinde büyük muhalefetlerle karşılanan yasa, ılımlı bir toprak reformuna dönüşerek, ancak 1947'de devlet ve vakıf arazilerinin dağıtımı ile uygulanmaya başlanmış ve 1950'ye kadar

ancak birkaç bin dönüm dağıtılabilmektedir. Demokrat Parti iktidarı dönemindeki uygulamalar neticesinde, büyük bir kısmı hazine arazisi olmak üzere 1,5 milyon dönüm toprak dağıtılmıştır (Lewis, 2009: 642).

Cumhuriyet'in yürürlüğe koyduğu toprak reformunun da amaçlandığı gibi sonuçlar doğurmadığı görülmüştür. Bir kere, 1945 tarihli çiftçiyi topraklandırma kanunu, Osmanlı toprak düzeninin bozulması sonucu ortaya çıkan fiili durumu hukukileştirmiştir (Cin, 1985: 288). Yine 1950 yılında yeni biçimiyle kabul edilen yasa, artık büyük arazi mülklerinin devlet tarafından kolayca kamulaştırılmasını engellemiştir. Bu nedenle, aşiret yapısının hâkim olduğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki geleneksel toprak yapısı, olduğu gibi devam etmiş ve üstelik daha da pekişmiştir (Kaya, 2009: 96). Osmanlı Devleti kadim siyasetinin gereği olarak, yerli beylere aynı yerden büyük çapta arazi tasarruf etme yetkisi vermemiş, böylelikle bu bölgelerde feodal bir düzenin yerleşmesini büyük ölçüde engellemişken (Kılıç: 2001: 12); yeni yapı, aşiret reislerinin toprak ağalığına dönüşmesini tamamlamakla kalmamış, aynı zamanda, sosyal ve siyasal sermayelerini kullanarak zenginleşmelerini de sağlamıştır.

“Büyük toprak sahipliği”nin hâkim olduğu köylerde, sınıf kutuplaşmasının, toprak ağasını tarım sanayisi kapitalistine, ortakçıları da ücretli işçiye dönüştürdüğü öne sürülmektedir. Gerçekten de Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde kapitalistleşmekte olan köylerde, bu sürecin izlendiği yapılan gözlemlerle doğrulanmıştır. Ancak ulusal pazarın gelişmesi ve tarımın ticarileşmesi çerçevesinde oluşan bu süreç, kendiliğinden yaşanan ya da evrimsel bir çizginin oluşturduğu bir aşama olmanın ötesinde, daha çok hükümetler tarafından yapılan teşvik politikalarıyla gelişmiştir. 1950'den bu yana hükümetlerin oluşturdukları tarım politikalarının da bu dönüşüme veya küçük meta üreticiliğinin sürüp gitmesine büyük katkıda bulunduğu görülmüştür (Akşit, 1999). Bunun, 1858 arazi kanunnamesinin akabinde yaşananlardan daha etkin olarak, aşiret reislerinin konumunu güçlendirdiği söylenebilir. Çünkü öncekinde, her ne kadar toprağın “mülk gibi” kullanımına, yol bilen reisler ve seçkin tabaka nail olabiliyor idiyse de, nihayetinde “mülk” devletindi (Cin, 1985: 247) ve devlet istediğinde müsadere yoluyla elinden alabiliyordu ve alıyordu da. Ancak sonuncusunda, artık demokrasiye geçilmiş ve oyların tek elde toplanmasını sağlayacak bir mekanizmanın varlığı, her siyasinin arzulanacağı bir şeydi. Bu

nedenle de zaten hem büyük toprakların elden çıkması önlenmiş ve hem de dağıtılan topraklar yine büyük ölçüde sıradan köylüye ya da aşiretliye değil³¹, merkezi yönetimin yerel temsilcileri üzerinde etki bırakabilen reis ve ileri gelenlere gitmiştir.

Her ne kadar amaçlanan yönde olmasa da, kanunnameyle başlayan ve cumhuriyet döneminde toprak reformu ve benzeri politikalarla devam eden sürecin önemli sonuçları olmuştur. Bu sonuçları, konumuz açısından kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür (Bruinessen, 2003: 283; Lewis, 2009: 608): 1. Aşiret ekonomisinin dayandığı dayanışmacı ve cemaatçi özellikler, yerini bireyselleşme eğilimine terk etmiştir. 2. Birçok aşiret reisinin, toprak beyi haline gelmesi, aşiret içinde ekonomik tabakalaşmanın artmasına yol açmış ve diğer aşiret üyelerinin çoğu ağanın kiracı-ortağı olmak zorunda kalmıştır. 3. Bu tabakalaşma sürecinde kentte yaşamaya başlayan toprak beyleri, yeni bir hayat tarzını teşkil ederek yeni bir sınıf oluşturmuşlardır. 4. Kentli toprak beyleriyle köylerde kalmış aşiret ağaları arasında yeni bir işbirliği ve himaye (patronaj) ilişkisi gelişerek, bir anlamda, kendilerinin bulunmadığı “mekân”ların temsiliyet görevlerini üstlenmişlerdir. 5. Birçok durumda, toprağı asıl işleyenler, geleneksel haklarını kısmen yitirerek kiracı-ortak, hatta ücretli işçi haline gelmişlerdir.

Aşiret yapısının ya da aşiret tipi örgütlenme biçiminin, bu süreçte önemli bir değişim geçirdiği muhakkaktır. Hatta ilk önemli değişimin, bizzat bu sürecin kendisi olduğu söylenebilir. Çünkü genellikle akraba da olan aşiretliler içerisinde, daha çok siyasal konumu açısından “eşitler arasında birinci” olarak kabul edilen reis ile aşiretin geri kalanları arasında, ekonomik ve hayat tarzı bakımından uçurumlar oluşmaya başlamış ve geleneksel cemaat ilişkilerinde geri dönülmez bir yola girilmiştir. Ancak bu sürecin tek başına değil, Osmanlının uyguladığı “iskân politikası” ve Tanzimat’ın temsil ettiği idarî/siyasî yapılanmanın eşliğinde yaşandığını söylemek daha doğru olur. Bu nedenle, bu sürece, iskân politikası ile yine merkezileşme politikasının önemli kavşaklarından olan Tanzimat üzerinden daha yakından bakmakta fayda görülmüştür.

³¹ Ayrıca belli miktarlarda toprak sahibi olabilmiş olanlar için de farklı bir sorun doğmuştur. Zamanla nüfusun artması ve toprağın bölünmesi, tarla rekabetini doğurarak aşiret içi, akrabalar arası çatışmalara yol açmıştır. Bu ise aşiret ideolojisinin temel dayanaklarından biri olan kan bağıının öneminin azalmasına ve aşiret içi dayanışmanın zayıflamasına yol açmıştır (Yıldırım, 2004: 81).

2. Siyasî/İdari Merkezîleşme ve Aşiret Yapısına Etkileri

Osmanlı'da “III. Selim ile başlayan, II. Mahmut ile hızlanan, II. Abdülhamit, İttihat-Terakki ve Cumhuriyet dönemlerinde en üst dereceye çıkan merkezîleşmenin özelliği, ana kararlar yetkisinin merkezi bürokrasinin elinde toplanması” şeklinde kendini göstermiştir (Karpas, 2010: 52). Osmanlı devletinin teorik temelinde, zengin bir dinî gruplar mozağini, aşiret birliklerini, etnik unsurları ve müreffeh şehirleri yekpare bir çatı altında teşkilatlandırmaya muvaffak olan bir merkez bulunmakla birlikte (Mardin, 2002: 111), idare sisteminin, en azından pratikte merkezî bir yapıda olmadığı bilinmektedir. Geniş bir coğrafyaya yayılan imparatorluk sınırları içerisinde etkin bir haberleşmeden mahrum olan hükümet, bu coğrafyayı kontrol etme ve denetleme mekanizması kurmanın güçlüğüne yaşamıştır. Böyle bir mekanizma kurmakla, “memur ve idarecilerin, merkezî otorite ve vatandaşlarından bağımsız olmalarını sağlayacak gücü elde etmelerinin önüne geçilmek istenmiştir” (Shaw, 1998: 50). Bu amaçla kurgulanan merkezîleşmenin temel hedefi, ülke içinde bağımsız güç olarak hareket etmeye başlayan ayanların ve diğer asi unsurların yarattıkları tehdide son vermek olarak görülmektedir (Karpas: 2006: 23). Bu dönemde, Osmanlı'nın aşiretlere yönelik uyguladığı yerleşik hayata geçirme/iskân politikası da, taşrada merkezi hâkimiyeti sağlama çabalarının bir sonucu olarak görülebilir (Sansar, 2002: 911; Özcoşar, 2009: 9). Bu nedenle Osmanlı'nın iskân politikasına daha yakından bakmak gerekmektedir.

2.1. Osmanlı'da Merkezîleşme Sürecinde İskân Politikası

En geniş anlamda, “beşeri bir yerleşme” olarak tarif edilebilecek olan “iskân” (Halaçoğlu, 2006: 1), ancak bir devletin sosyal, ekonomik veya siyasî kaygıları sonucunda ve belli bir hedef doğrultusunda yapıldığında bir politikaya dönüşmektedir. Bu anlamda, Osmanlı'nın bir iskân politikasının olup olmadığı, varsa ne olduğu konusunda tartışmalar söz konusudur. Burada, bu tartışmalara kısaca değinilecek ve ardından konumuzla ilişkili boyutuna yine özet biçimde yer verilecektir.

Öncelikle Osmanlı Devletinin, herhangi bir sosyal grup ayırımına varmadan, sistem neyi gerekli kılıyorsa, ihtiyacı neyse ona uygun iskân ve nüfus politikaları ürettiği, fethedilen bölge neresiyse onun ihtiyacını dikkate aldığı görülmektedir

(Çelik, 2009: 10-14). Buna göre, Osmanlı Devletinin, nüfus ve iskân politikasını üç farklı döneme ayrılabilir tarzda uyguladığı söylenebilir. Birincisini kuruluş dönemi iskân politikaları olarak adlandırmak mümkündür. Kuruluş aşamasındaki iskânlarda, aşiretlerin parçalanarak yerleştirilmesine değil, toplu olarak yerleştirilmesine izin verilmiştir. Ayrıca kuruluş aşamasına ilişkin politikalar incelendiğinde, siyasal noktada temel hedefin, sistemin kurulması ve yeni katılan yerlere sürekli olarak sistemin ihracı görülür. Onaltıncı yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadarki dönem ise, genel hatlarıyla iskân politikalarının ikinci dönemi olarak kabul edilebilir. Bu dönemde, devlet, mekanizmasını, sistemini kurduğundan, sistemin işleyişinin öncelik taşıdığı istisnalar hariç tutulursa, artık sistem ihracını önceleyen uygulamalara girişmemektedir. Üçüncüsü de dönüşüm probleminin sistemde dönüşümü gerekli kıldığı, sistemin dönüşme-dönüşmeme problemi içine girdiği döneme ilişkin politikalar sonucu gerçekleştirilen iskânları kapsamaktadır. Bu dönem, özellikle Balkan ve Kırım savaşları sonrası, sınırların gerilemesi ve oralarda kalan Müslüman nüfusun tehdit altında olması dolayısıyla Anadolu'ya doğru başlayan göçlerin yerleştirilmesini de kapsamaktadır.

Osmanlı Devleti, kuruluş, genişleme, duraklama ve gerileme devirlerinde, siyasî, iktisadî ve ictimai vaziyetin değişmesine bağlı olarak, iskân politikasında da farklı şekillerde hareket etmiştir. Mesela, devletin yeni toprakları bünyesine kattığı dönemlerde “dışa dönük” bir politika izlenirken; devletin dinamizmini ve bunun sonucu olarak da toprak kaybetmesinin ardından, “içe dönük” bir politika izlendiği görülmektedir. Dışa dönük iskân, özellikle ilk devirlerde yeni toprakların elde edilmesiyle, konar-göçer aşiretlerin bu yeni topraklara yerleştirilmesi şeklinde kendini göstermiştir. Ancak bu toprakların yurt edinilmesinde en önemli işlevi, bu dönemde, birçok tarıkata mensup idealist dervişlerin önderliğinde başlayan ilk iskân hareketleri ile muhtelif yerlerde tesis edilen vakıfların ve müstakil derbend tesislerinin oluşturduğu söylenebilir (Halaçoğlu, 2006: 2-3). Barkan (1942: 357), fethedilen toprakların iskân ve imarı için idarî-malî müstakil birer müessese mahiyetinde olan bir takım arazi vakıflarının kurulmasının, uzun zaman umran ve refahın artmasına, iktisadî ve ictimai hayatın canlanıp şenlenmesine vesile olduğunu belirtmektedir.

Barkan (1942: 284-5), Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşunun, büyük ölçüde nüfus kitlelerinin yer değiştirmesi türünden demografik olaylarla aynı zamanda meydana geldiğini göstermek için, fetihlerle birlikte göçebe unsurların bu hareketliliği sağlayacak bir şekilde kolaylıkla ve başarıyla öne atılmış olduklarını, farklı yerlerin iskân ve imarı için kullanılan sürgün usullerini, topraklandırma ve toprağa yerleştirme siyasetinin bu konuda oynamış olduğu role dikkat çekmektedir. Bu nüfus hareketinin ilk adımının, Orta Asya'dan gelip yeni fethedilen memleketlere yerleşen ve adeta Türk manastırları denebilecek zaviyeler kuran kolonizatör Türk dervişleri olduğunu ifade etmektedir. Barkan, bu dervişlerin, yerleştikleri memleketlerde sadece oraların Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında mistik bir rol oynamadıklarını, yanı sıra günümüzün dilenci dervişlerinden oldukça farklı olarak kılıç kuşanıp İslâm ordularıyla birlikte savaşarak fetihlere katıldıklarını da vurgulamaktadır. Böylece, hem toprakların hem de gönüllerin fethiyle, yeni toprakların kalıcı yurt haline gelmelerinde belirleyici olmuşlardır³².

Aynı şekilde, “Derbentler” de yine benzer işlevleri görmek üzere kurulmuşlardır. Derbentler, reayayı eşkiyadan korumak, göç etmesini önlemek, ülkeyi yaşanılır hale sokmak için kurulan bir müessese olarak, bugünkü polis ve jandarma görevi görmektedir. Derbentler, özellikle iskân noktalarının az olduğu ıssız yerlerde, önemli ticaret ve askerî yolların kavşak noktalarında, dağ geçitlerinde ve han gibi yerlerde kurularak (Barkan, 1942: 357; Özkaya, 1985: 162) hem güvenliği sağlamaya çalışmışlar ve hem de iskân politikasının bir anlamda denetimini üstlenmişlerdir.

İskân politikasının ikinci aşamasına ise, imparatorluğun dinamizmini ve etrafa yayılma durumunu kaybetmesinden sonra, bir iç iskân unsuru olarak ortaya çıkan Konar-göçerlerin ve çeşitli sebeplerle yerlerini terkeden ahalinin boş ve harap

³² Ancak Koç (2009: 43-6), Barkan'ın öne sürdüğü, nüfusun fethedilen yerlere intikalinin ya da iskânının, Türkleştirmek ya da İslâmlaştırmak için yapıldığı tezinin doğru olmadığını, zira bunun bir politika değil, sonuç olduğunu düşünmektedir. Zira bugün geriye dönüp bakıldığında, kuşkusuz bu hareketin sonucunda Türkleşme, İslâmlaşma olmuştur; ancak bunun, bilinçli olarak düşünüldüğü, devletin müesses nizamının bu şekilde bir ideolojiyle hareket ettiğini söylemenin sakıncaları olduğu söylenmektedir. Çünkü o zaman da Maria Todorova ve Nikolai Todorova gibi yazarlar, “Barkan'ın da dediği gibi insanlar zorla Türkleştirildi, Müslümanlaştırıldı. O zaman buradaki insanlar aslen Sırp, Hırvat, Bulgar'dırlar, Barkan böyle diyor” diyerek, tersinden bakıp oradaki nüfusun tamamının neredeyse zorla Müslümanlaştırılmış Bulgar olduğunu iddia edebilmekte ve kendilerine de Barkan ve benzeri düşünenleri dayanak olarak gösterebilmektedirler. Bu dayanak, 1970'li yıllarda Kömünist dönemin politikası haline gelmiş ve beş-altıyüzbin insan Türkiye'ye göçe zorlanmıştır. Bu nedenle, başkaları için de farklı yorumlanabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

sahalara iskân edilerek buraların ziraate açılması düşüncesi hakim olmuştur (Halaçoğlu, 2006: 2). Dolayısıyla bu iskân aşamasının, “düzeni sağlama” ve konargöçerlerden yararlanarak “tarım gelirlerini artırma”yı amaçladığı söylenebilir (Söylemez, 2007: 162). Devleti, bu poitikaya sevk eden sebepler ise çeşitlilik arz etmektedir. Bu sebeplerin başında, devletin doğuda ve batıda yaptığı uzun savaşların, onaltıncı yüzyıl sonlarından itibaren başlayan, onyedinci ve onsekizinci Yüzyıllardan itibaren idarî, iktisadî, malî, adlî ve ictimai nizamın bozulmasına yol açması gelmektedir. Osmanlı Devleti’nin duraklama dönemine girmesine paralel olarak hemen her alanda bozulmaların başladığı muhakkaktır. Artık siyasî, sosyal, ekonomik her alanda kendini hissettirmiştir. Özellikle savaşların çok uzun sürmesi ve genellikle mağlubiyetle sonuçlanması Osmanlı ekonomisini zaafa uğratmıştır. Sefer masraflarının karşılanması beraberinde yeni vergiler getirmiş ve Anadolu köylüsü bu ağır vergileri ödeyemez hale gelmiştir. Tımar sisteminin bozulması, beraberinde şekavet hareketleri ve iç karışıklıklara sebep olmuştur (Sansar, 2002: 909). Bunun sonucunda, Osmanlı tarih terminolojisinde celalilik şeklinde ifade edilen hareketler, büyük problem halini almaya başlamış ve uzun savaşların ortaya çıkardığı iktisadî buhranın da çeşitli halk kitleleri üzerinde baskı meydana getirmesi, onların yerlerini terkederek kendileri için daha uygun alanlara göç etmelerine sebep olmuştur (Halaçoğlu, 2006: 5). Göçlerin, özellikle, idarecilerin tavırlarından ve adaletin sağlanamamasından doğduğu görülmektedir. Devletin halkı gözetmek amacıyla şehir yöneticilerine yolladıkları adalet-nameler de gerekli yararı sağlayamamıştır (Özkaya, 1985: 159). Halkın yerlerini terketmesi ile gelir miktarı azalan devletin yeni vergiler ihdas etmesinin de bu göçe hız verdiği ifade edilmektedir. Çünkü, idarî mekanizması bozulan devletin görevlendirdikleri memurların para ile tayini, halk üzerine konan vergilerin daha da artmasına sebep olmuştur. Vergilerini ödeyemeyecek duruma gelen halk da başka kasaba ve köylere, bilhassa büyük kentlere göç etmek durumunda kalmıştır. Bu tür hareketler sonucu İstanbul ve çevresi, Anadolu ve hatta Rumeli köylerinden gelen, çiftini çubuğunu bırakmış insanlarla dolmuştur. Devlet bu kişileri tekrar eski yerlerine yerleştirmek için bazı teşebbüslerde bulunmuş, ancak meselenin ana sebeplerinin çözülemediği ve bu yüzden yapılan iskân çalışmalarının başarılı olmadığı görülmektedir.

Aşiretlerin iskânını elzem kılan nedenler ise, ayrıca belirtmeye değer görünmektedir. Zira aşiretler, yaylak ile kışlak arasındaki göç zamanlarında, yolları üstündeki köylere zarar vermekten, tahribat yapmaktan geri durmamışlardır. Bu aşiretler, “beş-altı binden fazla toplulukları ile baharda sahilden ayrılıp, yol üzerindeki sancaklardaki köylere konup, aşiretleri ile sağ ve sol koldaki tarlalara, bağlara bahçelere hayvanlarını salıverip zarar vermişler, yolcuların yollarını kesmişler, pek çok kişiyi öldürmüşlerdi. Yerleşik halkın da mahsullerini zorla alan bu aşiretlerin zulümlerinin ardı-arkası kesilmiyordu” (Özkaya, 1985: 168). Aslında kadınları ve çocukları da silahlı savaşçı olan bu gruplar, Anadolu’nun fethini gerçekleştiren asıl güç olmakla birlikte, merkezî devlet nizamına yabancı olan, örf ve geleneklerinden başka sosyal kurallara aldırış etmeyen ve köylülükle kentliliği hafife alan gruplardır. Bu nedenle, idarî mekanizmanın bozuk olduğu zamanlarda, karmaşa ve asayiş tehdit eden unsurlar haline gelebilmişlerdir. Zaman zaman açık köylere, iyi korunamayan kentlere, tüccar kabilelerine hücum edip yağma ve tahripde bulunmuşlardır. Kuşkusuz onların bu tür hareketlere başvurmalarında, kendilerine has özellikleri olmakla birlikte, vergi memurları veya devlet görevlilerinin aç gözlülüğü veya kuraklık ve başka sebeplerle meydana gelen kıtlık sonucu ileri gelen fakirliğin etkisi küçümsenemez. Bu durum ise, göçerleri hem devletle hem de yerleşik halk ile sık sık karşı karşıya getirmiştir (Sakin, 2010: 57-58). Bütün bu nedenler sonucunda, 1691 yılından başlayarak 19. yüzyılın ilk yıllarına kadar devam eden bu süreçte aşiretler ile devlet arasında adeta köşe kapmaca oyunu oynanmıştır. Bir kısmı kendiliğinden yerleşmiş olmakla beraber genelde aşiretlerin bu iskân hareketine karşı geldikleri gözlenir. Konar-göçer hayatlarını bırakmak istememeleri, emredilen mahale gitmek istememeleri gibi sebepler bunda etkili olmuştur. Bu iskân sırasında kendiliğinden yerleşmeler dışında, sürgün ve derbentçi kaydedilme yöntemleri önemli yer tutar (Sansar, 2002: 909). Bu süreçte belki de en çok problem, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da bulunan aşiretlerin iskân konusunda yaşanmıştır.

Aşiretlerin problem haline gelmelerinin, onyedinci yüzyılda Osmanlı devlet düzeninde ciddi bozulmalar başgösterdikten sonra söz konusu olduğu daha önce ifade edilmiştir. Zira savaşların uzun sürmeye başlaması ve ordunun aslî gücünün sürekli olarak cephelerde bulunması, Anadolu’da bir otorite boşluğu doğurmuştur. Aşiretler de bu boşluktan istifadeyle, yavaş yavaş yer değiştirmeye başlamışlardır.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da bulunan aşiretler de, hiç adetleri olmadığı halde, Orta Anadolu ve hatta Batı Anadolu’ya kadar ulaşmışlardır. Dönemin kayıtlarında, bu unsurların şimdiye kadar böyle bir şey yapmadıkları, ancak şimdi buralara kadar gelip köylülerin ekinlerini, bostanlarını hayvanlarına yedirip etrafa zarar vermeye başladıkları yazılmaktadır. Bu tarihlerden itibaren, devletin de bir iskân siyaseti belirmeye başlıyor. Devlet öncelikle problemlili aşiretleri her ne şekilde olursa olsun denetim altına alma ihtiyacı duyuyor ve Kuzey Suriye toprakları da bu nedenle seçiliyor. Cengiz Orhonlu, buranın seçilmesinin nedeni olarak, Arap aşiretlerinin bölgede çıkardıkları problemler olduğunu söylemektedir. Devlet oraya Türkmenleri göndererek bu aşiretlerin bölgeye yaptıkları taarruzlara karşı önlem almaya, orada oluşan yeni güçleri bir şekilde dengelemeye çalışmıştır. Ancak bu iskân çabası başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Çünkü, devletin takip ettiği amaç her ne kadar güç dengesi oluşturmak olsa ve iskân eden aşiretler çeşitli pozisyonlarda görevlendirilseler de, aşiretlerin iktisaden çökeceği, yerleşik hayata kolayca alışamayacakları, buranın iklimini havasını sevmeyecekleri gibi faktörler dikkate alınmamıştır. Sonuç olarak aşiretler, hızlı bir şekilde bölgeyi boşaltmış ve Anadolu’nun iç kesimlerine kaçmışlardır. Bu ise daha ciddi sorunlara yol açmaktadır; hayvanlarını yitiren ve geçimsiz kalan aşiretler, köyleri basmakta, hırsızlık yapmakta ve artık eşkiyalığı meslek haline getirmektedirler. İşte onsekizinci yüzyıl iskân siyaseti, bu düzensizliğin sonucunda şekillenmiştir. Böylece artık her aşiret, bulunduğu mevkide iskân edilmeye çalışılmıştır (Gündüz, 2009: 64-5). Bu amaçla, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da, Kuzey Suriye ve Irak’ta ve Arap Yarımadası’nda aşiretleri yerleşik hayata geçirmeye yönelik program dahilinde, ilk tahminlere göre, adı geçen bölgelerde göçebe gruplara daimi yerleşim mekânı olarak yaklaşık 5.000 (küçük) köy kurulmuştur (Karpas, 2008: 132). Bu arada kaçan aşiretler de yakalandıkları yerlerde iskân edilmişlerdir. Ancak bu sefer de, iskân için seçilen mekânlar çoğu kez yanlış seçildiğinden, hastalıklar, kıtlıklar başgöstermiş ve aşiretler tekrar yayla izni talep etmeye başlamışlardır (Gündüz, 2009: 64-5). Ayrıca bu dönemde Anadolu’nun tamamının iskân edilmiş olduğu söylenemez. Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da bulunan aşiretler bu dönemden sonra da varlıklarını sürdürmüşlerdir. Cumhuriyet Dönemi’nde bu mesele üzerinde durulmuş ise de günümüze kadar bu yapıyı devam ettiren yerler bulunmaktadır (Sansar, 2002: 919).

Sonuç olarak onsekizinci yüzyılda, hem Batı Anadolu’da, hem Güney Anadolu’da, hem Güney-Doğu Anadolu’da, hem de Orta Anadolu’da aşiretlerin iskân sorunu, devleti uğraştırmış ve iskânları bir türlü mümkün olamamıştır.

Yukarıda ifade edildiği gibi, onsekizinci yüzyılın sonlarına doğru kaybedilen topraklardan kaçan ahalinin iskânı da önemli bir iskân problemi olarak kendini göstermeye başlamıştır. Yaklaşık yüzyıl gibi bir zaman diliminde, Kırım, Kuban ve Kafkaslardan 7,5 milyon civarında Anadolu’ya göç alınmıştır. 1865 yılında, özellikle dışarıdan gelen bu göçleri daha düzenli bir biçimde yerleştirebilmek için “Muhacirin Komisyonu” kurulmuş (Karpas, 2008: 130-1) ve böylece, “devlet, bu yüzyıldan itibaren iskân politikasını daha sistemli olarak yürütmüştür” (Halaçoğlu, 2006: 3). Böylece ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı nüfusunun hacmi ve kompozisyonu çarpıcı bir değişim geçirmiştir. Müslümanların ülke dışından göç etmesi, Balkanların, Anadolu’nun ve Kuzey Suriye ile Irak’ın sosyal ve ekonomik açıdan bir dönüşüm yaşamalarında belirleyici bir rol oynamıştır (Karpas, 2008: 128).

Sonuç olarak iskân, genel olarak vergi yükü, yöneticilerin olumsuz uygulamaları, salgın hastalıklar, iş arama, dağlardan ovalara yerleştirme, kıtlık, tarım alanlarının yetersizliği gibi nedenlerle ülke içerisinde yer değiştirenlerin ya da huzursuzluk çıkaran aşiret veya cemaatlerin ve kaybedilen topraklardan Anadolu’ya doğru akan müslüman göçmenlerin uygun yerlere yerleştirilmelerini kapsadığı gibi, bizzat devlet eliyle, siyasî, ekonomik ve sosyal nedenlerle yapılan yerleştirmeleri de kapsamaktadır (Arslan, 2001). Özellikle yeni toprakların İslâm coğrafyasına katılmaları sürecinde, Türkleştirme ve İslâmlaştırmanın da iskân ve nüfus politikalarının temel hedefi (Barkan, 1942; Çelik, 2009: 11) olduğu söylene de, Karpas (2009: 101) da Koç (2009) ile aynı paralelde, Osmanlının bir kolonizasyon siyasetinin olmadığını, yer yer emniyet nedeniyle olsa da bunun, genellenemeyeceğini öne sürmektedir.

Lindner’in (2000), Osmanlının göçerlerden nefret ettiği, bu nedenle de onları ne pahasına olursa olsun yerleşik hayata geçirmek istediği biçimindeki iddiası da iskanlarla ilgili spekülasyonlardan biri olarak görülebilir. Ona göre, bunun için de ağır vergiler koyarak aşiretleri bezdiriyor ve böylece yerleşik hayata geçişlerini zorunlu hale getiriyordu. Oysa Cengiz Orhonlu, Osmanlının böyle bir politikası olmadığını söylüyor. Zira vesikalarda, aşiretlerin, tahsildarların fazla vergi aldıklarını

şikayet etmelerine karşılık, Lindner'in dediği gibi, "iki koyuna bir akçe vermek bize zor geliyor"³³ tarzında şikayetlere rastlanmamaktadır. Aksine, Osmanlı devletinin iktisadî mantığında, gelirden devamlılık esastır ve bu nedenle de alınamayacak vergiyi talep etmemektedir. Ayrıca her aşiretin, her konar-göçer grubun kanunnamesi vardır. Aşiretlerin vergiyi nasıl vereceği, hangi yaylaya, hangi kışlağa gideceği, hangi güzergahtan geçeceği yazılıyor, çünkü iktisadî faaliyetin devamlılığı devlet tarafından koruma altına alınmıştır. Bu nedenle de, Cengiz Orhonlu, devletin aşiretlerin iskânı için özel bir programı olmadığını söylemektedir (Gündüz, 2009: 58-60). Fakat Halaçoğlu (2009: XIII), Osmanlı Devleti'nde köy ve kasaba halkının, istedikleri gibi yerlerini terkederek başka yerlere gitmemeleri için, iskân kanununun çıkarıldığını ve bu kanun çerçevesinde yerlerini terkedenlere çeşitli cezaî müeyyidelerin uygulandığını ifade etmektedir. Ona göre, yine de bazı sosyal hadiseler (isyan, eşkiyalık hareketleri, celalilik), özellikle köy ahalisinin emniyetlerini sağlamak maksadıyla daha büyük yerleşim birimlerine göçlerine sebep olmuş, buna karşılık devlet de bu nüfusu zaman zaman eski yerlerine nakletmek için emirler çıkarmış, fakat bunda çok başarılı olamamıştır. Faroqi (2009: 87) de, benzer biçimde, Osmanlı yerleştirme politikasının, resmi belgelere yansıdığı şekliyle, genellikle olduğundan biraz daha başarılı imiş gibi görüldüğünü düşünmektedir.

Son olarak Osmanlı Devleti'nde konargöçer aşiretlerin iskânı, devlet açısından yorucu bir mesele olduğu gibi, aşiretler için de son derece zor ve kabul edilemez bir uygulama olarak görülmüştür. Devlet açısından, hem gelirlerin azalması hem de iskânda görevlendirilen asker ve memurların ayrıca masraflarının olması anlamına gelirken, aşiretler açısından ise, yüzyıllarca yaşadıkları hayat tarzının birden değiştirilmesi, alışkın oldukları özgürlüğün ellerinden alınıp "köylü durumuna düşmeleri" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla aşiretler için, onbeşinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan Osmanlı yönetimindeki hızlı merkezileşme eğilimleri, bu tarihe kadar yaşadıkları hayata alışmış, bir yerde devamlı oturmayan ve vergi kavramını, disiplinli bir yerleşik hayatı tanımayan bu zümreleri derinden etkilemiş

³³ Lindner (2000: 98), "Fatih'in ilk dönemlerinde üç koyuna karşılık bir *akçe* vergi oranı, O'nun sonraki dönemlerinde iki koyuna karşılık bir *akçeye* çıktı" demesinin yanı sıra, *Resm-i ganem* hesaplanırken bir kuzunun gelişmiş bir koyuna eşit sayıldığını, böylece iki kuzuya karşılık bir *akçe* alındığını ve onbeş ile onaltıncı yüzyıldaki genel ve vilayet kanunnamelerinde, idarî risalelerde, bu vergi oranlarının bütün Anadolu'da aynı kaldığını söyleyerek, dipnotta oldukça uzun *kanunname* örnekleri sunmaktadır. Ancak bu alıntıların büyük çoğunluğu da yine Barkan'dan alıntılanmakta ve dolayısıyla düşüncelerini Barkan'a dayandırıyor görünmektedir.

görülmektedir (Söylemez, 2007: 161-2). Osmanlının merkezileşme eğilimleri ile aşiretlerin başına buyrukluğu arasındaki gerilimin izleri, bugüne kadar azalarak da olsa görülebilmektedir.

2.2. Tanzimat ve Merkezileşme Politikalarına Etkisi

Tanzimat, yaklaşık ikiyüz yılın değişim sancısının, eğilim ve girişimlerinin uygulama aşamasını oluşturması bakımından önem arz etmektedir. Tanzimat'la birlikte, reform hareketinin, nitelik, yön, hız ve kapsam bakımından büyük bir değişiklik gösterdiği görülmektedir (Cin, 1985: 18). Bu reform hareketinin, birçok fikrî ve siyasî hareketi ortaya çıkardığı gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nin temelini oluşturan kurum ve fikirlere de kaynaklık ettiği ve hatta bugünkü merkezî yapılanmamızın belediye, İl Özel İdaresi, Sayıştay ve Danıştay gibi temel kurumların, orijin itibariyle Tanzimat'a dayandığı vurgulanmaktadır (Eryılmaz, 2006: 12). Bu nedenle Tanzimat'ı, yalnız kendi dönemi içerisinde değerlendirmek yanlış olacaktır.

Nitekim Tanzimat'la birlikte, hükümetin faaliyet alanı, hayatın bütün alanlarını içerisine alacak şekilde genişletilmiştir. Tanzimat hakkındaki genel kanı, reformun gerekmediği alanlarda bile, toplumu, kanunlar aracılığıyla bir sisteme oturtma ve kontrolden ibaret olduğu şeklindedir. Bunu başarmak için, eski merkezîleşmemiş bürokrasinin yerine, yüksek seviyede merkezîleşmiş sivil idarecilerin oluşturduğu bir kadro yerleştirilmiştir. Haberleşme ağı genişletilmiş, yollar, demiryolları ve telgraf şebekesi en uzak bölgedeki memuru bile İstanbul'un kontrolüne sokacak şekilde ilerletilmiştir. Tımar ve zeametlerin yerini, tedrici olarak maliye maaşları almış, böylece, önceden olduğundan daha fazla bir şekilde, bürokratların merkezî otoritenin kontrolü altına girmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Tanzimat sonrasında, imparatorluk genelindeki idareci memurların çoğu, merkezî hükümete atanmış ve yalnız ona karşı sorumlu duruma gelmeleri amaçlanmıştır. Eski sistemde müsaade edilen yerel özerklik, uygulanan çeşitli özerk sosyal, ekonomik ve dinî örgütler, hükümet kendilerinin birçok fonksiyonlarını devraldığı için, var olma nedenlerini yitirmişlerdir (Shaw, 1998: 50-51; Lewis, 2009: 125). Bu siyasî düzenlenmelerin en ilgi çekici yönlerinden biri de, taşra eşrafi ve aşiret reislerine karşı benimsenen ve söz konusu önderlerin mahalli nüfuzlarını, bir veri olarak onaylanan tavrın,

merkezden atanan memurlarla nüfuzlarını kırmaya çalışmak olmuştur (Mardin, 2002: 111). Onsekizinci yüzyılın başlarından itibaren sorgulanmaya başlanan ve merkezinde padişahın sarayının bulunduğu hâkimiyet yapısının etkinliği, İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde kopuşların (örneğin Mısır) ve isyanların baş gösterdiği bir geçiş döneminin ardından, bürokrasiyi merkeze alarak yeniden kurgulanmaya çalışılmıştır (İslamoğlu, 2010: 83). Hükümetin, sarf ettiği çabaların uygulamada tamamen karşılık bulmadığını söylemek elbette yanlış olur. Ancak bu uygulamaların, imparatorluk coğrafyasının tümünde beklenen sonuçları doğurduğu da söylenemez.

Tanzimat ve 1858'deki Kanunname'nin oluşturduğu toplumsal vasat, özellikle belli bölgelerde, yapısal değişimlere zemin harlamıştır. Bu süreçte, yalnız Müslim-gayrimüslim halklar arasında değil, bizzat millet-i hakimiyyeyi oluşturan Müslüman halk arasında da sosyal tabakalaşmanın yeni modellerinin temelleri atılmıştır. Bu anlamda Tanzimat, ulema aileleri, küçük tüccarlar, toprak ağaları ve hatta kırsal kesimde yaşayan aşiret reislerinden oluşan yeni bir toplum liderleri grubunun ortaya çıkmasına yol açmış ve zamanla kendine özgü bir aydın tabakası yaratmıştır (Karpat: 2006: 35). Tanzimat'tan sonra her şehirde kurulan belediye meclislerinin üyeleri ise, o yörenin ileri gelenlerini oluşturan aşiret reislerinden oluşmuş ve artık bu reisler "meclis üyesi" unvanıyla kent yönetimindeki yerlerini almışlardır (Karpat: 2006: 40). Tanzimatla sembolize edilen ve devam eden süreçte, bu yapısal değişim, bir süreklilik kazanarak geleneksel aşiret yapısını da kalıcı bir değişime zorlamıştır.

Hem Osmanlı modernleşme ve/ya merkezileşmesinde ve hem de Cumhuriyet'e geçişle başlayan yeni modernleşme pratiklerinde, hükümetler, artık taşıyıcı da kendileri yönetme temayülü sergilemişlerdir. Bunu gerçekleştirmek gayesiyle geliştirilen politikalar, bütün beşeri projelerde olduğu gibi her zaman için bir müzakereye tabi tutulmuştur. Çünkü hedeflenen gelişmeler, daima verilen tepkiler sonucunda, her iki tarafın da beklentilerini aşan bir duruma dönüşebilmektedir.

Bu durum, merkezileşme politikalarında da yaşanmış ve doğrudan yönetim, pratikte çok kolay uygulanamamıştır. Hükümet değişikliğinin de etkisiyle, yavaş yavaş dolaylı yönetim biçimlerine dönüş başlamıştır. Uygulanan politikalar sonucunda, yeni reisler ortaya çıkmış, sürgüne gönderilenlerden bazıları da geri dönmüştür (Orhonlu, 1987: 94-95). Bugün reisler artık eskisi kadar güçlü değilse de,

pek çok devlet görevlisi yerli nüfusu doğrudan yönetmek yerine, onlarla işbirliği yapmayı halen daha kolay bulmaktadır. Bu ise, devletin, eskiden de olduğu gibi, ağanın konumunu dolaylı şekilde desteklediği yorumlarını gündeme getirmektedir. Özellikle Cumhuriyet’le birlikte merkezî denetimin artmış olması nedeniyle, artık nüfuz alanı geniş ağalar mevcut değildir, ama yönetim ağının çatlakları içinde dolaylı yönetimin gayrı resmi yapıları halen sürmektedir. Yönetimi temsil eden valiler, kaymakamlar, jandarma komutanları, savcı, yargıçlar ve diğer görevlilerle nasıl muamelede bulunulacağını daha iyi bilen ağalar, etkilerini rakipleri aleyhine artırabilmektedir. Bu imkâna sahip olanların kendi adamlarına sunabildikleri imkânlar oldukça fazladır. Kamu hizmetlerinden yararlanmada kolaylık, işe yerleşme veya bürokraside yükselme, yerelde dokunulmaz kılma ya da devletle karşı karşıya gelenin kollanması ve benzeri durumlar, çokça karşılaşılan örneklerdir. Diğer yandan devlet görevlileri, yasa ve düzeni koruyabilmenin tek yolu olarak, ağaların ve hatta bir kez daha şeyhlerin aracılığına başvurmayı tercih etmektedir (Bruinessen, 2003: 296). Halen yaşanan kan davaları ya da benzeri geleneksel çatışma durumlarında, bu pozisyonu kazanmış ve geleneksel olarak da reislik konumunu koruyanların çözüm noktasında daha aktif olarak rol aldıkları görülmektedir. Mesela günümüzdeki söz konusu figürlerden birinin, kendisine havale edilen herhangi bir davada, diğer tarafa itiraz hakkı dahi tanımadığı vurgulanmaktadır. Yapılacak bir itirazın ya da çözümü kabul etmemenin, kendi konumunun sorgulanması ve karizmasının bozulması veya bu şekilde algılanması ihtimaline karşı, kendisi en başından taraf olarak konumlanabilmektedir. Yine bölgedeki aşiret reislerinden biri için de, “mahkemeden daha çok dava çözdüğü” söylenmekte ve bu ünü, ahali tarafından da bilinmektedir.

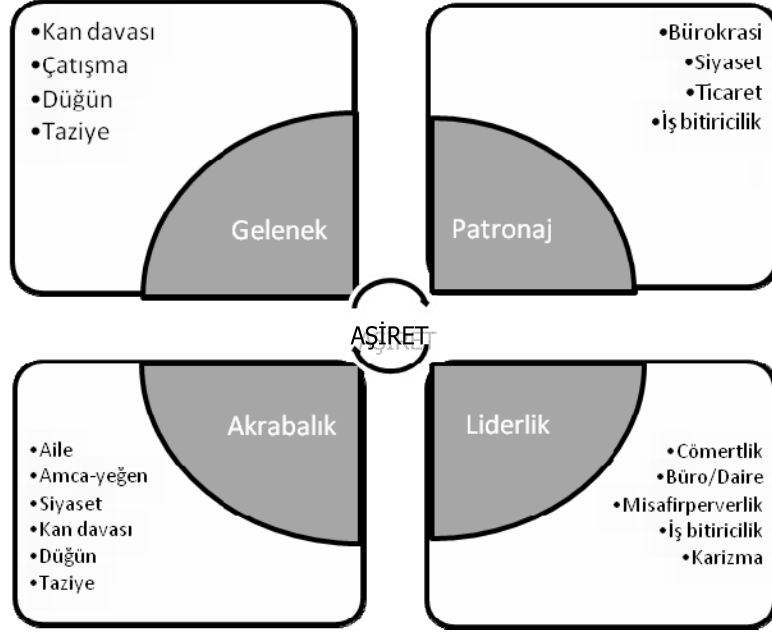
Merkezileşme politikaları sonucunda, yönetim ağı güçlendikçe, aşiret birimlerinde küçülmeler görülmekte ve önemli politik işlevler daha alt düzeydeki reisler tarafından üstlenilmektedir. Bunun sonucunda, örgütlenme de giderek daha basit hale gelmektedir. Büyük aşiretlerde, önceleri, hiçbir gruba bağlı olmayan yönetici soyunun bulunması söz konusuydu ve kendisine bağlı muhafızlarının olması da çoğu zaman bir zorunluluk olarak görülmüştür. Oysa bu yapının, merkezileşme politikaları sonucu çözülmesi, küçük aşiretlerde temel politik birimin, kabile ve yakın akraba gruplarından oluşmasını doğurmuştur. Dolayısıyla reis de artık sıradan aşiret mensuplarının bir akrabasıdır. Böyle bir reisin devletten doğrudan ya da

dolaylı destek görmesi, kendi akrabaları üzerinde bile baskıcı bir yönetim kurmasına yol açabilmektedir. Devlet desteğinin, reisi, aşiret içindeki dengelerde avantajlı kıldığı doğru olmakla birlikte, bu destek, reisin her zaman için başına buyruk davranmasını sağlayamamaktadır. Fakat böyle bir destekten yoksun kaldığında, “reis, sadece bir eşitler arasında birinci” olmak durumundadır (Saydam, 2009). Bugün birçok reisin, geleneksel hatır anlayışı hariç tutulursa, ikinci durumu yaşadığı söylenebilir. Buradan hareketle, aşirete dayalı ilişki biçiminin zayıflama eğilimi gösterdiği ve buna bağlı olarak da aşiret yapısının çözülme sürecinde olduğu algısına ulaşılabilmektedir. Ancak bugün için bu sürecin ne kadar süreceği ve yeniden canlanıp canlanmayacağı önemli bir tartışma konusu olarak kabul edilmelidir. Çünkü bu tür bağılıklar, insanlara “doğal geliyor ve kendilerini özdeşleştirecekleri bir gruba duyulan ihtiyacı daha kolay karşılayabiliyor” (Bruinessen, 2003: 461). Bölgede konuyla ilgili yaptığımız mülakatlarda da, bu tespiti doğrulayan tutum ve davranışlara çok sık rastlanmış ve kent hayatıyla gözlerini dünyaya açan gençlerin, bu duyguya daha çok eğilimli oldukları gözlenmiştir.

Osmanlı dönemindeki kanunnameyle başlayan ve cumhuriyet döneminde toprak reformu ve benzeri politikalarla devam eden süreçte, aşiret sisteminin dayandığı yapının çözülmesiyle, bireyselleşme eğilimi baş göstermiş, aşiret reisliğinin toprak ağalığına dönüşmesine yol açmış ve toprağı işleyen aşiretliler, birer aşiretli olmanın ötesinde, kiracı-ortakçı veya ücretli işçi haline gelmişlerdir. Aşiret yapısı, bu süreçte önemli bir değişim geçirmekle birlikte, bu tek başına “toprak” ile ilgili düzenlemelerle değil, Tanzimat’ın temsil ettiği idarî/siyasî yapılanmanın eşliğinde yaşanmıştır.

Osmanlı merkezileşmesi sürecinde ve özellikle de Cumhuriyet’le birlikte merkezî denetimin artmış olması, aşiret sisteminin bir örgütlenme biçimi olarak varlığını sürdürebilmesinin imkânları ortadan kalkmıştır; artık büyük reisler de mevcut değildir. Ancak merkezi yönetimle taşra arasındaki ilişki biçimleri ve yönetim ağının çatlakları içinde, kendisi için rahat bir dolaşım sistemi üretebilen yerel liderler olarak halen “reisler” bulunabilmektedir. Kısmen geleneksel statüleri, kısmen de merkezî yönetimin yerel temsilcileriyle geliştirdikleri ilişkiler, liderler için yerelde bir güç temerküzüne imkân tanımaktadır. Bu pozisyonu kazanmış liderler, bağlılarına ya da çevresine, başta kamu hizmetlerinden yararlanmada kolaylık olmak

üzere, bürokraside ve toplumsal platformlarda “yol açıcı” işlev üstlenebilmektedirler. Kimi zaman siyasîlerin hatta devlet ve resmi görevlilerin, bu pozisyonlardan istifade etmekten geri kalmadıkları da görülmektedir.



Şekil 4: Aşiretin kentteki portresi

Merkezileşme politikaları sonucunda, aşirete dayalı ilişki biçiminin zayıflama eğilimi gösterdiği ve buna bağlı olarak da aşiret yapısının çözülme sürecinde olduğu algısı, sosyal bilimlerde de halen hâkim algı olarak hüküm sürmektedir. Bu algı, kentleşme, küreselleşme ve bu süreçlerin tetiklediği dinamiklerle birleştiğinde, bu çözülmeyi kaçınılmaz kıldığı söylenebilir. Ancak bugün bu sosyal bünyenin, kendini bu sürecin yarıklarından sızarak mevcut sosyopolitik yapıya adapte ettiği de görülmektedir. Çünkü bu yapı, sadece idarî/siyasî bir yapılanmadan ibaret değildir; aynı zamanda, içerisinden geldiği toplumsal yapının gelenekleri ve davranış biçimleriyle iç içe geçmiş bir yapıya da sahiptir. Kendini bu gelenekler üzerinden yenileyerek devam ettirdiği gibi, resmi hukuk sistemi ve makamların uzanamadığı tutunum noktalarına da yaslanmaya devam etmektedir. Tablo 4, aşiretin modern kent hayatındaki karşılığını, başka bir ifadeyle modern kentte aşiretin neye benzediğini özetlemeye çalışmaktadır.

II. KENT, KENTLEŞME VE KENTLİLİK

A. KENT

Bir kentin ne olduğu sorusu, insanlığın, yaşanılan mekânların birbirinden farklılık arz ettiğinin bilincine varmasına kadar geri götürülebilir. Kentlerin niçin var olduğu, hangi koşullar ve amaçların sonucu doğduğu, kentte ikamet edenlerin hangi özelliklere sahip oldukları, neyle geçindikleri ve nasıl yaşadıkları konusunda şimdiye kadar söylenenler ve bundan sonra söylenecekler, hiç kuşkusuz bir yönüyle hep spekülatif olacaktır. Fakat tarihin ve ona bilgi temeli teşkil eden kaynakların anlattığı kadarıyla, kadim zamanlardan beri, insanlar, nasıl bir yerde yaşamak istediklerine dair düşünce gelmişlerdir. Belki çoğu kez, arzusunu duydukları şeylerin, eksikliğini yaşadıkları şeyler olduğu söylenebilir. Bu, her halükarda bir gelecek tasarımı ya da tasavvuru gerektirir ve her bir tasavvur, herhangi bir kent imgesine değil, kendi kentinin imgesine giden yolculuğun ilk adımıdır.

Kentin, “bir din, ayin ve ticaret merkezi olarak kapsamlı zamansal-alansal uzaklaşmanın yer aldığı tüm toplumlara özgü bir kurum” (Giddens, 2000: 103) olarak görülmesi, kentin insanlık tarihi ve birikiminde sahip olduğu önemi göstermektedir. Bu toplu yerleşme biriminin, burada yaşayanların barınma koşullarını, ekonomik ilişkilerini, kendi aralarındaki sorunlarını, dışa karşı korunmalarını, inanma ve ibadet etme arzularını, eğlenme ve estetik duygularını ve daha çoğaltılabilecek nitelikleri göz ardı etmesi beklenemez. Kentin mi bu ihtiyaçları doğurduğu, ya da bu ihtiyaçların mı kentin varlık nedeni olduğu konusu, şimdilik ancak bir spekülasyon olarak kalmak durumundadır.

İnsanların, içinde yaşadıkları kentleri inşa ettiklerini düşünmelerine karşılık; aslında kentlerin de insanları inşa ettiği gerçeğini inkâr edemeyiz (Dellaloğlu, 2001: 73). Dolayısıyla nereden kaynaklandığı sorununu göz ardı ederek, denilebilir ki, kent, toplu ve sistematik ilişkiler çerçevesinde bir arada yaşayan insanların dinsel, ekonomik, siyasal, hukuksal ve savunma ihtiyaçlarını karşılamak gibi, kentsel yaşamın örgütlenmesinde ve geliştirilmesinde önemli işlevler yüklenmiştir (Gölçük, 2007: 4). Söz konusu işlevler, “kent” diyeceğimiz yerleşim tipi/birimini meydana getirirken, aynı zamanda kendisiyle kendisi dışındakiler arasına bir “mesafe” de koymuştur. Belki de insanlar, yaşadıkları yer üzerinden kendilerini tanımlayarak, “diğerleri”nden farklılıklarını ifade etmişlerdir. Muhtemelen Spengler de, insanın

hayat düzenindeki temel karşıtlığının, taşrayla kent arasında olduğunu söylerken, bu mesafeye işaret etmiştir (Martindale, 2000: 68). Yine benzer biçimde Simmel (2008: 86) de, kentin, “kasaba ve taşra hayatıyla derin bir karşıtlık oluştur(duğunu)” ifade etmektedir. Ki, zaten ileride “uygarlık” (*civilization*) olarak adlandırılacak olan “insanlık hali” de, kendini hem “kent” üzerinden tanımlayacak hem de bunu “öteki” ile arasına mesafe koyarak yapacaktır³⁴.

Kır-kent ayrımının, nüfusun artması, buna bağlı olarak farklı iş kollarının ortaya çıkması, idarî yapılanma ve bunların beraberinde getirdiği sosyal değişimler sonucu ortaya çıktığı tahmin edilmektedir. Kenti, kırsal topluluklardan ayıran temel özellikler olarak, daha çok özgürlük, farklı grupların, mesleklerin, hizmetlerin, etnik ve dinî grupların, mimari, ulaşım, eğitim, sağlık ve adalet gibi devletin sunduğu hizmetler ile, farklı sosyal değer ve hayat tarzlarının kentte toplanmış olması görülmektedir³⁵ (Canbay Tatar, 1996: 45-46). Bu anlamda kenti kent olmayandan/kırdan ayıran temel özellikleri, yerleşik yoğun nüfus, kurumsallaşma, hiyerarşi, politik merkezilik, yazının şifahi kültüre baskın çıkması, uzmanlaşma ve kültürel çeşitlilik şeklinde özetlemek mümkündür (Tuğal, 2002: 58). Dolayısıyla, kent ve köy/kır arasındaki sınır, Benevolo’nun (1995: 20) da belirttiği gibi, dünyayı farklı iki parçaya bölen bir çizgi olarak, zihinsel ve kurumsal örgütlenme kadar fiziksel ortama da uzun süre egemen olmuş ve kent, etrafı surlarla çevrelenmiş ve kendisi olmayanla arasına mesafe koyan bir alan ya da bir dizi alan olarak zihinlerde yer edinmiştir.

Köy/kır topluluğunun fiziksel ve zihinsel karşıtı olarak görülen kent, sosyal bilimlerde en açık biçimiyle Ferdinand Tönnies’in (2000) “cemaat-cemiyet” ayrımında kendini gösterir. Tönnies’e göre, cemaat ve cemiyet tipi topluluklar, aynı zamanda insan topluluklarının zaman içinde ardı ardına ve ilki “köy”e, ikincisi “kent”e karşılık gelen iki aşamasını oluşturmakta ve insanlık tarihinde bir gelişmeye

³⁴ Kentin, böyle bir anlama haiz olduğu, birçok dilde kent ile uygarlık arasında etimolojik bir akrabalık olmasından da anlaşılabilir. Mesela, uygarlık anlamında, Yunancada *polis*, Fransızca *cite*, Arapçada *medine*; Almancada ve Saksonya’dan İskandinavya’ya kale ya da oturma alanı anlamında *burgh* ya da *borough*; Latince’de ise yurttaşlık anlamında *urbs* ve *civitas* kelimelerinin kullanılıyor olması bunu doğrular niteliktedir (Karakaş, 2001: 122). Yine kentlerin konu edinildiği çalışmalarda görüldüğü gibi, kentlerin tarihi ile uygarlıkların tarihinin birbirlerinden ayrılarak okunması pek de mümkün görünmemektedir. Bu konunun müstakil olarak ele alındığı bir çalışma için bkz. Elias, 2000.

³⁵ Bu ayrım ameliyesinde, kente, genellikle olumlanan bir nitelik eşlik eder, ancak kentin İbn-i Haldun tarafından, aynı zamanda sefaletin, yozlaşmanın, stresin ve bunalımların mekânı olarak da tasvir edildiği bilinmektedir (İbn-i Haldun, 2004: 577-579).

karşılık gelmektedirler. Nihai anlamda aynı aşamalara karşılık gelmek üzere, Spencer (basit-karmaşık), Durkheim (mekanik-organik), Becker (kutsal-laik), Redfiel (folk-şehir), Weber (geleneksel-ussal), Cooley (birincil-ikincil) ve Levey ve Lerner (geleneksel-modern) gibi, sosyolojinin önemli isimleri de benzer ikili kavramsallaştırmalara başvurmuşlardır (Yörükkan, 2006: 40-44; Bimay, 2002: 2-3). Özellikle ilk dönem sosyologlarına hâkim olan bu ayrım, bir yönüyle doğmakta olan toplumu öncesinden ve kendisi dışında kalan toplumlardan ayırma çabasının sonucu iken, diğer yandan da kaybolmakta olan eski “huzurlu” topluma karşı duyulan hüznün bir sonucu gibi görünmektedir.

Kırsal ya da kentsel yerleşim yerlerinde yaşayanların davranışları üzerindeki bazı etkilerin, kentin kendisinden ziyâde, daha çok genel kültürel çerçeveden kaynaklandığı söylenmekle (Hatt ve Reiss, 2002a: 34) beraber, bizzat kentin ve kırın getirdiği kurumsal ve zihinsel farklılaşmalar da söz konusudur. Zihinsel farklılaşmanın yol açtığı sonuçlar, herhalde en iyi şekilde Simmel’in (2008: 87-99) “Metropol ve Tinsel Hayat”ta dile getirilmiştir. Simmel, kentlinin, yüreğiyle değil, zihniyle tepki gösterdiğini; kentin “her zaman para ekonomisinin merkezi” olduğunu; modern zihnin, gittikçe daha da hesapçı hale geldiğini; kentte sınırsız zevk peşinde geçirilen bir hayatın, insanı bıkınlaştırdığını; kent hayatının, insanın hayatta kalmak için doğayla giriştiği mücadeleyi, insanlar arası bir kazanç mücadelesine dönüştürdüğünü; ve büyüklüğüyle doğru orantılı olarak bireyselleşmeye yol açtığını dile getirmektedir.

Kent, bugün için evrensel bir olgu olmasının yanı sıra, belli bir “hayat tarzı”na tekabül etmesi ve bir “toplumsal mekân”ın kavramsallaştırılması olarak, toplumu anlayabilmenin, toplumsal yapı ve ilişkileri çözümleyebilmenin bir aracı olarak, özellikle sosyal bilimlerin en önemli kavramlarından biri haline gelmiş görünmektedir (Canbay Tatar, 1996: 45; Karakaş, 2006: 945). Tabi bu önemli kavramın, toplumsal çözümlemelerde elverişli bir araç olarak kullanılabilmesi, dört başı mamur bir tanımlanmasının yapılmasını gerektirmektedir. Herhangi bir kavram için geliştirilen tanımlamalar, kavramın bağımlı ya da bağımsız değişken oluşu, çalışılan konunun mahiyeti, hangi zaman dilimi ve toplumsal yapı içerisinde, hangi bilimsel perspektif veya metodolojik çerçeveden ve hangi amaçla yapıldığı gibi etkenlerin belirleyiciliğinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla yapılmakta ve yapılacak

olan şey, konu edinilen gerçekliğin, konuyu ele alan kişi tarafından tespit edilen “ortak” özelliklerini kavramsallaştırmanın temeli kılmaktır.

Batılı ülkelerin kentlerinin özellikleri temel alınarak tasnifler yapıldığında, Türkiye’deki kentlerin, söz konusu kentlerin kültürel yapılarına sahip olmadığı görülmekte (Özer, 2004: 28) ve o kenttekiler de olumsuz nitelermelere maruz bırakılmaktadırlar (Sümer, 2003). Oysa Sennett’in (1996: 60) de ifade ettiğı gibi, ne kadar kent varsa, o kadar çeşitli tanımlama getirilebilir. Bu nedenle, eğer bir tanımlamanın daha çok geçerliliğe sahip olması isteniyorsa, söz konusu tanımlamanın, tanımlama alanını olabildiğince kuşatacak ve temsil edecek nitelik ve sadelikte olmalıdır. Mesela, Sennett, bunu, “yabancıların bir araya geldiğı, heterojen ve yoğun nüfusa sahip, değişim ve etkileşimin olduğu yerleşim yeri” (Özdemir, 2010: 68) şeklinde yapmıştır. Bu sadelikte bir tanımlamada dahi, tanımlamanın üzerine inşa edildiğı sacayağına oluşturan “yabancı”, heterojen” ve “yoğun nüfus” gibi kavramlar, tartışmaya açık hale gelmektedir. Mesela, bu yabancılar kimlerdir? Irk, din, mezhep, dil, kültür, renk, meslek mi kastedilmektedir? Oysa bir kent, yalnızca kendi hinterlandından ve sorulan nitelikler açısından oldukça “homojen” bir görünüme sahip olabildiğı gibi, her ülkenin veya bölgenin, bir kent için aradığı nüfus miktarı, aralarında uçurum oluşturan şekilde, birbirinden farklılık göstermektedir.

Kent tanımları yapılırken, yukarıda aktarılan niteliklerin yanı sıra, ekonomik ve sosyal nitelikler de ön plana çıkarılmakta ve fakat en önemli nitelik olarak tarih boyunca bir ayırım işlevi gören “kırdan farklı” olma esas alınmaktadır. Bu çerçevede değerlendirilebilecek tanımlardan biri, Mübeccel Kıray’a aittir. Kıray (1972: 9), kenti, tarımsal olmayan üretimin yapıldığı ve daha önemlisi, hem tarımsal hem de tarım dışı üretimin dağıtımının yapıldığı kentsel fonksiyonların toplandığı, belirli teknolojik gelişme seviyelerine göre büyüklük, heterojenlik ve bütünleşme düzeylerine varmış yerleşme birimleri olarak tanımlamaktadır. Benzer başka bir tanımlamada kent, “tarımsal olmayan üretimin yapıldığı, kontrol fonksiyonlarının toplandığı, belirli büyüklük, heterojenlik ve bütünleşme düzeylerine varmış bir mekân” şeklinde ifade edilmektedir (Aslanoğlu, 1998: 13). Bu örneklerde de görüldüğü gibi, kent daha çok kır üzerinden tanımlanmakta ve kır da tarımla özdeşleşmektedir.

Kent tanımlamalarında öne çıkan boyutlardan biri de kentin, belli bir hayat ve zihniyet tarzıyla birlikte anılmasıdır. Özellikle modern sosyologlar kentleri “insan ilişkileri” açısından değerlendirmekte ve kenti, “belirli bir alanda yaşayan insanların ilişkilerinin birleştiği yerler” olarak görmektedirler (İsbir, 1986: 6). Buna belki de en iyi örneği, Ezra Park’ın kent tarifi oluşturur. Ona göre kent, “bireylerden ve kollektif donanımlardan (yollar, binalar, aydınlatma, tramvay, telefon), idarî aygıt ve birçok müesseseden (mahkemeler, hastaneler, okullar, polis karakolları ve her türdeki memur kadrolarından) farklı bir şeydir. Şehir, daha çok bir düşünce hali, gelenek ve göreneklerin ve bunlardan aktarılan veya bunlara bağlı örgütlü tutum ve duyguların bir birliğidir. Bu bakımdan şehir, sadece maddi bir mekanizma ve suni bir yapı değil, doğanın, özellikle de insan doğasının bir ürünüdür” (Tuna, 1987: 59). Martindale (2000: 50), Park’ın kent anlayışının, kentin kendisine ait yasalarca üretilen mekânda dıştan düzenlenen bir birimi temsil ettiğini söylemektedir.

Lefebvre ise, kenti, birbiriyle ilişkili üç kavramla tanımlamaktadır; “mekân, günlük hayat ve kapitalist, sosyal ilişkilerin yeniden üretimi”. Bu durumda kent, üretim ilişkilerinin insanların gündelik hayat deneyimlerinde yeniden üretildiği bir global mekânsal bağlam olarak görülmektedir (Aslanoğlu, 1998: 67). Wirth (2002: 78), “*Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme*” adlı ünlü makalesinde, kenti, günümüz insanına sadece daha büyük bir oranda iş ve yerleşim olanakları sunan bir yer olarak değil, aynı zamanda dünyanın en uzak yerlerini kendine çeken, türlü bölgeleri, insanları ve etkinlikleri bir düzene göre biçimlendiren, ekonomik, siyasal ve kültürel yaşamın öncüsü ve denetleyicisi konumunda olan bir merkez olarak görmektedir. Paralel bir biçimde, Mumford (2000) ise kenti, “toplumsal eylemin sahnesi” olarak görmektedir. Bu tanımlamalarda kent, sosyal eylemin alanı olmakla birlikte, bu eylem, yine kırdan farklı bir biçimde, “uygarlık” olarak somutlaşan “insanlık hali”ne denk gelmektedir. Kuşkusuz bu “insanlık hali”, anlaşılacağı üzere, bir toplumsal mekânı tasvirin ötesinde, bir “insan tipi”ni tanımlamaktadır. Bu insan tipi, popüler kültürel tartışmalarda, zamana ve zemine göre değişmekle birlikte, başına “beyaz” getirilebilen “özne”lere karşılık gelmektedir.

Başka bir tanımlama biçiminde ise, “heterojen”liğin öne çıkarılması söz konusudur. Buna göre kent, çeşitli etnik grupları, kültür ve meslek gruplarını ve sosyal ekonomik sınıfları içine alan heterojen bir toplumdur. Dolayısıyla kentte her

biri ayrı bir kültür ve inanç sistemine bağlı olan ırk, sosyal yapı ve fonksiyon bakımından birbirinden açıkça ayrılan bireyler veya gruplar vardır. Kişiler artık yalnızca yaş ve cinsiyet özelliklerine göre değil etnik gruplarına, sosyal sınıflarına göre de farklılaşmıştır (Yörükan, 1968: 19). Benzer başka bir tanımlamada kent, “heterojen, mesleki örgütlenmelerin ön plana çıktığı, sosyal baskı mekanizmalarının sınırlandığı, fertlerin “biz” duygusunun sahip olduğu cemaat hayatından, “ben” duygusunun hâkim olduğu cemiyet hayatına geçtiği ve bu tarz içerisinde sosyal ilişkilerin yer aldığı cemiyetler”e karşılık gelmektedir. Maunier’in yaptığı, “nüfusuna oranla coğrafi temeli dar olan ve aileler, meslek grupları, sosyal sınıflar, mezhepler vs. gibi çeşitli heterojen grupları içine alan karmaşık bir yerleşme grubu” şeklindeki tanımlama ise, sosyolojik bir tanımlama olarak kabul edilmektedir (Korkmaz, 1988: 61; Yörükan, 2006: 47). Sosyolojik amaçlarla oluşturulan başka bir kent tanımlamasında ise, Wirth (2002: 85), toplumsal açıdan heterojen özellikler gösteren insanların, göreceli olarak geniş bir alanda, yoğun bir biçimde ve sürekli olarak birlikte bir yere yerleşmiş bulunmasını merkeze almaktadır.

Son olarak kentler, çeşitli adlandırmalarla belki de hiyerarşik bir anlam taşıyacak şekilde ayırma da tabi tutulmaktadır. Buna göre, coğrafi, ekonomik, toplumsal, kültürel, yönetsel, siyasal organizasyon ve kontrol sisteminin bir mekânda toplandığı yerleşim birimi olarak *metropolis*; bir bölgenin ekonomik, sosyal ve idarî açıdan merkezini teşkil eden “anakent” olarak “*metropolitan kent*”; birden fazla metropolitan kentin oluşturduğu en büyük alan olarak “*megapolis*”; az gelişmiş ülkelerin, dış dünya ile türlü ticari ilişkilerin geliştiği “*tek hakim kent*”; sorunların dile getirilmesi ve giderilmesini sağlamak amacıyla sivil toplum örgütlerinin kurulup yönetildiği “*mega kent*”; ihtiyaçlarını kendi içinde gideremeyip “anakent”ten karşılamak durumunda olan “*uydu kent*”; ve kırsal alanların kalkınması amacıyla ve daha çok merkezi idare tarafından tasarlanan “*köy kent*”, bu hiyerarşik sınıflandırmalarda ön plana çıkan kent türleridir (Bimay, 2002: 6-7). Böylece bazı tanımların, bazı kent tipleri için daha elverişli olduğu, ancak tüm kentler için aynı şeyi söylemenin mümkün olmadığı görülmektedir.

Elbette kentlerin farklı konumları ve bu konumlarının bir sonucu olarak farklı yapıları olacaktır. Fakat aynı kent tipinin her toplumda aranmaya ya da yaratılmaya çalışılması, farklı toplumların gerçekliklerine haksızlık olacaktır. Çünkü her kentin

gelişim seyri ve niteliği, küresel ve ulusal etkenlerin yanı sıra, kendine has dinamikler tarafından belirlenmektedir. Her kent, kentin göç alma ve verme biçimi, kentlilerin kırsal ve kırsal toplumla ilişki düzeyi, geçirdiği tarihsel, siyasal ve ekonomik tecrübeler, kentin ürettiği insan unsurunun kenti benimseme ve sahiplenme derecesi, kentin yerel düzeyde yarattığı sosyal, kültürel, ekonomik fırsatlar üzerinden ulusal ve küresel dinamiklerle müzakereye girmekte ve nihayetinde bu müzakerenin sonucunda asıl hüviyetine kavuşmaktadır. Sonuç olarak, bugün hiçbir kentin, ulusal ve küresel etkilerden bağımsız bir şekillenme içerisinde olduğu söylenemez, ancak bu etkiler bile, kentin göstereceği reaksiyonlar doğrultusunda sürece katkıda bulunurlar.

İçerisinden bakmakta olduğumuz sosyal bilim disiplinleri, bir şeyi ancak bir şeye nispetle anlama karakterinden olsa gerek, bugünün kentini geçmişe bakarak anlamaya çalışmakta ya da geleceğin kentini mutlaka bugünün içinden tuttuğu projeksiyonlarla öngörülerde bulunarak kurgulamaya çalışmaktadır. Geçmişte “kent”in neye benzediği, gelecekte neye benzeyeceğinden daha berrak olmamakla birlikte, yine de bugün kent hakkında söylenecekler, büyük ölçüde kentin geçmişi ile alakalı olmak durumundadır.

1. Kentin Tarihi

Spengler’in, “dünya tarihi kent tarihidir” (Giddens, 2000:103) tespiti ve insanlığın tarihinin, kentlerin ve kentsel hayatın tarihi olarak okunabileceğinin (Hatt ve Reiss, 2002a: 27) vurgulanması, dünya tarihinin kent ile başlatılmış olduğunu göstermektedir³⁶. Tarihin uygarlıklar üzerinden okunması ve uygarlıkların da kentsel hayatın sonucu olması, tarihin kent lehine yazılmasını doğurmakla kalmamış, aynı zamanda kırım tarihini kentte sonlandıracak bir teleolojiye de yol açmıştır. Marksizmin/Sosyalizmin, ilk ilke olarak, “*köy ve kent arasındaki farkları giderme*”yi³⁷ (Reiner ve Wilson, 2002: 184) benimsemesi de, yine tarihi, kent lehine sonlandırmaya matuftur.

³⁶ Kent ile ilgili çalışmalar nerdeyse aynı cümleyle başlamaktadır: “medeniyet tarihi, kentlerin tarihidir” (Kıray, 2007: 9; Yörük, 2006: 33).

³⁷ Marksizm’e göre, “kent ve kırsal arasındaki karşıtlığın ortadan kalkması özel mülkiyetin ortadan kalkmasına bağlı olduğu gibi, özel mülkiyetin ortadan kalkması da büyük endüstriyle ve dolayısıyla onun geliştirdiği kentlerle mümkündür... Marksizm için kentler, işçilere sunduğu şartlar kötü, tarihsel gelişim içinde oynayacakları vazgeçilmez rol bakımından ise gereklidir. Kentler kapitalizmin ürünü

Her ne kadar, Martindale'nin (2000: 46), Strong'dan alıntılacağı gibi, "geleceğin", kentin olacağı yönünde bir öngörüye sahip olursa da, bütün bir "geçmişin" kente ait olmadığı, sosyal bilim dairesinden geçen herkesin sarahatle bildiği bir konudur. Spengler, dünya tarihini kentle başlatsa da, insanlığın kentle başlamadığı ve hatta oldukça geç bir dönemine tekabül ettiği bilinmektedir. İnsanlığın yeryüzündeki izleri onbinlerle ifade edilirken, kentin tarihi, beşbin yıla kadar götürülebilmektedir. Benevolo (1995: 19), kentin, M.Ö. üçüncü ve ikinci binlerde, Mezopotamya ile Nil, İndus ve Sarı Irmak vadilerinde verimli tarım ürünlerinin biriktirilmesi ve fazlasının takas edilmesi için bir komuta merkezi olarak ortaya çıktığını yazarken; Childe (1978: 146), yine aynı yerlerde ve tarihlerde ortaya çıkan toplumsal değişiklikleri 'kentsel devrim' olarak nitelendirmiştir. Tekeli (2010: 8) ise, Kuzey Mezopotamya, Çayönü ve Aşıklı'da yapılan çalışmaların, kentin oluşmasından sonra tarımın yerleşik hale gelmesinin gerçekleştiğini ifade ederek, tarımın, kentleşmenin önşartı olmadığını vurgulamıştır.

Ancak kentlerin, varlıklarını sürdürmelerinin yine kıra borçlu olduğu da görülmektedir. Weber'e (2000: 132) göre, "şehir, ortaya çıktığı her yerde - Ortaçağ'da, Antik Dönem'de, Yakın ve Uzak Doğu'da- dışarıdan gelen göçmenlerin toplandığı ortak bir yerleşim noktası olarak belirdi. Şehir, alt tabakaların sağlık koşulları nedeniyle varlığını ancak sürekli yeni göçler yoluyla sürdürebiliyordu". İlk zamanlarda, söz konusu yerler de dâhil olmak üzere, yalnızca ara sıra kullanılan bir toplanma merkezi olan bir yer, zamanla gelenek olarak adını aldığı kabilenin tüm topraklarının yönetsel, dinsel, siyasal ve ekonomik merkezi haline gelerek, "kent" ortaya çıkmıştır (Pirenne, 2000: 48-49). Fakat kentin, bütün dünyada eşzamanlı olarak ortaya çıktığı ve aynı gelişmişlik seviyelerine eriştiği söylenemez. Childe (1990: 41), arkeolojinin, tek bir neolitik kültürün değil, ayrı ayrı neolitik kültürlerin varlığını ortaya koyduğunu vurgulamaktadır. Yine "Childe'ın kentsel devrim olarak nitelediği gelişmelerin, coğrafya ve toplumsal ilişkiler açısından; Doğu uygarlık alanında meydana geldiği anlaşılmaktadır. Yakın dönemlere kadar kentle ilgili yapılan çalışmalarda bu konuda bir farklılık olmadığı görülmektedir" (Gölçük, 2007:

oldukları gibi, onları ortadan kaldıracak tohumları da içinde taşımaktadır. Gerçek anlamıyla kentlerde sürmekte olan toplumsal mücadele hedefine ulaştıktan sonra, ilk büyük işbölümü olan kent-kır ayırımının yok olmasıyla kentin tarihi de kapanacaktır" (Bumin, 1990: 91-93). Ancak karışıklık, Sovyetlerde çokça tartışıldıktan sonra, sonuç olarak, birinin diğerinde mezcedilmesiyle sonlandırılmış görülmektedir.

5). Hatta Korkut Tuna (1987: 6), yoğunluk ve yaygınlık açısından kentin, Batı toplumlarının tarihlerinin son dönemlerinde ortaya çıkan sanayi devrimi ile yakın ilişki içinde olduğunu, bu nedenle de bunun öncesinde kentin çok da muteber bir konumda olmadığını vurgulamaktadır.

Sanayileşmenin ise, kentleşmeyi hemen etkisi altına aldığı söylenemez. İngiltere’de sanayileşmenin etkilerini onsekizinci yüzyılın sonlarına doğru göstermeğe başladığını ve ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında bu etkinin doruk noktasına ulaştığını görmekteyiz. Fransa, Almanya ve Amerika’da bu etki kendisini daha sonraları göstermiştir. Sanayinin gerek duyduğu kömür ve demir üretiminin fazla oranda insan gücüne dayanması sebebiyle Kuzey Batı Avrupa’daki kömür yataklarının bulunduğu bölgeler nüfus birikimine sahne olmuştur. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl başlarında belli başlı gelişmiş ülkelerdeki kentlerde yaşama oranı, İngiltere’de 1890’da % 49,0 iken, 1900 senesinde Almanya’da % 56,1, Fransa’da % 41,0, İspanya’da % 33,2, İsveç’te % 21,5’tir. Yine 1900 senesinde ABD’deki oran %39,7’dir (İsbir, 1986: 12).

Avrupa’da olduğu gibi Amerika’da da ondokuzuncu yüzyıla kadar Doğu uygarlık alanında yer alan kentlere benzer organizasyonlara rastlanmamaktadır. Amerika’da “ondokuzuncu yüzyılın başında nüfusun ancak %4’ü, 8 binden fazla nüfuslu şehirlerde yaşıyor” iken; çiftlikten kente doğru hummalı bir dönüşümün yaşandığı 1890’larda, Amerikan nüfusunun üçte biri, ancak dört bin ya da daha fazla nüfuslu kasabalarda yaşıyordu (Martindale, 2000: 38, 39, 46). Buna karşılık, tarihte, müstakil nüfusu bir milyonu geçen birçok Doğu kentinin varlığı bilinmektedir³⁸. Bazı Çin kentleri, Bağdat, Kahire, Kurtuba ve İstanbul en önemlileri arasındadır. Bununla beraber, ülke nüfusunun çoğu itibarıyla bir kentleşmeye ilk kez sanayi devriminin akabinde sanayileşme ile eş zamanlı olarak İngiltere’de meydana gelmiştir (Alptekin, 2007: 51). Dolayısıyla kentlerin, tarihsel süreç içerisindeki gelişimlerinde, doğal şartlarla birlikte “toplumların kültürel yapıları, politik ve stratejik tutumları, idarî yapılanmaları, yaşam biçimleri ve geçim kaynakları gibi sosyo-ekonomik veriler de son derece etkili olmuştur. Bütün bu dinamikler; kentlerin belli bir sistematik içerisinde kurulmasına ve varlıklarını sürdürmelerine olanak sağlamıştır”

³⁸ Michon (1997: 15), Bağdat’ın, MS 762’de Halife el-Mansur tarafından kuruluşundan 40 yıl sonra, 2 milyon yurttaşı barındıran bir kent olarak devrin en büyük başkentlerinden biri olduğunu öne sürmektedir.

(Kürkçüoğlu, 2010: 79). Bu da kentin, “kendi başına bir olay olmadığı, bazı örgütlenme ve ilişkilere bağlı olarak mevcut toplum ilişkilerinin çapını aşan bir çözüm olarak ortaya çıktığını” (Tuna, 1987: 174) göstermektedir.

Kentlerin tarihsel süreç içerisinde geçirdikleri değişim, günümüzde modern-postmodern karşılaştırmaları ile ele alınmaktadır. Uğur Tanyeli (2004: 12), modernlik ve modernleşme anlatılarının üzerinde yoğunlaştığı, “modernleşmenin en parlak, en iddialı kuramları kent bağlamında inşa edil[diği]” ve “modernlik üretici olarak rolleri üzerinde çok şey söylen[en]” kentin, kent tarihimizde, hep modernleşmenin nesnesi olarak konumlandığını öne sürer. Bu tarihyazımı, kente, kentliye bir aktör olarak rol vermeyen bir yazımdır. Kentte meydana gelen herhangi bir değişimin, mutlaka dışsal bir aktörce gerçekleştirildiği izlenimini doğuran bu perspektif, kenti, zaman-mekân-insan bağlamından soyutlayarak bir “boş nesne” olarak algılamaya götürür. Oysa kent, düşüncelere çizildiği kadar kavi sınırlarla çevrelenmiş olmadığı gibi, barındırdıklarının da elini kolunu bağlamış değildir. Bu nedenle kent, içeride ve dışarıda yaşananlara karşı olabildiğince duyarlıdır; onlarla birlikte ve onların elleriyle her daim değişir, yenilenir ve kendini inşa eder (Koolhaas, 1995; Spivak, 2000). İnsanın kentle, zaman ve mekân düzleminde girdiği ilişkinin sonucu olarak, yeni mekânsal organizasyonlar ve ilişki biçimleri şekillenmektedir.

Sennett (1999: 240), modern kentsel tasarımlarda kullanılan “ızgara” düzeninin, hiçbir şeyin değişmediği, tekrarlayan öğeleri düzenlemeden ibaret olduğunu, bir sanayi makinesinin çalışmasına çok benzeyen, sırf tekrarlardan oluşan, merkezsiz ve sınırsız bir biçim olduğunu ve bundan dolayı da insani olmadığını söyler. Saat zamanının, kentteki bir egemenliğin zamanı olarak, “toplumu yöneten tüccarların uyguladığı ekonomik, sosyal ve siyasî tahakkümün bir aracı” haline gelmesi ve ızgara mekânıyla tamamlanması (Sennett, 1999: 203-205) ise, modern zaman-mekân organizasyonunun da eşgüdümünü sağlamıştır. Böylece modern kentsel mekân, büyük ölçüde kapitalist ilkelerin oluşturduğu çerçevede şekillenmiştir.

Modernleşme sürecinde kentlerin, kentsel mekânların kapitalizmin ilkeleri çerçevesinde şekillendirmesi, sermayenin akışkanlığını kolaylaştırmak ve birikimini arttırmak yönünde bir eğilimi ve beraberinde yeni mekânsal düzenlemeleri

getirmekte, eski çevreler ise sürekli olarak bir değişim döngüsü içine girmektedir. Modern kent, böylece, modern kültürün şekillendiği ve yeni kuşaklara aktarıldığı yer olarak tasavvur edilmekte; kentteki ve kente sonradan gelen herkesin, süreç içerisinde aynı kültürü edinerek kentlileşeceği düşüncesi ve beklentisi söz konusu olmaktadır (Karakurt, 2006: 6). Kentin en belirgin özelliklerinden biri heterojenlik olarak gösterilmesine karşın, modern kentin bireylerinin ve mekânsal düzenlemelerinin homojenleşmesi yönünde beklenti ve politikalar geliştirilmeye çalışılmıştır.

Ancak iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki değişime paralel olarak zaman ve mekân algılamaları, dolayısıyla bireylerin dünyayı anlamlandırma tarzları da değişmiştir (Karakurt, 2006: 20). Bununla paralel olarak modernliğin biçim değiştirmesi ya da aşınması olarak görülen postmodern zamanlarda, modernlikle etkileşim sürecinde şekillenen diğer kurumsal/mekânsal düzenlemelerde olduğu gibi, kentsel mekânlar ve kent ile kentlilik ilişkilerinde de farklılıklar gözlenmeye başlanmıştır. Postmodern mimari anlayışta, heterojenlik, çok seslilik, bölünmüşlük düşüncelerine paralel olarak birbirinden oldukça farklı yaklaşımlara rastlanmaktadır. Jencks'e³⁹ göre, postmodern mimarlığın kökleri iki önemli teknolojik değişimde yatar. Bunlardan ilki, günümüz iletişim araçlarının, 'alışılmış mekân ve zaman sınırlarını' çökertmesi, böylece hem yeni enternasyonalizm, hem de kentlerin ve toplumların içinde insanların yerine, işlevine ve toplumsal çıkarına bağlı olarak güçlü iç farklılaşmalar yaratmasıdır. Diğer ise, bu üretilmiş parçalanmanın, mekân içinde toplumsal etkileşimi yüksek derecede farklılaşmış biçimde gerçekleştirecek ulaşım ve iletişim teknolojileri bağlamında ortaya çıkmasıdır. Postmodern mimariye göre; modern mimarlar birer sanat yapıtı olan planları ürettiler ama kent, zaten kendi başına bir sanat yapıtıdır. Yoğun olarak birbiri içine geçmiş yapılar, milyonlarca aklın ve milyonlarca bireysel kararın ürünüdür. Çeşitliliği, kestirilemeyen bir araya gelişlerden ve öngörülemeyen etkileşimlerden doğar. Böylece postmodernizm, kenti, çeşitliliğin, farklılığın mekânı olarak görmüş ve bunu ön plana çıkartmıştır (Karakurt, 2006: 13-15).

³⁹ Postmodernizmin mimarlığa ilişkin ilk bilinçli kullanımı, 1975'te Charles Jencks'in 'The Rise of Post-Modern Architecture' başlıklı makalesinde kullanılmıştır (Karakurt, 2006: 12).

Oğuz Işık (1993: 32), modern dönem kentler ile postmodern dönem kentler arasında yaptığı ayırmada, modernizmin homojenleştirici bakışına karşılık, postmodernizmin, kenti bir bütün olarak görmemizi sağlayan mantıksal temelleri ortadan kaldırdığını ifade eder. Böylece modernizmin kente kuşbakışının aksine, postmodernizm kenti bir anlamda sokakta yürüyen kentli insanların gözleriyle görmemizi sağladığını öne sürer. Postmodern kent, her türlü bütünlüğünden koparılmış ve parçalar şeklinde ve sokakta yürüyen insan gözüyle algılanan bir kent olarak görünür. Bu parçaların ise, bir bütünün parçaları değil, kendi başlarına anlamı olan birimler olduğu; dolayısıyla postmodernizmin kente bakışında, kent parçalarının birbirine bağlayıcı bir mantık içerisinde bir araya gelmedikleri kabul edilir.

“Modernist kent planlamacıları, gerçekten de, bilinçli olarak bir ‘kapalı biçim’ tasarımı aracılığıyla, metropol üzerinde bir “bütünsellik” olarak “hakimiyet” kurmayı hedeflerken, postmodernistler kentsel süreci ‘anarşi’ ve ‘değişim’in bütünüyle ‘açık’ durumlarda ‘oyun’ oynadığı, denetlenemez ve ‘kaotik’ bir şey olarak görme eğilimindedirler” (Harvey, 2003a: 58). Bu durum, tam da Sennett’in kentsel mekânın planlanmasıyla ilgili düşüncelerine karşılık gelmektedir. Sennett’e göre, mekânsal açıdan topografya, kültürel coğrafya gibi heterojen “engelleri” ortadan kaldıran, bürokrasinin mantığını müteahhitlik kurumuna uyarlayarak tek tip binayı sonsuza kadar yineleyebilecek bir planlama anlayışındansa, farklı tür yapılar ve estetik anlayışları bir araya getirebilen, bol çeşnili bir planlamaya gidilmelidir. Kent, sunduğu sosyal ve mekânsal çeşitlilikle, potansiyel olarak bireylere “kendi dışlarına çıkabilme” şanslarını verebilecek bir mekân olarak görülmelidir ve zaten öyledir. Dolayısıyla kent insanı da, sadece kamusal yaşantı içinde, kamusal mekânlarda kendini ve diğerlerini görerek, ötekiliği yaşayarak, kendine dışarıdan, yeni açılardan bakmayı öğrenerek kendini geliştirebilir, kimliğini kurabilir (Diken, 1997: 75-76). Bu nedenle de, “modern ve insancıl bir kentin plancısı farklılıkları birbirinden ayırmak yerine, onları üst üste yığmalıdır” (Sennett, 1999: 227). Farklılıkların üst üste yığıldığı kentlerde, mekânsal ve kültürel sınırların da anlamsızlaşacağı, geleneksel ve modernin bir arada yaşayabileceği ve dolayısıyla kente asıl hüviyetini kazandırdığı düşünülen heterojenliğin ancak böyle mümkün olduğu söylenebilir. Fakat bu olumlu bakışın aksine, özellikle yaşam bölgelerinde belirgin olarak ortaya çıkan farklı mekânsal düzenlemeler ve mimari tasarımların, mekânda parçalanmanın

yanı sıra, kentsel yaşamda da bir parçalanmanın hem nedeni hem de sonucu olarak ortaya çıkabileceği de düşünülmektedir (Karakurt, 2006: 16). Özyurt'un (2007: 124), Simmel, Wirth, Sennett ve Bauman'ın kentsel toplumda insan davranışlarıyla ilgili analizlerini değerlendirdiği çalışmada, aslında modernden postmoderne kayışın izleri de görülebilmektedir.

Günümüz kentsel mekânının biçimlenmesi, geleneksel, modern, postmodern ve küresel süreçlerin etkileşimlerinin sonucu olarak gerçekleşmiştir. Kuşkusuz bu etkileşimlerin mevcudiyeti oranında da kentsel mekânlar, ayrırmakta veya benzeşmektedirler. Yaşamakta olduğumuz küreselleşme sürecinin, gelişen iletişim ve ulaşım imkânlarının da oluşturduğu zeminde, bu etkilerin alanını genişlettiğini ve dolayısıyla dünyayı kentler üzerinden şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Bazı kentlerin, içerisinde yer aldıkları ülkelerin geri kalanından nüfusça daha büyük, daha popüler ve daha prestijli oldukları bile söylenebilir. Hatta nüfusu yirmi-otuz milyonu aşan ve dünyanın her tarafından insanları barındırması ve tüm dünyayla güçlü bağlar kurması, onların küresel kent olarak tanımlanmalarını sağladığı da görülmektedir.

Küreselleşme sürecinin, kentsel mekânda da değişikliğe zemin hazırladığı, hızlı nüfus artışıyla yeniden yapılanan kentlerde, kentleri belirli tek bir tip altına alma, düzenleme anlayışının ortadan kalktığı ve bunun da kentsel makro formu, bir bütün olarak ele alan modern kent planlama anlayışlarının sonunu getirdiği vurgulanmaktadır. Bütünlüğünü yitirmiş ve parçalar halinde algılanan bu kent (Işık 1993: 32), aslında dünya ölçeğinde bütünselleşmeyle at başı gitmektedir. Bir yanda, kentsel mekân algılamasında tanık olunan dönüşümle birlikte, kentsel makro formun, kişisel zevkler doğrultusunda küçük planlar çerçevesinde şekillenmeye başladığı ve bireysel zevklerin egemen olduğu kentsel mekânda, birbirinden farklı, aralarında bütünsel bir bağ olmayan yapılanmaların ortaya çıktığı görülürken ve bunun izleri, günlük yaşamın geçtiği tüm mekânlarda, iş bölgelerinde, oturma bölgelerinde, rekreasyon alanlarında, eğlence mekânlarında gözlenebilirken (Karakurt Tosun, 2007: 50), diğer yanda, mikro formların dünya ölçeğinde yaygınlaşmasını sağladığı, beğenilen bir formun/ürünün/imağın istenilen yerde kolayca bulunabileceği bir nevi "dünyalılık" tasavvuruna sebep olduğu gözlenmektedir. Bu tasavvurda, her yer ve

kişi, her an “merkez” olarak konumlanabilmekte ve “yüzergezer” bir merkez algısı, hegemonik merkezlerin zayıflamasını, çoğu kez silikleşmesini doğurmaktadır⁴⁰.

Bu ise, zaman ve mekânda yeni bir algıya karşılık gelmektedir. Farklılığın küreselleşmesi olarak tanımlanabilecek bu vasatta, her şey hızlı akar. Bu hızlı akış, sınırları belirsizleştirip bütünsel bir dünya algısı yaratırken, yerel farklılıkları tahrik edip sürece dâhil etmektedir. Böylece “yerel”i “yer”den koparmakta ve “yersiz yurtsuz”laştırmakta, “herkes”i kendi yurdunda bir “yabancı” olarak, bir “turist” olarak dolaştırmaktadır. Ama aynı zamanda, “hiç kimse”nin, bir başka “yurt”ta “yabancı”lık çekmeyeceği bir “dünyalılık” algısına da yol açmaktadır. Artık herkes ve her şey hem çok tanıdık, hem de bilinmeyen/yabancıdır ve böylece postmodern düşüncenin hayata aksı gerçekleşmektedir.

Ancak bu yeni hayat biçiminin sorunlarla malul olduğu da görülmelidir. Kentlerin çok hızlı büyümesi, kentte ‘bilinmeyen’ olgusunu giderek artırmış ve bilinmeyenden kaçış, yükselen özel hayat anlayışıyla birleşerek orta ve üst gelir gruplarını, kent içi alanların negatif özelliklerinden uzak, ama kente yakın bölgelerde oluşturulmuş olan banliyölere doğru kaydırmaya başlamıştır. Bilinmeyene karşı güvenlik algısı, kişileri, benzer toplumsal yapıya sahip, homojen grupların oluşturduğu yerleşim bölgelerinde yaşamaya itmiştir. Kentsel mekânda toplumsal sınıflar arasındaki bu ayrımlaşma, kentsel yazında ‘küresel ve yerel’in çatışması olarak da ifade edilmektedir. Buna göre günümüz metropollerine, küreselleşme ile yerelleşme arasındaki çatışmalar damgasını vurmaktadır. Küresel ölçekte ivme kazanan entegrasyon, dünya kentlerinde parçalanma ve dağılma süreçlerini doğurmakta ve kentin bütünü değil, yalnızca sınırları net olarak çizilmiş, toplumsal, ekonomik ve mekânsal merkezleri küresel toplumun bir parçası haline getirmektedir. Yerel olarak ifade edilen yoksullar/alt gelir grupları ise, küresel ekonomi piyasası koşullarında tanımlanmış bir ortamda kendilerine bir yer bulmamakta ve kendi hayat koşullarını, kendi buldukları alternatif imkânlar çerçevesinde şekillendirmeye çalışmaktadırlar. Böylece kentlerde çok farklı yapılanmalar ortaya çıkmaktadır (Karakurt Tosun, 2007: 53-55). Yabancılarla/yoksullarla karşılaşmamak için, güvenli mekânlarına çekilen “endişeli kentliler”, kaçtıkları yoksulları/yabancıları, güvenli mekânlarının kapılarına “güvenlikçi” olarak, çocuklarına bakıcı olarak,

⁴⁰ Bu tema, postkolonyal sosyal bilim çalışmalarının ana izleklerinden birini oluşturur. Bkz. Bhabha, 1995; Bhabha, 1999.

bahçelerine bahçıvan olarak, kapıcı, kaloriferci olarak istihdam etmekte ve onlarla kendi “korunaklı mekânlar”ında bir arada olmanın huzurunu yaşamaktadırlar. Ayrıca ayrıcalıklı mekânlarının çevrelerinde, yine kaçtıkları gruplarca, kısa sürede “derme-çatma” evler inşa edilmekte ve çeşitli küçük “hizmet” birimleri oluşturarak, endişeli kentliler, eşleri ve çocuklarıyla etkileşecekleri yeni ortamlar üremektedir⁴¹. Dolayısıyla kent, tam da Sennett’in dediği gibi, ne kadar kaçılırsa kaçılırsın zaten “karşılaşma mekânı”dır; yeniyle eskinin, gelenekselle modernin, yerelle küreselin, varlıkla yoksulun, güvenle tehdidin... her daim karşılaştığı mekândır.

2. İslâm Kent Anlayışı ve İslâm Dünyasında Kent

İslâm toplumlarında kentlerin, hangi dinamiklerle şekillendiği, kendine özgü bir mimari ve sosyal dokusunun olup olmadığı, ele geçirdiği ya da miras aldığı ve diğer medeniyetlere ait olan kentlerle benzer ve farklılıklarının ne olduğuyla ilgili geniş bir literatür söz konusudur. Burada, bu noktalarla birlikte, modernleşme/Batılılaşma sürecinde yaşadıkları dönüşüme elden geldiğince özet olarak değinilmeye çalışılacak ve kentlerimizin bugünkü yapılarının analizinde bu unsurların ne tür bir etkide bulunabildikleri anlaşılmaya çalışılacaktır.

2.1. İslâm ve Kentin Ruhu

Turgut Cansever, kenti, “insanın, hayatını düzenlemek üzere meydana getirdiği en önemli, en büyük fiziki ürün ve insan hayatını yöneten, çerçeveleyen yapı” olarak tanımlamaktadır. Ona göre, “bu yapıya biçim veren tercihleri ise, insan ve toplumlar, inançlarından, dinlerinden hareket ederek belirlerler”. İslâm kültürlerinde İslâm kenti ise, “cennet tasavvurunun bir yansıması” olarak görülmektedir. Cennetin, bütün çelişkilerin yok olduğu ortam olması, merkezî ve emredici olan ile mahallî veya bireysel olanın çelişkisinin çözümlenmesi olarak tahakkuk etmiş ve böylece kent, her yüce ferdin, yaradılış yasalarının bilgisine dayanarak ve bu yasalara kayıtsız şartsız uyarak inşa edilmişlerdir. Dolayısıyla İslâm kentinin, biri, hâkim iradenin görünür olmaması, diğeri, kendiliğinden oluşmuş bir güzellik olması olmak üzere iki temel özelliği bulunmaktadır (Cansever, 1997: 103-115). Geleneksel İslâm kentinde, her

⁴¹ Güvenlikli mekânlar, banliyöleşme ve yoksulluk mekânları ile ilgili olarak bkz. Alver, 2010; Bacque, 2011; Brown, 2011; Kurtuluş, 2005; Kurtuluş, 2011; Perouse, 2011; Petrescu, 2002; Poyraz, 2011; Wacquant, 2003; Wacquant, 2011.

fert kendini her şeyden önce ve en önemlisi mü'minler cemaatinin (*ümme*) üyesi kabul ederler (İbiş, 1997: 146). Dolayısıyla İslâm kenti, kendi yasalarına uyan cemaatten başka bir şey değildir. Çünkü İslâmiyet'i kabul eden herkese açıktır ve yalnız ya da grup içinde yaşayan, göçebe ya da yerleşik, köylü veya kentli her Müslüman'ın kendini yurttaşı olarak kabul ettiği ve hissettiği "millet"e, yani *ümme*'e benzer (Michon, 1997: 13). İslâm kenti, işleyiş itibariyle de Batı'da gelişmiş kentsel yapıdan farklılıklar gösterir.

Bu, her şeyden önce, Roma hukukunca yönetilen bir kent alanı ile İslâm hukukunca yönetilen bir kent alanı arasındaki farklılıkların sonucudur. Öncelikle, İslâm kentinde, Batıdakine benzer bir kamu alanından ziyâde, özel kişilere, hükümdara ve vakıflara ait özel mülklerle birlikte, komşuların ya da bütün cemaatin ortak mülkiyeti altında bulunan alanlar söz konusudur. Bu ilke, Yerasimos'a (1999: 10-11) göre, en iyi şekilde, bütün cemaatin ortak malı sayılan iki tarafı açık yol ve yalnız sokak sakinlerinin (komşuların) ortak mülkü sayılan çıkmaz sokağın oluşumunda kendini gösterir. Bu ilkenin doğurduğu başka bir unsur da, İslâm kentinde sınır kavramının sınırın yerini, bir birimden diğerine aşamalı geçişi ifade eden 'finâ' kavramının almasıdır. Böylece, sokak sakinlerince ortak kullanılan bir alan oluşmakta ve bu alandaki hak sahipliği, her birinin kendi mülküne doğru yaklaşıldıkça artmaktadır.

İslâm kentleri, "İlahi Yasa Koyucu"nın isteğine uygun olarak inşâ edil(miştir)" (Michon, 1997: 14). Bunun bir sonucu olarak da, bu kentler, Avrupa'daki benzerlerinin aksine, belediye özerkliği ve mahalli özyönetimden farklı temellere sahip olmuş ve bu nedenle, yasal ve idarî kurumların Avrupa belediyelerinde olduğu gibi temsili bir vasfı olmamıştır (Abdurrahim, 1997: 50). Bu kurumların en başında, kuşkusuz "Cuma camileri" olarak da bilinen, kentin en büyük camileri (Ulu Cami) gelmektedir. Ancak Cuma camileri, her ne kadar etraflarında cemaat hayatının gelişmesini destekleseler de, tek başlarına kentsel bir kurum olarak işlememektedirler. Bir adalet kurumunun varlığı, hatta bir yerleşim yerinin *kaza* (kent) olabilmesi, bir *Kadın*'ın varlığını gerektirmektedir (Durî, 1997: 69). Dolayısıyla kentlerde hukukî otoriteyi, Halife ya da idare meclis başkanı tarafından görevlendirilen *kadı* temsil etmektedir. Camiye resmen atanan kadı, Cuma hutbesini de vermekle görevlendirilmekle birlikte, onun asıl yetki alanı şeriattır. Böylece

nikâhları kıyar, boşanma davalarına bakar, herkesin hakkına saygı gösterilmesini sağlar, yetim ve sakatları korur ve ayrıca kamuyla ilgili ya da şahsî suçlar için Kur'an'da öngörülen cezaları uygular (Michon, 1997: 39). Yine kent düzeninin bozulmasını engellemek ve kent alanının gasp edilmesini önlemek amacıyla kurulan “muhtesib” makamı, Kur'an'da ifade edilen “iyiyi emretme ve kötüyü yasaklama (*emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l münker*) temel kuralı”ndan referansını almıştır (Yerasimos, 1999: 16). Böylece İslâm kentinin temel kurumlarının, dinî bir motivasyon ve zorunluluk sonucunda şekillendiği görülmektedir.

Sonuç itibariyle, Karpat'ın (2003: 64) işaret ettiği gibi, İslâm'ın, kente mutlak mükemmellik ve erdemin ulaşılabilirliği bir çevre olarak baktığını ve İslâm'ın kabul edilişinden beri bu kentlerin, iniş ve çıkışlarla da olsa geliştikleri görülmektedir. İslâm kentini inşâ edenler, ümmetin en mükemmel erdeme kavuşması için gerekli her türlü maddi ve ahlâkî şartları kent içinde yaratmaya çalışmışlardır. İşte İslâm kültürü de bu kentlerde şekillenmiş ve merkezi bir siyasal yönetim aracılığıyla kırı da bu kültürel sistemle bütünleştirmiştir. Bu kültürün şekillenmesi ve yayılmasında ise, yine motivasyonunu dinden alan başka bir kurum olan “vakıfların” önemli katkıları bulunmaktadır.

2.2. İslâm Kentinin Fizikî Yapısı

İslâm kentinin şekillenmesinde herhalde en çok, Cansever'in (2009: 126) de işaret ettiği şu ilkenin etkisi olmuştur: “İslâmî inanca göre, insanlara faydalanma imkânı verilse de, toprak esasen Allah'a aittir ve insanların topraktan dünyayı güzelleştirmek şartı ile sınırlı yararlanma hakları vardır”. Bu ilke, aynı zamanda kentsel aktörlerin, yani kentin sakinleri ile iktidarın kent üzerindeki tasarrufunun çerçevesini ya da sınırlarını da belirlemektedir. Dolayısıyla “şeriatın kente ilişkin kuralları, son tahlilde bireyi iktidarın kenti düzenleme isteğine, yani iktidarın düzenine karşı korumaktadır. Bu kuralların hedefi mevcut alanı ideal bir şemaya göre yeniden biçimlendirmek, şehircilik yapmak değil, özel şahısların ve sonuçta cemaatin çıkarlarını gözetmektir” (Yerasimos, 1999: 15). Böylece İslâm kentinin, iktidara karşı özel şahıslar ve cemaatin çıkarlarını gözettiği bir hukuk dâhilinde oluştuğu görülmektedir. Bu nedenle dışarıdan, bir iktidarın dayatmasıyla şekillendirilmeye çalışılan kentleşme politikaları, bu hukukun gölgesinde kendi mecrasına kayma

eğilimi göstermektedir. Bu da İslâm kentlerinin belli modeller doğrultusunda düzenlenmesinin zorluklarına bir işarettir⁴².

Yerasimos (1999: 15-17), İslâm toplumlarında kentin, “iktidar ve cemaat arasında durmaksızın yinelenen ve kurumsallaşmayan kavganın” bir sonucu olarak, ne iktidarın tam olarak kent şemasını uygulayabildiği, ne de cemaatin tam olarak şekillendirebildiği bir “müzakere” kenti olduğunu anlatmaktadır. Ne var ki müzakere tarafları zayıf düştükçe; modern, Avrupâî hayat tarzı, Müslüman kentlerinde geleneksel tarzdaki yapıları ve mimariyi tehdit edebilmiştir (Abdurrahim, 1997: 61). Oysa “İslâm mimarisi; malzeme ve teknolojilerin kullanılması ile ilgili olarak... modern Batılı konfor anlayışına benzer yanı olmayan ve amaçları hazcı (hedonist) kavramlardan tamamen farklı olan biyo-sosyal taleplerin İslâmî bir değerlendirmesinin ve hususi sosyal ihtiyaçların da ürünüdür... Mimari, İslâm mimarisi, İslâm’da insanın Allah hakkındaki şuurunun, varlığın kutsal karakterinin çatısını oluşturur” (Cansever, 2009: 29). Bu ise, Allah’ın sonsuzluğunun karşısında, insanın ve beşerin faniliğini, gelip geçiciliğini tazammun eder ve böylece, beşerin tasarrufundaki eserlerin muhkem ve kalıcı olmamasını temin eder.

Bunun, kentin inşâsındaki karşılığı, her neslin kendi kentinin inşâsına katılması ve sonrakiler için de bu katılıma imkân tanıyacak esnekliği sağlaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira yine Cansever’in (1997: 100-105) ifade ettiği gibi, bir neslin kenti inşâ ederken sonraki neslin hayatını tamamen donduracak şekilde kalıcı yapılar yapması, bir neslin diğer neslin hayatına tahakküm etmesi anlamına gelir. Bu da en fazla kalıcı olmak, en fazla tahakküm etmek tavrını yaşatmış olan Mısır Firavun kültürünün uzantısı olmak demektir. Doğrusu bu nokta son derece önemlidir, çünkü ister dindar, ister laik olsun Türk aydınları İslâm kentlerinin gelişmeye açık yapısını anlamayıp bunun göçebeliğin getirdiği bir olumsuzluk olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa bu temel ilke doğrultusunda kentleri vücuda getiren yapılarda, kalıcı ve geçici malzeme ile inşâ edilmiş olmak veya Osmanlı kentlerinde olduğu gibi yapıların bir kısmının, mesela sürekli değişen aile yapısına uyum sağlamak üzere geçici malzeme ile, idarî, dinî ve toplum hizmeti gören han, hamam, çarşı gibi yapıların ise kalıcı malzeme ile inşâ edilmiş olmak gibi, farklı ve varlığın yapısına

⁴² Bu nedenle de Batılı modellerden yola çıkarak hazırlanmış kent morfolojisi ilkelerinin, İslâm hukukuna göre yönetilen kentlere uygulanması konusunda ihtiyatla davranılmasında fayda görülmektedir. Bkz. Yerasimos, 1999: 13, 31 nolu dipnot.

uyum iradesi ile var olmuş çözümler de görülmüştür. Beşere hizmetle Allah'ın rızasına ulaşılması umulan mekânların kalıcılığı, ama beşerin faniliğine ve değişkenliğine atfen de bu niteliklere ayak uydurabilen mekânların inşâsı söz konusudur.

İslâm kentlerinde planlamanın temel amacı, “soyut ve ruhani gerçekliğe (yani dinî, toplumsal ve politik sistemi sembolize eden şehre), maddi bir ifade kazandırmaktır” (Elissêef, 1997: 113). Kentlerin kurulduğu yer ve konumları da, inancın, mekân üzerindeki tezahürleri olarak görülmektedir. Mesela su, yalnızca iklimin kurak oluşundan ötürü değil, dinin kuralları gereği sık sık alınan abdestlerde kullanıldığı için de önemlidir. Bu yüzden klasik dönemlerdeki kentin yerini, ekseriyetle nehir ve çevresinde yer alan pınarlar belirlemiştir. Kent planına bakıldığında da, her şeyin suyun akışına göre ayarlandığı görülmektedir. Çünkü İslâm'da kent, yine inancın bir gereği olarak, Ümmet'i temsil eder. Ümmet'in ise, iki temel özelliği vardır: Buna göre İslâmiyet, bir yanıyla, insanlar arasında ayrım kabul etmeyen dinî ve sosyal bir yasaya boyun eğmektir ve bu açıdan, tıpkı tek tek evlerin tüm yapılar kümesinde kayboluşu gibi, birey de kolektif olanın içinde erir. Diğer yandan, İslâmiyet, her mü'minin özerkliğini kabul eder. Kur'an'a göre bir mü'minin kendisi, ailesi, mal varlığı *harem*, yani kutsal ve dokunulmazdır. İşte etrafı kapalı, fakat göğze açık olan Müslüman evi, özerkliğiyle kutsallığın bu boyutunun bir yansımasıdır. Böylece, evin yapısının da esasen Müslümanlıktaki aile kavramı tarafından belirlendiği görülmektedir. Evlerin birbirine yaslanmış olmasının ise, Sünnet'in gösterdiği komşuluk kaidelerine uygun olduğu ve tüm yerleşim alanına bakıldığında bu bitişik inşâat yöntemiyle kazanılan alanın iç avlular şeklinde ortaya çıktığı fark edilmektedir (Burchardt, 1997: 213-217).

Bununla paralel olarak, İslâm'da kent alanı, İslâm cemaatine en uygun mekân olma özelliği göstermektedir. Kentin Cuma Camisi olan “Ulu Cami” ve çarşıların yer aldığı *merkez* (Yerasimos, 1999: 14) dünya ahiret dengesine uygun düşmektedir. Ana Pazaryerini bir mabedin yanına hatta bir anlamda onun koruması altına yerleştirme geleneği Müslümanlık öncesi Mekke'ye kadar uzanıyor. Ayrıca Kur'an'a göre, kâr ya da ‘Allah’tan bir lütuf’ umarak *caminin* ziyaret edilmesinde hiçbir sakınca yoktur. Pazara yakınlığı kesinlikle caminin kirlenmesine sebep olmaz, tam tersine Pazar, caminin varlığıyla bereketlenmiş olur (Burchardt, 1997: 216). Mahalleler,

barındırdıkları dinî grupların, duvarlarla her biri gerçek bir kentsel birim olan yana sıralanmış alt bölümlere (*harat*) ayrılmasıyla oluşmaktadır. Her mahalle, çıkmaz sokaklara açılan bir ana caddeye bölünmekte ve bu cadde sağlam yapılarla kapatılabilmektedir. Alt bölümlerde de, yine toplumsal hayatın tüm ihtiyaçlarını karşılayan her tür kurum mevcuttur; bunlar *suveyka* (ufak sük) denilen ana cadde etrafında toplanmışlardır ve mescid, hamam, fırın, meyve sebze satıcısı (*bakkal*), baharat-yağ satıcısı (*samman*) ve lokantadan (*tabak*) oluşmaktadırlar (Elissêef, 1997: 128).

Kabaca birbirlerine benzeyen İslâm kentlerinde, *sokaklar* genellikle dardır ve başka bir şeye ihtiyaç kalmaksızın yağmur tarafından temizlenmeleri için, yokuşludur. Ancak bu sokaklar ne kadar dar olursa olsun, sokak, İslâm ülkelerinde her zaman çok hareketlidir. Burası, kendini dışa vurmaya seven bir halkın buluşma yeridir. Fakat evler, genellikle yasaklanmış da olsa, yola doğru genişlemekte ve sokağa doğru çıkıntı yapmaktadır ve içinde yer aldığı plan bizzat kentsel yapılara, halkın yaşamına bağlıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, merkezde, Ulu Cami ve onun çevresinde medreseler yer alırken, Ulu Cami'nin yakınlarında çarşı, yeni dükkânlarla tahsis edilmiş sokaklarıyla (*suk*) ve hanlarıyla tüccar mahallesi bulunmaktadır. Mal deposu olan bu hanların yanında, çok sayıdaki yasağa rağmen hamamlar yer almaktadır. Zanaatkârlar, Ulu Cami merkez olmak üzere, daireler halinde yerleşmişlerdir: “Önce itriyatçılar ve buhurcular, sonra kumaş ve örtü satılan dükkânlar, mücevherciler, gıda işleri, nihayet mesleklerin en az soylu olanları, debbağlar, ayakkabıcılar, demirciler, çömlekçiler, eğiriciler, boyacılar... Onlara varıldığında, kentin sınırlarına ulaşılmış olmaktadır” (Brudel, 2001: 99-101). Brudel'in tasvir ettiği böyle bir İslâm kenti, bir uçtan öbürüne, bir mahalleden diğerine kişilerin diledikleri gibi geçebilecekleri bir alan değildir. Bu nedenle, kapı, çarşı, Ulu Cami gibi kamusal niteliği en belirgin yerlerden en özel mekân olan eve varabilmek için, büyük sokak, küçük sokak ve çıkmaz sokak aracılığıyla, yani gittikçe kamudan öze geçmeyi sağlayan bir güzergâh izlemek gerekmektedir. Bütün bu unsurlar bir arada ele alındığında, siyasî bağı ya da coğrafi konumu ne olursa olsun, İslâm hukukuna bağlı bir kentte kent alanının tamamen özel bir tarzda yönetildiği görülmektedir (Yerasimos, 1999: 11-13). İslâm kenti, İslâm inancının, Müslümanların pratiklerinde bulduğu karşılığın bir yansıması gibi düşünülebilir.

Ancak Müslümanların, farklı coğrafya ve kültürlerle sahip oldukları düşünüldüğünde, söz konusu özelliklerin çok temel nitelikler olduğu ve bu farklı coğrafyalardaki kentlerin de bu farklılıklar oranınca değişiklik arz edecekleri hesaba katılmalıdır.

3. Osmanlı Dönemi Türk Kent Anlayışı

Osmanlı kentleri, birincisi, eski kentlerin gelişerek yeni bir kent fizyonomisinin doğması, ikincisi, yeni kentlerin kurulması veya meydana gelmesi ve üçüncüsü de çoğunlukla zorunlu iskânlar sonucu göçebelerin belirli kentlere yerleştirilmeleri olmak üzere genellikle üç şekilde oluşmuşlardır. Osmanlı Devletinin onyedinci yüzyılın başından, ondokuzuncu yüzyıla kadarki döneminde toplumun statik yapısı dolayısıyla kentlerin mekânsal yapılarında oldukça statik bir manzara söz konusudur. Ondört, onbeş ve onaltıncı yüzyıllarda Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş dönemlerine paralel olarak, yeni mahalleler kurulması yoluyla hızla genişleyen kentsel mekânlar, onyedinci yüzyılın başında ulaştıkları sınırları, ondokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar korumuşlardır. Ondokuzuncu yüzyıl sonunda ise, Anadolu'daki kentlerin mekânsal yapısındaki gelişme, daha çok demiryolu, yeni ticaret merkezlerinin kurulması, idarî merkez olma, askerî kışla gibi yeni çekim noktaları sebebiyle ortaya çıkmıştır. Bu kentlerde de, çok katı 'yönlendirici prensipler' olmadığı için, organik olarak gelişme göstermiş ve bu da bir geometrik şekillenmenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yine bu kentler, kent merkezinin ortasında yer alan "Cuma Camii" ile ona bağlı "devamlı pazaryeri"nden oluşan iki ana elemana yer verirler (İsbir, 1986: 26-27). Böylece Osmanlı kentinin de, geleneksel İslâm kentlerinin temel özelliklerini taşıdığı söylenebilir.

Klasik Osmanlı kentleri olan Bursa, Edirne, Kütahya, ya da aşağı yukarı bütün Osmanlı kentlerinde, mahalle ölçeğinin ötesinde grupların oluşturulması, bunların faaliyet türleri etrafında odaklanmasıyla oluşmuştur. Osmanlı kentinin kuruluşunda ise, "evvela işçilerin temizliği için hamamın, bilginin oluşması için medresenin ve daha sonra da imanın merkezi olarak caminin inşâ edilmesi ve çarşıların, evlerin, cami, medrese ve hamamdan oluşan merkezden dışa doğru uzanan yollar üzerinde geliştirilmesi hususunda 40-50 yıl evveline kadar halk içinde yaşamış bulunan bilgi, şehrin zaman ve mekân içinde var olduğunu ve birbirine eklenen ferdiyete sahip parçaların kümülatif ve açık bütünlüğünden teşekkül ettiğini, bu çizgisel oluşumun

çok-merkezli, farklılaşmış yapısının üst kurallarını, bu üst kuralların objektif aleme yansması ile oluşan tezyini ve dünyayı süsleyen düzenin mahiyeti özet olarak sembolik bir anlatımla ortaya konuluyordu” (Cansever, 2009: 124-126). Bu da, bir Osmanlı/İslâm kentinde, hayatın merkezini nelerin teşkil ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Aynı zamanda geleneksel Osmanlı kentlerinin karakteristik ifadeleri de olan Osmanlı kentlerinin yerleşim düzenini, dört ana grupta incelemek mümkündür. Bunlar (Bayartan, 2005: 88-89): 1- Kentin önemine göre genellikle haftanın belirli günlerinde pazaryeri olarak da kullanılan küçük bir meydan; 2- Kentin önemine göre büyük veya küçük Ulu Cami denilen merkezi bir camii; 3- Kentin büyüklüğüne göre değişen bir çarşı; 4- Kentin hemen hemen tüm işlevsel alanlarının içinde bulunduğu ve kentin tüm hizmetlerinin yerine getirilmesinde önemli bir yeri olan cadde ve sokak sistemleridir. Bu özelliklerin yanı sıra, dolambaçlı ve çıkmaz sokaklar da Osmanlı kentlerinin genel karakterini ortaya koyar. Dolambaçlı sokakların ortaya çıkışındaki ilk etken, İslâmiyet’in etkisi olmuştur. Kişi ve grupların müdahale ve tecavüzleriyle eğri büğrü, düzensiz bir şekle sokulan sokaklar, mahremiyeti ve özellikle de güvenliği temin için, uç noktalarından kapatılarak çıkmaz hale getirilmiş, böylece başkalarının geçişine kapatılan sokak, belirli bir gruba ait özel bir yola dönüştürülmüştür. Evler doğrudan sokağa değil, sokağı sınırlayan duvar gerisindeki avluya açılarak, aile hayatı gizlenmeye ve hususileştirilmeye çalışılmıştır. Kentlerin yerleşim düzeninde dolambaçlı sokak sistemindeki ikinci etken ise, Türk kültürü olmuştur. Özellikle iskâna tâbi tutulan çeşitli aşiretler, yerleştikleri kentlerdeki mahallelerde, gerek geleneksel ve gerekse kültürel bağlamda kendi içerisinde kapalı bir sistem teşkil ederek, merkezden çevreye kentin dağılmasını önlemişlerdir. Bu yerleşme tarzı ise, kentlerde sokak sistemlerinin bu düzeni almasında önemli rol oynamıştır.

Osmanlı kenti, mekânsal kullanım açısından birbirinden farklı üç işlevsel gurubu ihtiva etmektedir (Bayartan, 2005: 89): Bunlar, kentin morfolojisini oluşturan unsurlar olup karakteristik Osmanlı kentini meydana getirirler. Bunlardan ilki, yerleşmenin ana ögesini oluşturan konut dokusu ve mesken alanlarıdır. İkincisi, ekonomik etkinliklerin gerçekleştirildiği alan ve mekânlar olarak adlandırılan kentin kamusal ve ortak alanlarını oluşturan çarşı pazar, hanlar ve bedestenlerdir. Üçüncüsü

ise, idarî, hukukî, dinî, sosyal ve kültürel işlevlerin gerçekleştirildiği yine kentin kamusal ve ortak alanlarını oluşturan eğitim kurumları, camiler, imaretler, hastaneler, hamam ve çeşmeler vs. gibi mekânlardır.

Osmanlı kentlerinde ev, bir odalar bütünlüğünden müteşekkildir; yan yana duran odaların toplamından ev oluşmaktadır. Dolayısıyla her oda, bağımsız bir birimdir. “İki oda bir mabeyn” şeklinde ifade edilen, bir boşluğun iki yanında var olmasıyla odalar birer tektonik, kendi başlarına birer varlık haline gelmektedirler (Cansever, 1997: 213). Buradaki, bağımsız yaşama birimlerinden her biri olan “oda”, “otağ”dan gelmektedir. Otağ, iki odadan müteşekkil olup, bu iki odanın arasında “hayat” denilen alan yer almakta ve ön tarafta bunları birleştiren yer, asırlarca örtük olarak kalmaktadır. Zenginleşme ve sosyal değişme sonucunda, yine özelliklerini muhafaza ederek genişlemektedir. Böylece bu iki odaya iki oda daha eklenmekte ve daha da zenginleşince, bu odalar, damsız birimler olarak bir tarafta üç oda, diğer tarafta iki oda haline gelmekte, ancak “otağ” varlığını muhafaza etmektedir. Mahremiyet, evde bahçenin sokaktan ayrılmasıyla teşekkül etmekte ve zemin katın büyük duvarı, sokağı bahçeden ayırmaktadır. Selamlık odası, özel bir yere yerleştirilmekte ve girişi ayrı olabilmektedir. Harem ise, mahrem alan olarak “selamlık” bahçesinden ayrı bir bahçeye sahip olabilmektedir. Ancak bütün bunlar, bir standarttan ziyâde, zenginleşme ve hayatın farklı yaklaşımlarıyla teşkilatlanması sonucunda ortaya çıkan yapılardır (Cansever, 1997: 121). Zenginlik ya da yoksulluk ise, hayat tarzının farklılığından daha çok mekânların niteliğinin farklılaşmasıyla belirginleşen bir şey olarak görülmektedir.

Kuşkusuz yine maddi imkânlar ölçüsünde, evlerin yapı malzemelerinde de değişiklikler görülmekle birlikte, genel olarak tahta ya da kerpiç gibi kısa ömürlü ve yeniden kullanılabilen malzemelerden inşâ edildiği ve böylece kentteki değişim ihtiyacın da kolaylaştırılmış olduğu belirtilmektedir. Ayrıca evin fonksiyonunu artıran diğer bir unsur da bu bağımsız odaların aynı zamanda çok amaçlı kullanımı olmaktadır. Yeryüzünde hayatın fani özelliğini yansıtan kent dokusunun bu esnekliğinin yanında, binaların, tabiata saygıyı gösteren topografya ile ahenkli ilişkisine özel bir önem atfedilmiştir (Cansever, 2009: 30). Mesela topografyaya uygun olarak kullanılan ahşabın, değişmeyen, kalıcı büyük değerler sistemi karşısında günlük hayatı tanzim eden çerçevelerin değişmeye açık olmasını, hayatın

dinamik bir süreç oluşunu, değişmeyen ancak İlahî gerçek olduğunu temsil ettiği söylenebilir (Cansever, 1997: 217-218). Böylece her nesil, kendi kentini yeniden inşa etme imkânı bulurken, aynı zamanda tabiata da asgari düzeyde müdahalede bulunmaktadır.

Her ne kadar onbirinci yüzyılda Kahire’de 7-12 katlı evlerin varlığına işaret edilse de (Brudel, 2001: 100), İslâm kentinde evler, genellikle bir ile üç katlı ve bahçeli, kimi zaman da havuzlu ve çeşmeli olmaktadır. Avlulu veya bahçeli az katlı evlerin önemi, sosyal hayat üzerindeki etkilerinden anlaşılabilir. Yatay yerleşme biçiminde olan bu evlerde, çeşitli yaş gruplarındaki çocuklar için yeteri kadar çeşitli-farklı oyun ve toplumla temas noktaları oluşturulabilmekte; yaşlılar toplumdan, ailelerinden tecrit edilmeden ömürlerini tamamlayabilmektedirler (Cansever, 2009: 95). Dolayısıyla böyle bir yerleşme biçimi ve hayat tarzı, bugün bu iki grup için tasarlanan park, oyun salonları, kulüp gibi mekânları bir ihtiyaç olarak dayatmamaktadır.

İslâm kentlerindeki bu yatay yerleşmedeki evler arasındaki ilişki biçimleri, ‘bitişik’, ‘ayrık’, ‘yakın’, ‘uzak’, ‘aynı hizada’, ‘farklı hizada’ olmak, yol ile aynı yönde veya farklı yöne olmak gibi pek çok biçimde ortaya çıkmaktadır. Evler arasındaki bu mesafe ilişkisi, her evin komşularına göre, komşuları ile oluşması arzu edilen iyi münasebetin amaçlarına göre ve bu amaçların mevcut şartlar içerisinde ortaya konulan çaba, bilgi, ustalık ve sanatkârane duyarlılığa göre şekillenmektedir. Böylece bu yapılar ve evler arasındaki fiziki mesafe düzeni, her ev sahibinin kurduğu ev ile, oluşmasına katıldığı bir sosyal mesafeler düzeninin mimariye yansımaları oluşturmaktadır. Bu sosyal mesafeler düzeninin mimari düzeyde tamamlayıcısı olan evler, bahçeler, iç bahçelerden dışa taşıp sokağı zenginleştiren, tabiri caizse cennete dönüştüren, kökü özel alanda yer alan güzellikler, çiçekler, ağaçlar ve bunların renkli âlemi, evlerin zengin renk ve biçim düzeni ile bütünleşmektedir. Sosyal mesafeler düzeni böylece, yalnız fonksiyonel ve pratik amaçlara yönelik olarak mahallelinin birbiriyle saygılı ilişkiler kurması iradesinin ve amacının çok ötesinde bir güzellikler âlemini, cennet idealini bütün unsurları ile gerçekleştirme iradesinin de ürünü olmaktadır (Cansever, 2009: 152). İnsanı merkeze alan, fakat tabiatın istismarını da asgari düzeyde tutan böyle bir mimari ve kent anlayışı, hem ilahi iradenin yeryüzünde somutlaşmasına aracılık etmekte, hem de pratik ve ekonomik yapılar

inşâ etmektedir. Böylece meskeni/maddi varlığı hayatın merkezine konumlandırarak insanı “bekâ” duygusuna kapılmamaya, gelecek nesillerin de yeryüzünün imarında hak sahibi olduklarını hatırlatmaya imkân tanımaktadır.

Türklerin Anadolu’ya gelişiyle yeni bir yaşama biçimi de, bu ortam içinde, ‘göçebelik kavramı’; İslâm dünya görüşü ve Anadolu’nun yerleşik verileriyle belli bir oran içinde birleşerek ortaya çıkmıştır. Zira göçebelik, ‘aile toplumu’nu getirmiş ve çadırlar, bu ‘yaşama biçimleri’nin yedeğinde biçimlenmişlerdir. Çadır birimleri, aile toplumu içinde oluşan her yeni ailenin de yaşayacağı ‘birbirine benzeyen’ yaşama çevrelerini meydana getirmişlerdir (Küçükerman, 1996: 33-35). Bizim açımızdan da önemli olan nokta, aşiretlerin, zaman içinde göçerlikten yerleşikliğe yaptıkları zorlu ve zorunlu geçiş sırasında, göçerlik yaşamından gelen kimi alışkanlıkları da yerleşik hayat ortamına taşımalarıdır. Ayda Arel’in (1999: 194) de ifade ettiği gibi, bugün hâlâ süregelen yaylaya çıkma, yayla olmadığında da bağlara göçme geleneği, aşiretlerin kışlak ve yaylak arasında geçen yaşamlarının iz düşümü olarak görülebilir. Mesela, göçer evini belirleyen temel mekânsal düzen, yerleşik hayat sonrasındaki sabit evin mekânsal düzenlenişini de etkilemiştir. Göçer çadırının tek bir hacimden oluşması ve çok işlevli esnek bir kullanıma sahip olması, iç hacmi serbest bırakmak için yer tutan ne varsa, yükler, denkler, sandıklar ve oturma minderleri kenara, çeper diplerine çekilmesi, ev ortamının sınırlı mekânını da belirlemiştir. Böylece, ortak kullanım alanında duran herkesin ve her şeyin belli bir yeri olmasını da gerektirmiş ve aile büyüğünün, kadının, konuğun, ocağın velhasıl her şeyin konumunu önceden belirlemiştir.

“Türk Evi” olarak ev tipolojisinin temel bileşeni olan *oda*, göçer çadırının işlevsel ve mekânsal özelliklerin hemen tümünü barındırır. Bu evler incelendiğinde, birbirine geçit vermeyen ama birbirine oldukça da benzeyen münferit odalardan oluştukları, ama bu odaların hemen hepsinin, tek tek, ortak buluşma alanı olan hayata ya da sofaya açıldıkları görülür. Her biri evdeki çekirdek aile birimlerinin konutu olan bu odalar çok işlevli olmak zorundadır, bu da oda ortasının serbest kalmasını gerektirir. Bu yüzden, genelde bir basamak yüksek tutulan oturma sekisinin üzerindeki sedirler odanın çeperlerine doğru çekilir, bütün kullanım eşyaları ise çeperlerdeki yüklük ve dolaplara alınır (Arel, 1999: 196). Mekânsal örgütlenme ile işlevler arasındaki doğru ilişkiyi anlamak Türk konut yapısının ana niteliğini

kavramak demektir; ocak, dolap, sedir, raf yapının tüm mimarisinin ayrılmayan parçalarıdır. Türk odasını oturulur hale getirmek için kullanılan eşyalar bu mimari öğeleri görsel olarak tamamlayan ve yeterli bir konforun koşullarını sağlayan şilte, yastık, kilim ve örtülerden ibarettir: başka bir deyişle Türk insanının en eski yaşantısından beri aşına olduğu dokumacılık ürünleri odanın döşemesini, sedirlerini ve pencerelerini bir renk cümbüşüyle donatırlar (Kuban, 1995: 232-3).

Genellikle az katlı olan Türk evinde ‘temel düzen’ tek kat için uygulanmış, ancak zamanla katların sayısı artmıştır. Fakat yine de bu temel düzene uymak için, üst kat her zaman diğer katlardan daha üstün tutulmuştur (Küçükerman, 1996: 51). Türk evi konusundaki bütün yazılı metinlerde yer alan bu ana katın da belirli bir plan şeması olduğu düşünülmektedir. Bu ana plan şemasına göre, ‘oda’ dışarıdan her zaman en açık yalıtılmış olan elemandır. Giriş sekisi ve genellikle bunun devamı olan ve gusülhanenin de yer aldığı yüklük duvarı, ocak ve iki yanında dolapları ile ocak duvarı, bir veya bazı durumlarda iki adet olabilen ve önünde sediri ile pencere duvarı odanın belirleyicileri olarak görülür. Kareye yakın bir planı olan odanın boyutları ise, üç veya dört metre civarındadır. Odanın ve duvarlarının bu şekilde biçimlenişi, odanın çok çeşitli kullanımlarına imkân tanımaktadır (Yürekli ve Yürekli, 2005: 16). Ancak oda kadar belirleyici olan başka bir unsur ise, ‘sofa’ olarak bilinen orta mekândır. Öyle ki, diğer unsurların ‘sofa’nın ana eksen işlevini üstlendiği bir sisteme göre açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. ‘Sofa’ diğer işlevlerinin yanı sıra, evin dış dünyaya açılan kapısı olarak görülmekte ve ‘eyvan’ ve ‘hayat’ gibi dışa yarı açık mekân bölümleri ona bağlı olarak işlev görmektedirler (Tansuğ, 1992: 756). Sofanın bu belirleyiciliği, “Türk Evi” tipolojisini uluslar arası düzeyde tartışan Sedat Hakkı Eldem’in planimetrisinde de kendini gösterir. Arel’e (1999: 189) göre, Eldem’in planimetrisinde, “sofanın şekli doğrudan doğruya ev tipini tayin eder”.

Sofaya bağlı olarak şekillenen unsurlardan “‘hayat’, biçimleniş olarak odaların arasında kalan ve onların belirlediği bir yerdir. Sokakla veya bahçeyle oda arasında kalan bu yer, yaşantının büyük bölümünün geçtiği yerdir. Bu yer bir ara yerdir, yani ne içerisi ne de dışarıdır. Onu diğer ara yerlerden ayıran özelliği, önceden düşünülmüş olmasıdır, tesadüfî değildir. Özellikle bir, iki ve üç odalı evlerde ara yer olma durumunu yanı sıra bahçe ve yol arasında durma durumu da çok güçlüdür”

(Yürekli ve Yürekli, 2005: 20). Odalar arasında kalan eyvan ise, “üç taraftan sınırlı, hayata açılan, üstü kapalı bir mekândır. Bu öge bazı bölgelerde, örneğin Güneydoğu Anadolu’da, doğrudan doğruya avluya açılır. Büyük Sasani saraylarının görkemli cephelerinde eyvan, imparatorlara kabul salonu ödevi görürdü. Evlerde bu kadar simgesel bir işlevi yoksa da, bizim iklim kuşağında çok yararlı bir kullanışı vardır; uygun yönlendirilen eyvanlar gölgeli, serin, açık havada oturma ve yaşama yeri ödevi görürler. Özellikle Güneydoğu Anadolu’da bu eyvanlar çokluk zemin katta olur. Ortasında bir çeşmesi, su akan bir kanalı veya bir havuzu vardır. Eyvan gerçekten iklim koşullarına bağlı olarak ortaya çıktığı düşünülecek bir motiftir. Bizim evlerimizde eyvanın döşemesi sofanın döşemesinden bir seki oluşturur. Burada da sedirler olabilir. Eyvan ışığını bazen sadece öndeki açık hayattan ya da avludan alır. Daha sonraki gelişmelerde oda olarak kullanılmak üzere kapatıldığı da görülür” (Kuban, 1995: 234-5). Eyvan’ın en önemli görevi, “hayat”ın ara yer olabilmesini güçlendirmesidir. Özellikle dört odalı tiplerde “hayat”ın bahçe ve sokağa bağlantısı “eyvan”la gerçekleşebilmektedir (Yürekli ve Yürekli, 2005: 20). Sofa, oda, hayat ve eyvan, Türk evinin en önemli unsurları olarak, bu ev tipolojisine kendine özgü bir karakteristik kazandırır.

Türk evinin en belirgin özelliklerinden biri de, mekânsal organizasyonunda ve dışarı ile ilişkisinde kadının oynadığı rol olduğu söylenebilir. Zira bu “evin iç yaşamında kadının işlevi çok fazladır. Toplumun tarımsal yapısına ve ailenin günlük yaşantısındaki ekonomik olgulara bağlı olarak, kadının ev işlerini yapacağı, yani çamaşır yıkamaktan odun kırmaya, meyve ve tahıl serip kurutmaya, ekmek pişirmeye kadar uzanan yoğun çalışma hayatının gereklerini karşılayacak geniş bir iş alanı yaratılmıştır. İslâm toplumunda aile yaşantısının gizliliği de gözönüne alınca evin kendi içine dönük bir avlu veya iç bahçeye açılan bir düzene göre biçimlenmesi doğal olmuştur” (Kuban, 1995: 228). Küçükerman (1996: 48) ise, Türk evinin biçimlenmesinde kadının rolünü başka bir perspektiften değerlendirir. Ona göre, Türk mahallesinde çeşme meydanları veya cami çevrelerinin dışında ağaç bulunmamasının, buna karşılık evlerin bahçelerinin çeşitli bitki ve ağaçlarla bezeli oluşunun en önemli nedeni, kadının bütün gün evde bulunmasıdır: “Türk evi bir anlamda kadın içindir. Böylece evler çoğunlukla kadınların çalışması, dinlenmesi ve toplumsal ilişkiler kurabilmesini sağlayacak biçime girmiştir. Zemin katın duvarları,

bu nedenle içerisiyle dışarıyı kesin olarak ayırır. Kimi durumlarda bu duvarlar bir kale gibidir. Toplum kuralları yüzünden, yaşantı kapalı bir ortamda sürdürülmektedir. Bu yüzden, doğa evin içerisinde yaratılır. Erkek bütün gününü dışarıda geçirip evine gelir. Bütün gününü zaten renkli geçirmiştir”.

Ancak temel niteliklerinin benzeştiği bu ev tipinin mekânsal organizasyonu, donanımı ve dış mimarisi yine de yöresel imkân ve koşulların etkisinde şekillenir. Yine toplumsal konumun da evlerin işlevlerinde olmasa dahi niteliğinde belirleyici olduğu görülmektedir. Mesela sırasıyla, 13 ve 14. yüzyıllarda yaşayan seyyahlardan İbn Said ve Eflakî'nin aktardıklarından, Osmanlı toplumunda da “evlerin yüksekliğiyle toplumsal konum arasında hiyerarşik bir denklik olduğu” görülüyor. (Arel, 1999: 192). Dolayısıyla evin, genel karakterinin yanı sıra ayrıntılarında da hayat tarzının etkili olduğu görülmektedir.

Sonuç itibarıyla Osmanlı evi, Cansever'in (2009: 154) işaret ettiği gibi, “İslâm'ın temelleri üzerinde oluşmuş bir üründür, Türk halkının Osmanlı kültür birikimlerinin taşıyıcısı ve Müslüman olması gerçeği karşısında halkın kültürünü küçümseyen elitist diktatörce davranış biçimlerine düşülmediği takdirde, bugün de Türk evinin tarihi mimari özellikleri ile devam ettirilmesinin hem gerekli, hem de mümkün olduğu görülecektir”. Ancak bugün, teknokratların elitist bir tavırla, insanın karar verme ve seçme haklarını bir kenara iterek, her şeyi çözeceğine inandıkları makinelerin imkânlarına göre konut üretimini öngörmeleri, insanları esir ve hakir gören bir durum doğurmaktadır. Bu nedenle, konutların biçimlenmesi, komşuluk ilişkilerinin oluşturulması ve gelişmelerinde, kullanıcıların ve ev sahiplerinin karar verme hakkının yeniden tesis edilmesi gerekmektedir. İnsanlar kolektif-toplumsal mekânın oluşmasına, dünyanın güzelleşmesine ancak bu yolla katılabilecek, ferd olarak bu yolla gelişmelerini tamamlayacaklardır. İnsanları dev apartman bloklarına tıkıştıran ve insanın kolektivite ile özel, bilinçli ilişkisini imkânsızlaştıran merkezîyetçi-teknokrat despotizmi ancak bu şekilde sona erebilir (Cansever, 2009: 94-95). Ayrıca yine Cansever'in (1997: 160) belirttiği üzere, “Aile Araştırma Kurumu'nun 1992 yılında yaptırdığı bir araştırma, halkın %92'sinin küçük de olsa bahçeli bir 'ev' istediğini göstermektedir”. Kentin inşâsında rol alan ve kentsel alanın planlanmasında karar sahibi olanların, hem bu istatistiği ve hem de İslâm kentinin tarihsel/yapısal gelişimini göz önünde bulundurmaları gerekmektedir.

B. KENTLEŞME

Sanayileşme sürecinin doğurduğu sosyoekonomik değişimin sonucu olarak gerçekleşen dönüşümde, tarımın hâkim olduğu kırsal alanlardan sanayinin bir devrim yaşamasıyla hâsıl olan insangücü ihtiyacının belirlediği kentsel alanlara doğru bir nüfus hareketi baş göstermiştir. Özellikle ondokuzuncu yüzyılda yoğunlaşan bu hareketlilik, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişte en önemli unsur olmuştur. Böylece kentleşmenin, her şeyden önce bir “göç” sonucu olduğu görülmektedir. Her ne kadar kentler her zaman göçlerle beslense de, bu denli bir kitlesel göç, sanayileşme sürecinde ortaya çıkmış görünmektedir. Sanayileşmeyle birlikte daha belirgin hale gelmesi ve hız kazanmış olması dolayısıyla, kentleşmenin gelişiminin, sanayileşme öncesi ve sonrası olmak üzere iki aşamada ele alınmasının daha isabetli olduğu düşünülmektedir (İsbir, 1986: 8). Bu nedenle burada da aynı sınıflandırmaya başvurulacak, ancak kentin gelişimine daha önce değinildiğinden, sanayi öncesi kentleşmesinin detayları üzerinde durulmayacaktır.

Özellikle Roma’nın Germen kabileleri tarafından istilası ve ardından gelen İslâm akınları sonucunda, belli kentlerde biriken nüfus, kırsal alanlara doğru kaymaya başlamıştır (Pirenne, 2011). Böylece beşinci yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar geçen zaman, Batı kentlerinin karanlık çağları olarak akmıştır. Bu süre içerisinde genellikle bütün Batı kentlerinin nüfusu azalmış, ticaret fonksiyonları kaybolmuş ve refah dereceleri düşmüştür. Onbirinci yüzyılın başlarında Batı dünyasında kent hayatı yeniden canlanmaya başlamış ve bu gelişme, önce Akdeniz kıyılarındaki kentlerde meydana gelmiştir (Yörükan, 2006: 34). Brudel (1993: 396-7), onaltıncı yüzyılda genel olarak Akdeniz ve Avrupa kentlerinin neredeyse aynı anda faalleştiklerini ve nüfus açısından da büyüdüklerine işaret etmektedir

Onaltı, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda da bu gelişme devam etmekle birlikte, kentlerin asıl gelişmesi, endüstri devriminden sonra olmuştur. 1830’dan sonra yaygınlaşan demiryolları, büyük kentlerin merkezlerine ulaşırken, enerji ve hammadde gereksinimini kolaylıkla sağladığından, geçtiği bölgeleri de yeni endüstri merkezlerine dönüştürmüştür. Hatta ondokuzuncu yüzyılın kentinin, merkez olarak kilise ya da prensin sarayını değil, “endüstrinin kızı ve annesi” olarak görülen “fabrika”yı aldığı söylenebilir (Bumin, 1990: 61-66). Ancak sanayileşmenin kentleşmeyi hemen etkisi altına aldığı söylenemez. İngiltere’de sanayileşmenin

etkilerini onsekizinci yüzyılın sonlarına doğru göstermeğe başladığını ve ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında bu etkinin doruk noktasına ulaştığını görmekteyiz. Fransa, Almanya ve Amerika’da bu etki kendisini daha sonraları göstermiştir. Sanayinin gerek duyduğu kömür ve demir üretiminin fazla oranda insan gücüne dayanması sebebiyle Kuzey Batı Avrupa’daki kömür yataklarının bulunduğu bölgeler nüfus birikimine sahne olmuştur (İsbir, 1986: 12). Bu hızlı gelişme, yirminci yüzyılda gitgide artarak devam ettiği gibi, bugün de devam etmektedir. Bu bakımdan kentlere tarih boyunca hemen her çağda rastlanmış olmakla beraber, özellikle ondokuz ve yirminci yüzyıllar, kent ve kentleşme çağları olarak kabul edilebilir.

Endüstri devrimiyle birlikte kentlerin büyük endüstri merkezleri halini alması, köylerden kentlere doğru olan göçlerin artmasına ve hızlı bir kentleşme olayı ile birlikte büyük kent kuruluşlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Yörükkan, 2006: 35). Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl başlarında belli başlı gelişmiş ülkelerde kentlerde yaşama oranı, endüstriyel kapitalizmin en hızlı geliştiği İngiltere’de 1890’da % 49,0 iken, 1900 senesinde Almanya’da % 56,1, Fransa’da % 41,0, İspanya’da % 33,2, İsveç’te % 21,5’tir. Yine 1900 senesinde ABD’deki oran %39,7’dir (İsbir, 1986: 12). İngiltere’de, 1685’de 6000 olan Manchester’ın nüfusu 1801’de 72.215’e, 1851’de ise 303.382’ye varmıştır. 1801’de 864.845 kişiyi barındıran Londra, kırk yıl içinde 1.873.676 nüfuslu dev bir kent olmuş ve nüfusu 1891’de 4.232.118’i bulmuştur (Bumin, 1990: 66). Yine 1850 ile 1900 arasındaki 50 yılda Chicago 29,963 kişilik küçük bir kasaba olmaktan çıkıp 1.698.575 kişilik büyük bir kent haline gelmiştir (Karpat, 2003: 34). Fakat bu kentleşme süreci ve oranı, her ülkenin sanayileşmeyi tecrübe etme biçimleriyle paralel olarak değişiklikler arz etmiştir.

Mesela İngiltere ve ABD’deki kentleşme tecrübesini karşılaştırmalı olarak inceleyen Roberts (1995), bu iki ülkenin farklı kentleşme süreçleri yaşadığını anlatmaktadır. Ona göre, İngiltere’de kent-sanayisinin gelişmesinden önce tarımda, kente gidebilecek serbest, tarım fazlası işgücüne sahip bir verimliliği ve ilerlemeyi sağlayabilmiştir ve 1901 yılının hemen öncesinde, İngiliz işgücünün yüzde kırkına yakını sanayi ve inşaat sektöründe istihdam edilmektedir. Oysa ABD sanayileşmesi, tarıma dayalı bir sanayileşme olmuştur ve bu sanayinin en hızlı geliştiği 1870-1920

yılları arasında, tarımdaki istihdam hacminin 6,430 binden 11,120 bine çıktığı görülmektedir.

Görüldüğü üzere, sanayiye bağlı kentleşmenin başlangıcı, sanayisi gelişmiş olan ülkelerde ondokuzuncu yüzyıla kadar giderken; sanayisi gelişmemiş ya da geç gelişmiş olan ülkelerde ise, kentleşme süreci, ancak ikinci dünya savaşından sonra hız kazanmaya başlamıştır. Nitekim İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, özellikle 1950'den 1970'e kadar hüküm süren uluslar arası ticaret ve uygun mali koşulların yarattığı olumlu iklimin teşvik ettiği yerli ve ithal tüketici mallarına talep, kentlerin büyümesine yardımcı olmuştur. Bu dönemde, Asya, Güney Amerika ve Afrika'da köyden kente göçler hız kazanmış, bir milyar civarında insan kentleşme sürecine dâhil olmuştur (Karpat, 2003). Savaş sonrasında küresel olarak uygulanmaya başlanan siyasal ve ekonomik sistemler, hem kentleri cezbedici niteliklerle donatmış ve hem de uyguladığı tarım politikalarıyla, kırsal kaçıışı ve dolayısıyla kentlere yığılma sürecini kaçınılmaz hale getirmiştir.

Kentleşme, öncelikle demografik bir nitelik taşımasıyla önpalana çıkmış bir olgu olarak görülmektedir. Kent sayılarında ve kentlerdeki nüfus miktarında görülen artış, kentleşmenin, bu şekilde anlaşılmasını doğurmuştur. Ancak bu yığılmanın ve nüfus artışının, kentte doğum oranlarının düşüklüğüne karşın bu derece yüksek olması, kentin dışarıdan gelen göçlerle beslendiği gerçeğini hatırlatmaktadır (Korkmaz, 1988: 62-63). Nitekim nüfus araştırmaları üzerine önemli çalışmaları olan Kingsley Davis de, kentleşmenin, doğum ve ölüm oranları arasındaki farktan değil, kırdan kente gerçekleşen göçler sayesinde gerçekleştiğini söylemektedir (Alptekin, 2007: 46). Bunun tarih boyunca böyle olduğu gerçeği ise, kent merkezli çalışmaların mutabık kaldığı ender bilgilerdendir.

Kentleşme kavramının, dar anlamıyla, kentlerin sayısı ve kentlerde yaşayan nüfusun artması olayına karşılık geldiği belirtilmişti. Ancak kentleşmenin yalnızca nüfusla ve nüfus hareketleriyle tanımlanması, olgunun kavranmasını mümkün kılmayacağından, nüfus hareketleriyle birlikte, bu süreci tetikleyen diğer toplumsal etmenlere de müracaat edilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle kavram, daha geniş anlamda, sanayileşme ve ekonomik gelişmeye paralel olarak kent sayısının artması ve bugünkü kentlerin büyümesi sonucunu doğuran, toplum yapısında, artan oranda örgütleşme, iş bölümü ve uzmanlaşma yaratan, insan davranış ve ilişkilerinde

kentlere özgü değişikliklere yol açan bir nüfus birikimi sürecini açıklamak üzere kullanılmaktadır (Keleş, 2004: 21-22). Kentleşmenin bir hayat tarzına dönüşme süreci, kentleşmenin, gerçekleştiği yerleşme bölgesindeki mesleki kompozisyonların değişmesine yol açmasıyla başladığı varsayılmaktadır.

Dolayısıyla kentleşme, aslında kırsal alanların kent alanlarına dönüşmesi sürecini de içermektedir. Çünkü kentleşmeyle birlikte, aynı yerleşim bölgesi içinde, birbiri içerisinde farklı ikincil gruplar oluşarak, orada yaşayanlar arasında fiziki, sosyal, moral vs. konularda ortak duygu kaybolmaya başlamakta ve böylece söz konusu yerleşme bölgesinin sosyal tabakalaşması değişmektedir. Süreç içerisinde, farklı uğraşı alanlarının oluşması, buna bağlı olarak alışveriş ve tüketim kalıplarında farklılaşmaların meydana gelmesi, bu farklı talepler doğrultusunda çeşitlenmiş alışveriş merkezleri ve bölgelerinin doğması ve kentin teknik gelişim, ulaştırma kolaylıkları, haberleşme araçlarının gelişimi, eğlence olanaklarının artmasının sonucunda, doğal olarak yeni insan tipini de beraberinde getirmesi mümkün olmaktadır. Bu değişim, beraberinde siyasal taleplerin farklılaşmasına ve iktidarın bölge üzerindeki denetim ve işleyişinde de farklı uygulamalara sahne olmakta ve bu da, yeni tabakalaşmalara ve yeni organizasyon biçimlerine neden olarak yeni hayat tarzlarının doğuşuna zemin hazırlamaktadır (Özek, 1994: 12-13). Yeni hayat tarzı, kentleşme sürecinin, pek çok faktörün de etkisiyle geleneksel davranış kalıplarını yok edip yerine yenisini getirmesi, göçmenlerin kent yoluyla başlı başına bir siyasal deney içerisine girerek siyasî havayı yaşaması sonucunda, insanların, tüketim alışkanlıklarından siyasî davranışlarına kadar yaşanan bir değişimin sonucu olarak şekillenmektedir (Erkan, 2002: 233, 239).

Bu değişimin tek taraflı olmadığına, Karpat'ın "gecekondu"larla ilgili araştırması önemli bir örnek teşkil etmektedir. Karpat (2003: 79), gecekondu yerleşimindeki kırsal göçmenin, kendi köy kültürünü sürdürüyor görünürken, aynı zamanda kendini de değiştirdiğini ve kent kültürüne uyarladığını kabul etmektedir. Ancak bu sürecin, yani kırsal süreklilik ile kentsel değişim arasındaki çelişkinin uzlaştırılabileceğine de işaret etmektedir. Zira bir yandan, Batı kentinin bazı teknolojik ve sınaî özellikleri yanında, kırsal yörenin kültür ve cemaat ruhunu bünyesinde barındıran yeni bir kent türü, diğer yandan da, hem yeni kentin ruhunu hem de kırsal yörenin halk kültürünü temsil eden yeni bir siyasal kültür ortaya

çıkılmaktadır. Dolayısıyla karşılıklı bir etkileşimden, kırsal göçün kent üzerinde oynadığı rol, kentin göçmen üzerindeki dönüştürücü etkisiyle dengelenmektedir. “Kentın göçmen üzerinde çok büyük bir değıştirme etkisi vardır, özellikle mesleki alışkanlıklarda, toplumsal ve siyasal eylem örgütlerinde ve iletişimle ilgili değerlerde. Bu değışme büyük boyutlarda meydana gelmektedir, çünkü kentin kendisi sanayileşme, teknoloji, siyasal eylemi tarafından dönüştürölmektedir. Bu durum, kent açısından “modernleşme” ve kırsal göçmen açısından da “kentlileşme” olarak tanımlanabilir” (Karpas, 2003: 67). Böylece, kentin, toplumsal değışmeyi başlatmada ve hızlandırmada önemli bir rol oynamasıyla birlikte, kentleşmenin kendisinin de bir toplumsal değışimin sonucu olduğu ve bu nedenle de, sanayileşme süreciyle birlikte yaşanan değışimin, kentleri, sosyal hareketliliğin sahnesi kıldığı da söylenebilir.

Harvey (2002: 160-161), sermayenin sürekli büyüyen bir ölçekte birikiminin, hızla ivme kazanan bir kentleşme süreci içinde gerçekleştiğini ileri sürmekte⁴³ ve toplumsal yapıda meydana gelen mekânsal farklılaşmanın bir sonucu olarak mekânsal birimlerin, komşuluk birimleri, yerel topluluklar, bireylerin değerleri, beklentileri, tüketim alışkanlıkları, pazar donanımları ve bilinç durumlarını önemli ölçüde etkileyecek özel toplumsal etkileşim ortamları haline geldiklerini ifade etmektedir. Mekânsal birimlerin yaşadığı bu değışimle birlikte, konut alanlarının ölçeğinin, kapsamının ve toplumsal anlamının da değıştiğı gözlenmektedir. Bu nedenle, kentleşme süreci, öncelikle, gündelik hayatın sürdüğü alanların da değışimi anlamını taşımaktadır.

Diğer taraftan kentleşme sürecinin kendisi, yeni yatırım alanları açan, farklı türde birikimlere imkân veren, çeşitli nitelikte emeğe yeni iş imkânları açan yepyeni bir iş alanına dönüşmektedir. Bu nedenle, kentleşmenin salt bir *yerleşim* sorunu olmadığı, aynı zamanda yeni bir toplumsal düzen kuran bir süreç olduğu söylenebilir (Erder, 2001: 122). Dolayısıyla, ister bir kırsal yerleşmenin kente dönüşmesi, ister doğrudan doğruya kentin büyümesi biçiminde olsun, nüfusun kent yerleşmelerinde yoğunlaşması, nüfusun tarımdan endüstri hizmetlerine kayması ve buna bağılı olarak

⁴³ Simmel (2008: 97), filozofça bir tabirle, kentin, servet artışına benzer bir tarzda genişlediğini söylemektedir; bir miktar mal varlığının, gittikçe daha hızlı ve neredeyse kendiliğinden bir süreçle artması gibi”. Brudel (1993: 391) ise, bu ilişkiyi, kentlerin, ekonomik hayatın kalp atışlarına göre doğan, gelişen ve gerileyen bir yapıda olduğunu vurgulayarak kurmaktadır.

kentsel işgücü biçimlerinin ekonomik etkinlik kazanması, fiziksel çevre ve yaşama koşullarında bir sosyal değişime ve yeni bir yönetsel örgütlenme sürecine yol açmaktadır (Hurma, 2003: 8). Buradan hareketle, kentleşmenin, bazı yoğunluk ve büyüklük değerlerinden başlayarak nüfusun alansal yığılması, kent kültürü olarak tanımlanan bir dizi değer yargısı, davranış ve eğilimin yayılması veya oluşması olarak anlaşılabileceği görülmektedir (Dinçer, 1999: 343). Bookchin (1999: 9) ise, kentleşmenin, yalnızca tarihsel boyutu olan bir toplumsal ve kültürel olgu olmadığını, aynı zamanda çok geniş kapsamlı bir ekolojik olgu olduğunu vurgulamakta, dolayısıyla kentin bundan daha fazla bir şey olduğuna dikkat çekmektedir.

Kentleşme tanımlamalarında, çalışma alanlarına bağlı olarak merkeze alınan unsurlar farklılık göstermekle birlikte, bazı ortak temayüller de bulunmaktadır. Bu anlamda yapılan bir değerlendirmede, tanımlamalarda genel olarak iki formun ön plana çıktığı vurgulanmaktadır. “Birinci form, coğrafi ve ekonomik *yerleşmeyi* esas alırken diğeri, *modernleşme* olarak tanımladığımız durumu esas alır. Birinci form esas alınarak yapılan kentleşme tanımı; nüfusun ve tarımsal olmayan aktivitelerin büyüklük ve biçim olarak çeşitlenen kentsel çevrede coğrafi konsantrasyonu şeklindedir. İkinci formdaki kentleşme tanımı ise; kentsel değerlerin, davranışların, örgüt ve kurumların coğrafi dağılımı şeklindedir. Her iki anlamda da kentleşme; sosyal sistemler için organize olmuş kompleks bir süreci göstermektedir” (Kılınç, 2005: 418-419). Aslında bunun bir karışıklığa yol açtığı da söylenebilir. Çünkü kavram, batı dillerinde her iki formu ya da anlamı içerecek şekilde kullanılırken, bizde, ilk form için “kentleşme”, ikincisi için ise, “kentlileşme” kavramı kullanılmaktadır. Oysa birinde daha çok coğrafi bir mekân üzerinden çözümleme yapılırken, diğesinde, o mekânın insan ilişkileriyle bağlantısı ya da başka bir ifadeyle, mekânın hayat tarzı ile ilişkisi çözümleme konusunu teşkil etmektedir. Bu ayırımın ise, söz konusu iki kavramın anlatmayı üstlendiği süreçlerin eşzamanlı olarak gerçekleşmemesi sonucu doğduğu söylenebilir.

Kuşkusuz her toplum kendine özgü tarihsel ve sosyal şartlara sahip olduğundan, kentleşme süreçleri de birbirlerinden farklı olmak durumundadır. Bu nedenle dünyadaki bütün kentler ve kentleşmeler için ortak kriterler belirlenmesi, ülkelerin gelişmişlik düzeyleri ve sosyo-kültürel, ekonomik ve coğrafi yapılarındaki

farklılıklar nedeniyle oldukça zordur. Bir kere gelişmiş ülkelerin kentleşmesi ile gelişmekte olan ülkelerin kentleşmesi arasında hem zaman hem de mantık farkı bulunmaktadır. Yine gelişmiş ülkelerin kentleşme dinamikleri ile gelişmekte olan ülkelerin kentleşme dinamikleri birbirinden önemli ölçüde farklılık gösterirler. Gelişmiş sanayi toplumlarında sanayileşme nerdeyse tek belirleyici etken iken, gelişmekte olan ülkelerde bu kadar belirleyici bir etkenden bahsetmek mümkün görünmemektedir (İsbir, 1986; Alptekin, 2007). Karpat'a (2003: 23) göre, gelişmekte olan üçüncü dünyadaki kırsal göç ve kentsel büyümeyi, Batı'daki sanayileşme ve kentleşmeye eşlik eden benzer süreçten oldukça farklı kılan değişkenler, planlı iktisadî kalkınma ve hızlı sanayileşme, gelişen siyasal kültür ve bunun popülist katılımcı felsefesi olarak özetlenebilir.

Kıray (2007: 15-20) da, sanayileşmiş modern kentlerin büyümelerinde genel olarak görülen, göçen nüfus ile tarımsal olmayan işyerlerinin artması, ihtisaslaşması ve örgütlenmesinin dengeli şekilde artması hadisesinin, bizim toplumlarımızda görülemediğini belirtmektedir. Ona göre, bugün hem bizim toplumumuzda, hem de diğer geç sanayileşmiş toplumlarda, Latin Amerika'daki, Asya'daki benzer ülkelerin kentlerinde, ulaşım, sanayi ve bunlarla aynı zamanda gelişen örgütlemelerin modern düzene geçiş hızı, ondokuzuncu yüzyıl Batı toplumlarının kentleşmelerinden çok daha yavaş olmakla beraber tarımsal üretimde, nüfus artışı ve teknolojik değişim ile topraktan kopma şimdiye dek olmadığı kadar hızlı ve büyük çapta cereyan etmektedir. Dolayısıyla gelişmiş sanayi toplumlarında kentleşme, sanayileşme ile eş zamanlı ilerlemekte iken gelişmekte olan ülkelerde sanayileşme ile kentleşme arasında bağıntı kurmak zor görünmektedir. Böylece azgelişmiş ülkelerin kentleşme sorunlarının en temel nedeninin, sanayileşme ile kentleşme arasındaki dengesizlik olduğu düşünülmektedir (Keleş, 2004: 41). Ayrıca azgelişmiş ülkelerdeki kentleşmenin, sanayileşmeden daha hızlı gelişmesinin bir sonucu olduğu ve bunun sonucunda da kırsal yoksulluğunun, kent yoksulluğuna dönüştüğü (Canbay Tatar, 1996: 48-49) öne sürülmektedir.

Kentleşmenin toplumdaki yansımasına bakıldığında da gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde karşımıza farklı tablolar çıkmaktadır. Mesela, batı-dışı kentlerin, Batı'dakilerden çok daha farklı sorunlar ürettikleri görülmektedir (Alptekin, 2007: 100-101): Batı'da ilk sanayi kentleri kitlesel ölçekte işçi sorunları, işçi sınıfının

belirgin olduğu sınıf problemi, evsiz kitleler ve bunların sokaklardaki sefalet hayatı, parçalanmış aileler ve benzeri çözülmüş sosyal kurumlar, endüstriyel kirliliğinin insan sağlığını tehdit etmesi, kent nüfusunun işgücüne ihtiyaç nispetinde artması gibi unsurlar söz konusudur. Ayrıca kentlere göç eden kitleler, bu yaşama alanına ekonomik olarak çok kuvvetli bağlarla bağımlı oldukları için olabildiğince kısa bir zamanda kent kültürü tesis edebilmişlerdir. Buna karşılık Batı-dışı kentler ise, kitlesel ölçekte işsizlik ve büyük boyutlu gecekondu problemi, fakir bir kitlenin varlığı, çeşitli şekillerde kırdaki geleneksel yapının kentlere taşınması, altyapı sorunları ve özellikle kanalizasyon eksikliği ve içme suyu yetersizliği gibi sorunlarla karşılaşmıştır. Burada kent nüfusu, iş bulma ümidiyle veya kitle iletişim araçlarının, özellikle de televizyonun uyandırdığı parlak kent imajının tesiriyle köy hayatından bıkmaya, kentteki fakirliği köydeki fakirliğe, belki bazen zenginliğe tercih etme sonucu ve nihayet bazı etnik çatışmalar sonucu kente göç eden kitlelerin etkisiyle artmıştır. Burada kentlere göçün sebepleri farklı olduğu ve iş imkânları üzerinde durulmadığı için, kente göç edenler kırla bağlarını koparmayıp, yazdan yaza memleketlerinden getirdikleri gıda maddeleri ve nakdi kazanımlar dolayısıyla, kendilerini kentlere ekonomik olarak kayıtsız şartsız bağımlı görmemekte ve kent kültürüne adapte olmayarak ve kendi geleneksel tutumlarını kente taşımışlardır.

Kırsal alanla ilişkilerin devam etmesinin ve karşılıklı yardımlaşma imkânlarının varlığının, gelişmiş ülkelerdekilere benzer bunalımları engellediği de vurgulanmaktadır. Nitekim gecekondulaşmanın, gelişmiş ülkelerdeki *slum*dan farklı olması da bu açıdan önemlidir. Zira her ikisi arasında, dar gelirli ailelerin toplandığı yerler olması, gelir, meslek, eğitim seviyesi, bir takım tavır ve davranışlar bakımından bazı benzerlikleri de beraberinde getirmektedir. Ancak gecekondu hızlı kentleşen ülkelerin büyük kentlerinde maddi ve sosyal manada geçiş halindeki yerlerdir. Ayrıca gecekondularda yaşayanlar daha çok köy asıllı olmalarına rağmen, *slum*da oturanlar kent asıllıdır (Canbay Tatar, 1996: 49). Yine *slum* sakini, oturduğu daire ya da evin sahibi değilken, gecekondu oturanların büyük çoğunluğu oturdukları evlerin sahipleridirler (Karpat, 2003: 61). Bu nedenle *slum*lar ile gecekondu arasındaki fark, özel olarak ilgilenmeyi gerektirecek kadar büyüktür. Karpat (2003: 20-21), gecekondu, üçüncü dünya ülkelerindeki kırsal göç ve kentleşme ya da modernleşme sürecinin, yani iktisadî, toplumsal, siyasal ve kültürel

düzenin niceliksel ve niteliksel dönüşümünün bir parçası olarak düşünülmektedir. Ona göre, köyün ve kentin zaman ve mekândaki bir sürekliliğin, yani bir ulusun ve ülkenin birbirini etkileyen, ulusal ve küresel düzeydeki gelişmelerden etkilenen parçaları olduğu fikri merkezi bir yer işgal etmektedir. Dolayısıyla olumsuz şöhretlerinin aksine, *gecekondu* tipi yerleşimlerin, üçüncü dünyanın çoğunda kırsal toplumu dönüştüren mesleki değişme ve toplumsal hareketlilik, talep oluşturma, siyasal katılım ve sonuçta bir kentsel-ulusal bütünleşme sürecinin bir parçası olarak görülmeleri gerektiği düşünülmektedir.

Kente göç edenlerin kırsal alanla ilişkilerini devam ettirmesi, gelişmiş ülkelerdekine benzer bunalımları bir ölçüde engellemekle birlikte, bireylerin kentleşmesini de engellediği ve kentlilerle kentsel yapıya uygun bir ilişki içinde olunmasına engel teşkil ettiği de öne sürülmektedir. Kentliler tarafından küçümsendiklerini düşünmeleri ise, kırsaldan göç eden insanların kendilerini “köy kökenli” olarak görmeye devam etmelerine neden olmaktadır (Karpas, 2003). Bunda, kente göçen nüfusun mekâna, göçtükleri kent ile hiçbir ilişkileri yokmuş gibi yerleşmelerinin de önemli bir etkisi bulunmaktadır. Kente göçenlerin temel sosyal yapısı olan tarımsal yapı, tarımdışı üretim ve buna paralel olarak pazar rekabetinin örgütsel yönünden çok daha hızlı gelişmesi dolayısıyla *çok daha yavaş bir değişme süreci* içinde bulunması, mekânsal biçimlenmeyi belirlemektedir (Kıray, 1998: 91). Böylece olağan süreçte gerçekleşecek bir kentlileşme, daha uzun zaman dilimlerine yayılmakta ve bazı sorunların çözümünü de daha uzun süreçlere bırakmaktadır. Bu durum, istikrarlı ve bütünlüğü olan bir kent kültürü yerine, kolaj bir kültürün ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Böyle bir kentleşme ve toplum yapısı, Batı’daki kentleşmeyle yaşanan toplumsal değişimden farklı sonuçlara yol açarak, kendine has bir toplumsal dönüşüm üretecektir. Bu dönüşümün, modernizmi kopyalamak ya da onu yeniden üretmekten ziyâde, farklı bir dünya tasavvuru ve buna uygun siyasî, sosyal ve ekonomik pratikler, sistemler geliştirmesi daha çok mümkün görünmektedir (Alptekin, 2007: 101).

Bugün, oldukça karmaşık ve çok etkenli bir yapıya sahip olan kentlerin karakteristiklerini belirleyen göstergeler içinde hizmet sektörü ağırlıkta olmasına rağmen, kentleri tanımlamada ve kentleşme kriterlerini belirlemede sanayileşme göstergelerinin halen önemli bir paya sahip olması (Kılınç, 2005: 420), belki de, kent

sosyolojisinin doğduğu yer olan Chicago'nun sanayileşmeye bağlı olarak hızlı bir kentleşme yaşamış olmasındandır. Çünkü özellikle sosyal bilimlerde, disiplinin ya da kuramın doğduğu toplumsal vasatın, disiplin üzerinde kalıcı etkisinin olduğu bilinmektedir. Batı kent sosyolojisi teorilerinde, sanayileşmenin merkezi bir konum edinmesinin en önemli nedeni olarak da, Chicago'nun söz konusu konumunun katkısı inkâr edilemez. Ancak bugün gelişmekte olan ülkelerdeki hızlı ve yoğun kentleşme olgusunu, hâlâ aynı vasatın ürettiği sosyoloji ile açıklamaya çalışmak, bu vasatın dayattığı düşünsel hegemonyanın yarattığı körlük değilse bile, yine de en basitinden yaşanmakta olan gerçekliği ıskalamak olacaktır.

C. KENTLİLEŞME

Daha önce de belirtildiği gibi, kentleşme kavramı, çıkış yeri olan batıda hem nüfusun belli bir yerleşme biriminde birikimini, hem de “kent kültürü” olarak adlandırılan davranış ve değerlerin benimsenmesi sürecini karşılamak üzere kullanılmaktadır. Bunun iyi bir örneğine, Wirth’te rastlanmaktadır. Wirth, “*Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme*” adlı çalışmasında; kentleşme kavramını, yalnızca insanları kent olarak adlandırılan yere çekme sürecini belirtmek üzere değil, aynı zamanda insanların kentin hayat biçimini benimsemesi anlamında da kullanmaktadır. Ona göre “kentleşme, ayrıca, kentlerin büyümesinin beraberinde getirdiği yaşam biçiminin belirgin niteliklerinin ve kentin kurumlarıyla kentlilerin, iletişim, ulaşım araçları aracılığıyla oluşturduğu büyümenin etkisi altında kalan bireylerde, kentli olarak kabul edilen yaşam biçiminin niteliğindeki değişiklikleri vurgular” (2002: 81). Ancak bu iki sürecin eşzamanlı olarak yaşanmadığı yerlerde, kente göçenlerin, kentte uzun süre kırsal kültürü devam ettirmeleri nedeniyle bir ayrıma gitme ihtiyacı duyulmuş ve ikinci süreci açıklamak üzere kentlileşme kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla bizde kentleşme kavramı, batıda kullanıldığı şekliyle kullanılırken, kentlileşmenin ise, “kent kültürü” kavramının anlamını verecek şekilde kullanıldığı söylenebilir (Görmez, 1991: 1-2; Aslanoğlu, 1998: 37). Bu nedenle, bizde, bazen aynı anlama gelecek şekilde kullanılmakla birlikte, “kentleşme” (*urbanization*) ve “kentlileşme” (*urbanism*) kavramları birbirinden ayrı bir çerçevede ele alınarak tanımlanmaktadır (Özen, 1996: 12). İki kavramın, bazen aynı anlama gelecek şekilde, ya da kentleşme kavramının batıda olduğu gibi, her iki süreci içermek üzere kullanılması ise, muhtemelen bu literatürün etkisiyle olmaktadır. Burada da bu ayrım dikkate alınarak, “kentlileşme” kavramı, daha çok sürecin ikinci boyutunun karşılığı olarak kullanılacaktır.

Kentlileşmenin, kente sonradan dâhil olanların kentli hayat tarzını benimseme süreci olarak görülmesi, bu kavramın, daha çok göçmen kuşakları için mevzu bahis edildiğini göstermektedir. Göçmenlerin kentle olan ilişkileri, yani onların kentlileşmesi hakkında ise, birbirinden tamamen farklı görüşler söz konusudur. Mesela Louis Wirth’in öncülüğünü yaptığı ve hayli itibar gören düşünce ekolü, “kentleşmeyi komşuluğun ortadan kalkmasına ve akrabalık bağlarının çözülmesine; ailenin, geleneksel bağlılıkların ve dayanışmanın toplumsal öneminin son bulmasına

götüren dönüştürücü bir süreç olarak tanımlamaktadır. Bu görüşte kentlileşme, göçmenin kendi halk kültürünü bir kenara attığı, kent alışkanlık ve değerlerini kazandığı bir süreçtir. Dolayısıyla bu, ne kadar hızlı olursa o kadar iyidir. Bu görüşe göre, kent ve orada hüküm süren kurumlar kendi geçmiş ve kökenleriyle tam bir kırılma yaşamaksızın köylüler tarafından benimsenip uyarlanması olanaksız olacak derecede kırsal alandakilerden farklıdır. Sonunda kentte ortaya çıkan yeni kentli ve ulusal kimlik sadece göçmenin yerel, aşiret, köy ve cemaat bağlılıklarının yerini almakla kalmayıp onları gerçekte silecektir” de (Karpat, 2003: 62). Dolayısıyla kentlileşme, özet olarak, kentte yaşayanların, kentin norm ve değerlerine uyması olarak anlaşılmaktadır (Canbay Tatar, 1996: 50). Bu uyum, kentleşme sürecinde, kente yerleşen bireyin, kentte gerçekleşen sosyal değişim sonucunda davranışları, ilişkileri, değer yargıları, kısaca hayat tarzında köklü değişiklikler yaşaması şeklinde gerçekleşir (Erkut, 1995: 60). Kırdan kente göç edenlerin kente özgü işlerde çalışması, hem kente özgü davranış kalıplarını benimsemesi, hem de kentin sunduğu tüm imkânlardan yararlanması yönünde bir değişim yaşamalarına fırsat tanır (Hurma, 2003: 8). Buradan hareketle, kentlileşme sürecinin, ekonomik ve sosyal olmak üzere iki ana boyuta sahip olduğu görülmektedir. Kentlileşmenin ekonomik boyutu, kent ekonomisine adapte olarak geçimin tamamen kentte veya kente özgü işlerde sağlanmasına karşılık gelmektedir. Sosyal boyutu ise, kente göçenlerin, kentlere özgü tavır ve davranış biçimlerini, sosyal ve dinî değer yargılarını benimsemesine işaret etmektedir.

Bu süreç, nihayetinde ekonomik ve sosyal bir mekân olan kentte gerçekleşmekte ve bir nüfus hareketliliğinin kırdan kente göçüyle başlayan ve sürecin sonucunda, göçenlerin kentin ekonomik ve sosyokültürel yapısına adaptasyonu ile sona ermektedir. Dolayısıyla kentlileşme, kente göç edenlere, bir yandan kentin sunduğu iş ve ekonomik imkânlardan yararlanma fırsatı sunarken, diğer yandan da bu imkânlardan faydalanmanın karşılığı olarak, onların da kentin koyduğu kurallara uyarak kente uygun bir hayat tarzı yaşamalarını beklediği görülmektedir. Bu beklentinin karşılanması durumunda, kentlileşmenin de gerçekleştiği düşünülmektedir.

Göçmenlerin kentlileşmesiyle ilgili ikinci bir düşünce ekolü kentleşmeyi, kırsal göç bağlamında kentin kırsallaşması ya da “köylüleşmesi” süreci olarak

tanımlamaktadır. Başka bir deyişle, bu ekol gecekondü yerleşimlerini kırsal alanın kentin içine kadar uzanması ya da içinde göçmenlerin kendi çalışma güçlerini tazeledikleri; kendi köy kültürleri ve kırsal hayat tarzlarının hemen neredeyse tam bir kopyasını ürettikleri doğal çevrenin kent teknolojik çevresi içindeki bir devamı olarak düşünülmektedir” (Karpaz, 2003: 63). Bu ekolün bir yansıması olarak görülebilecek “kentlileşen köylüler”e dair bir araştırmada (Şenyapılı, 1978), kentlileşen köylülerin, kente göçer göçmez kent yaşantısına uyum sağlayamadıkları ve gerçek anlamda kentli olamayacakları, dolayısıyla kentlilerin yaşamlarından farklı bir hayat biçimi sürdürecekleri öne sürülmektedir. Bunun nedeni olarak, dostlarını ve arkadaşlarını kendi çevrelerinden seçmeleri, kendi çevrelerinin dışında arkadaşlıklar kursalar bile bunun sağlam, sürekli, dengeli ve sağlıklı bir ilişki olmayacağı gösterilmektedir. Ayrıca kentteki örgütleri kullanma yoğunluklarının oldukça düşük olduğu, iş ya da barınma çevrelerinin dışına pek çıkmadıkları, dolayısıyla kenti tanımadıkları, ancak belirli birkaç semti bildikleri; gittikleri kahvehane, sinema, vb. yerlerin de yine iş ya da barınma çevrelerinde yer alması nedeniyle, aslında, onların sadece kentte yaşadıkları fakat kentle bütünleşemedikleri vurgulanmaktadır.

Benzer görüşlerin dile getirildiği başka bir çalışmada ise (Sezal, 1992), bütünleşmenin ancak, kent hayatının en belirgin sosyal münasebet özelliği olan tek rollü ilişkilerin yerini çok rollü ilişkilere bırakmasıyla olacağı varsayılmaktadır. Fakat kent hayatının karmaşıklığı ve cesametinin bunu zaruri kılmasına ve bu sosyal ilişkilerin çerçevesini hem formel/resmi hem de sınırlı bir temele oturtmasına karşın, böyle bir sosyal ilişkiler düzeninin, yeni kentli tarafından benimsenmesi ve uyum kolaylığı sağlamasının ancak sanayileşmeye dayalı sıhhatli bir kentleşmenin kısa vadede gerçekleştireceği değer hükümleri ve zihniyet değişmesi ile mümkün olabileceği söylenmektedir. Hızlı ve sıhatsız bir kentleşmeden bu yönde bir gelişme beklemek ise mümkün olmayacağından toplumsal çözülmeye doğru yol alınacağı tahminleri yürütülmektedir. Göçlerin kitlesel olması ya da daha önceden göçmüş olanların arasında yapılması sonucunda, kendi “dar” alanlarına mahkûm olmalarına yol açarak marjinal kalmalarını doğurduğu/doğuracağı bir vakıa olarak görülmektedir. Ayrıca kente göçün sonucu olarak çözülüp dağılan geleneksel kurum ve mekanizmaların yerine geçecek kentsel kurum ve mekanizmaların hemen konulamamasının ise, kentsel çevreye adaptasyonu zorlaştırdığı ve kentle

bütünleşmeyi geciktirdiği öne sürülmektedir (Şenyapılı, 1978: 90: Özer, 2004: 28-29). Bu nedenle, bizdekine benzer kentleşme süreçleri yaşayan toplumların, kentli birey üretme potansiyellerinin en azından kısa vadede söz konusu olmadığı, hatta tersine, bütün bir toplumun gittikçe daha baskın hale gelen “köylü” tipine doğru gittiği düşünülmektedir.

Bu tartışmalarda sıkça dile getirilen “kentli köylü” ya da “kentlileşen köylüler” şeklindeki tabirler, aslında süreci tanımlamada yaşanan zorluğa işaret etmekle birlikte, bu süreci yaşayanlara karşı takınılan ideolojik duruşa da bir işaret sayılabilir. Çünkü yine “köylülerin” kentleşmesini konu edinen ve aşağı yukarı ilkiyle aynı zamanlarda yapılan başka bir araştırmada (Karpas, 2003[1973]), köylülerden oluşan gecekonduluların kendilerini kentle bütünleştirerek kentlileştikleri savunulmakta ve gecekonduluların yerleşiminin köyün kent içindeki daimi bir uzantısı olduğu fikri reddedilmektedir. Karpas (2003: 214), köy kültürü ve örgütlenme tarzlarının kentte varlıklarını sürdürdüklerini kabul etmekle birlikte, göçmenin kendini kent koşullarına uyarladığı ve tedrici olarak kendi fiziksel yaşama tarzını, kültürel bakış açısını değiştirdiği görüşünü de kabul etmektedir. Ona göre, “kırsal göçmen kendi köy kültürünü sürdürüyor görünürken, aynı zamanda kendini değiştirmekte ve kent kültürüne uyarlamaktadır” (Karpas, 2003: 79). Karpas’a göre (2003: 215-6), alanda yaptığı gözlemler, Türkiye’nin göçmen gecekondulularının kentlileşmesinin dört aşamada gerçekleştiğine işaret etmektedir: İlk aşamada, göçmenlerin, kent görüş ve tutumlarına bir hazırlık adımı olarak kabul edilebilecek, kent kıyafetini ve bazı kent alışkanlıklarını benimsedikleri görülmektedir. Bunun yapay bir değişiklik olduğu düşünülebilir, ancak kent kıyafeti göçmen için daha yüksek bir toplumsal varoluş biçimine geçişi simgelemektedir. Göçmen, biraz acemice uydurulduğu görülen kent (Batı) kıyafetinin altında köy kişiliğini saklayabilir, fakat göçmenin zihninde kıyafet değişikliği kent hayatının maddi ve sonunda kültürel yönlerine uyum sağlama arzusunun ve buna hazırlıklı oluşunun kanıtıdır. Öte yandan, kısmen kentle temasın sınırlı oluşu nedeniyle köy kültürüne daha bağlı kalan kadınlar, kırsal kıyafetlerini daha uzunca bir süre korumaktadırlar. Kentleşmenin ikinci aşaması, göçmenin su, elektrik ve ulaşım gibi kent hizmet ve imkânlarını benimsemesi ve mevcut iseler bunları paylaşması, yiyecek ve giyeceklerini dükkânlardan satın almasından oluşur. Bu, aynı zamanda bir konut inşâ etme ve yerleşim yeriyle özdeşim geliştirme

zamanıdır. Bu aşama kent ile bütünleşmenin fiziksel yönünü temsil eder. İlk iki aşamayla paralellik gösteren üçüncü aşama, göçmenin kentin diğer insanlarıyla ilişki kurmaya istekli oluşundan meydana gelir. Göçmen, kendisi hakkında kendisi için üstün ya da ideal olarak düşündüğü kent biçimlerine göre şekillendirilmiş yeni bir fikir oluşturur. Göçmenin sahip olduğu bazı değerlerin, özellikle aile ve cemaat ilişkileriyle ilgili olanların, kentte hüküm sürenlerden daha iyi olduğuna karar verebilme ihtimali anlamında bu kritik bir aşamadır; böylece değişmeye karşı direnç geliştirebilir. Böyle bir gelişme göçmenin yaşı, köye bağlılık düzeyi, kentte kalış süresi, kent sakinleriyle iletişim düzeyi ve kentsel iktisadî, toplumsal ve siyasal faaliyetlere katılma düzeyince belirlenir. Kentlileşmenin dördüncü ve son aşaması ise, göçmenin kentle bütünüyle özdeşleşmesinden, yani kendisinin köye değil, kente ait olduğuna dair kişisel inanç ve kanısından oluşur. Bu dönüşümün derecesi, göçmenin kendi köyüne yabancılaşma duygusu oranında kente bağlanmasında aranmalıdır. Göçmenin köyle bağlantısının ve oradaki akrabalarına olan ilgisinin devam etmesinin onun kentle tam bütünleşmesini engellediği ya da geciktirdiğini akla getirebilmekle birlikte, Karpat, gözlemlerinin bunun aksini gösterdiğini ifade etmektedir.

Köy kültürünün ayakta kalmasının esas nedeninin, daha çok aynı köyden göçmenlerin büyük kümeler halinde bir arada yerleşmeleri ve kendi geleneksel kültürlerini idame ettirmeleri olarak görülmektedir (Karpat, 2003: 186). Ancak kente yapılan göçlerin çoğunlukla kitlesel olması ya da daha önce göç etmiş olan yakınlarının arasına gerçekleşmiş olmasının, aslında kente uyumu değil, kente uyum konusunda ilk etapta yaşanması muhtemel zorlukları engellediği de düşünülmektedir. İkinci tür yaklaşıma emsal teşkil eden bu yoruma göre, göç eden bu insanların, bir süre sonra çıkarları doğrultusunda çeşitli platformlara katılmaları, değişik yönlerden sosyal katılma süreçlerine girmeleri, süreç içerisinde, yeni gelenlerin oluşturduğu ya da mevcut kurum ve kuruluşlara üye olmaları, dernek, vakıf ve cemaatlere katılmaları vasıtasıyla, sosyokültürel ve siyasî alanda birtakım ara kurumlar oluşmakta ve bu ara kurumlar da, sonradan kente dâhil olanları, kentsel hayata adapte etmede önemli katkıda bulunmaktadır.

Bu anlamda bir göçmenin kentte yaşadığı kentlileşme süreci, bireyin sosyalleşmesi gibi bir temel süreçten çok farklı algılanmamakta, fakat göçmenin, bu

süreci kent ortamında kişisel bir uyum süreci ile yeniden gerçekleştirmesi gerekmektedir. Kente göçen bireyin kurumsal yayılması, ekonomik, siyasal, kültürel örgütlere ve etkinliklere katılımı ve bu etkinliklerle ilgili kent donatılarına erişebilmesi, bireyin yeni sosyal kimliğini oluşturacak ve yeniden uyum sürecini kolaylaştıracaktır. Bu sosyalleşme süreci ile bireyler, toplumun standart ve ortak değerlerini öğrenerek ve benimseyerek davranışlarını ayarlamakta, bu da hem kültürel devamlılığı sağlamakta, hem de sosyal denetim mekanizmalarını teşvik etmektedir (Hurma, 2003: 10). Bütün yolların çözülmeye çıktığı ilk yaklaşımın aksine, burada, aynı sürecin aslında tampon kurumlar aracılığıyla daha yumuşak atlatıldığı/atlatılacağı beklentisi söz konusudur. Böylece benzer süreçlerin, bazı çalışmalarda çözüme, bazılarında ise bütünleşme olarak görülmesinin, kentlileşme ya da kentliliğe ilişkin çalışmalarda, *bütünleşme* ve *çözümle* olgularının önemli bir tema olduğunu ve konuya yaklaşımda farklı zihniyet biçimlerinin etkili olduğunu; bunun ise, süreçleri kavramsallaştırmada da etkili olduğunu göstermektedir.

Kentlileşme sürecine ilişkin söz konusu iki değerlendirme, aralarında farklı bir bakış açısının daha olduğunu göstermektedir. Bu da, kentli birey tipinin sahip olması gereken niteliklerin ne olduğu ya da olması gerektiğidir. Kentliliğe getirilen tanımlamalarda, hangi unsur ya da unsurların öncelendiği, kentli insan tipinin hangi değerler üzerinden inşâ edilmeye çalışıldığı, bu ayrılığın nedeni ve biçimini de belirlemektedir. Aslında kentlileşme tartışmalarına bakıldığında, birbiriyle ilişkili üç perspektifin varolduğu görülür (Kılınç, 2005: 419); birincisinde, kentsellik, nüfus temelli olan fiziksel bir yapı olarak tasvir edilir. İkinci perspektifte kentsellik, bir yapıya ve kurumlar dizisine sahip toplumsal örgütlenme sisteminin karşılığıdır. Üçüncüsünde ise, kentselliği karşılayan şey, davranışlar, fikirler dizisi ve kişilikler kümesidir. Yukarıdaki yaklaşımların ilkinde, buradaki ilk iki perspektif görülmekle birlikte, üçüncüsü ilk ikisini masnetmektedir. Çünkü kentselliğin asıl kriterini davranış kalıpları, düşünüş biçimleri ve kişilik tipleri oluşturmakta ve fakat bu, “belli bir hayat tarzı” üzerinden değerlendirilmektedir. Bunun ise, kentli bireyi, modern birey olarak tasvir etmek olduğu açıktır. Başka bir ifadeyle kentli bireyin hayat tarzında, modern bireyin değerlerinin bir toplamı aranmaktadır.

Kentlilik tanımına rengini veren ana söylem de buna işaret etmektedir. Bu söyleme göre, bir kentlinin sahip olması gereken siyasal tutum ve davranışlar,

dayanışma ve yardımlaşma konusunda benimsenen değerler, örgütlenme biçim ve tutumları, uyulan ve benimsenen ya da benimsenmeyen gelenek ve görenekler, eğitim ve öğretim konusundaki görüş, tutum ve davranışlar, bilgilenme biçimleri, dinî tutum ve davranışlar, hak arama yöntemleri, kadın ve erkeklerle ilgili düşünce, tutum ve davranışlar ve toplumdaki farklılıkları açıklama biçim ve gerekçeleri, geleneksel kırsal hayat tarzına sahip birinden tamamen farklı olmalıdır. Bunun, geleneksel kır hayatının yavaş yavaş terk edilmesi, yerine kent hayatının ikâme olmasının bir gereği olarak, sosyal mekânın içeriğinde meydana gelen değişimin bir sonucu olduğu söylenmektedir (Karpaz, 2003: 224; Erkut, 1995: 62; Bimay, 2002: 10-11; Kaya, 2002: 46). Kentli birey, daha çok ikincil ilişkiler geliştiren, sorunlarını kendisi çözebilen, toplumun üyesi olarak var olduğunu düşünen ve bu doğrultuda davranan, kent koşullarının gerektirdiği davranışları sergileyen birey olarak tanımlanmaktadır. Birlikte yaşamının gerektirdiği kuralları koymak, bunlara uyulmasını sağlamak, oturulan yeri temiz, rahat, güzel tutmak, doğal ve kültürel çevreye ilgi ve saygı göstermek, kenti kendisinden yağmalarcasına bir şeyler alınan değil, kendisine özenilerek bir şeyler verilen bir olgu olarak görmek, kentlileşmişliği ya da daha doğrusu uygar hayat tarzının göstergeleri olarak kabul edilir (Mazı, 1997: 20). Kentin, sosyal bir mekân olmasının bir gereği olarak, görece bir hayat tarzına ev sahipliği yaptığı, bunun sonucu olarak da “bilginin edinilmesi, sorgulanması ve benimsenmesi, geçmişin olumlu değerlerine sahip çıkılması, bu değerlerden akıllıca ve eleştirel bir yaklaşımla yararlanılması, bugünkü durumun ve koşulların doğru olarak değerlendirilmesi bağlamında kenti kent olarak algılama, kent mekânını deneyimleme ve onunla bütünleşme sürecini” (Bağlı ve Binici, 2005: 148) yaşaması elbette beklenmelidir. Bunun kısmen bir evrenselliği haiz olduğu da kabul edilebilir. Ancak burada, tasvir edilen hayat tarzını ifa eden kişiliğin, belli şartların ve tarihsel sürecin ürünü olan bir rol modele evrensellik atfedildiği görülmektedir.

Kentin, belli bir hayat tarzı ürettiği düşüncesi, kent sosyolojisinin bu konuya el atmasına kadar geri götürülebilir. Kentliliği, yirminci yüzyılın başlarında bir hayat tarzı olarak kuramlaştıran Wirth (2002: 84), “kentlileşmenin, endüstriyalizm ve modern kapitalizmle karıştırılması tehlikesi”ne düşülmemesi gerektiği konusundaki uyarısına rağmen, kendi değerlendirmelerinde kentleri modernliğin olumlu özellikleri ile örtüştürmüş ve buna bir evrensellik atfetmiştir. Ona göre, kırdan kente

göç edenler, belirli bir zaman dilimi içinde tek bir bütün olduğu varsayılan kent kültürünü benimseyecek ve süreç içerisinde kentlileşeceklerdir. Bu anlayış, sosyolojik kuramsal çabaların merkezine oturmuş ve ilk dönem araştırmalar, genellikle geleneksel-modern ekseninde gerçekleştirilmiş, kente gelen köylülerin, giderek gelenekselden moderne doğru değişerek, “kentle bütünleşme”, “kente uyum” sağlanacağı öngörülmüştür. 1960’lı yılların sonuna kadar benimsenen kültürel içerikli kent çalışmalarına hâkim olan bu anlayış, Türkiye’deki kentsel araştırmalara da damgasını vurmuş (Güçlü, 2002: 13) ve bugün de halen büyük ölçüde varlığını sürdürmektedir.

Bu yaklaşıma göre, kentlileşme sürecinde toplum içindeki geleneksel bağların zayıflayıp, daha karmaşık, kırılgan ve geçici bir niteliğe bürünmesi (Wirth, 2002: 103), kıra/kırsala ait olduğu belirtilen akrabalık, komşuluk ve aile grupları içinde gerçekleşen ilişkilerin yerini, kentlerde işyeri ilişkileri ve arkadaş ilişkilerinin almasının bir sonucu olarak kırsal alanda insanların ilişkilerini denetleyen sosyal normların, kentlerde yerini resmi normlara bırakması, yine kırsal alanda yaş, cinsiyet, aile gibi prestij kaynağı olan faktörlerin yerini, kentlerde ekonomik ilişkilerin alması ve sonuç olarak, kırsal kesimdeki alışkanlık biçimlerinin çözülüp, yerini yeni alışkanlık biçimlerinin alması gerekmektedir (Erkan, 2002: 234). Yeni göçmen kitlenin, bu süreci yaşayıp kentli değerler sistemini benimsemesi ve kent kültürüne uyum sağlayabilmesi ile ancak kent hayatına adapte olabileceği ve kentsel toplumla bütünleşebileceği öngörülmektedir. Böylece kentli olmanın tek yolunun, kent kültürünü edinmekten, içselleştirmekten geçtiği, kent kültürünü edinmenin, kentin merkezinde bir ev satın almak, lüks bir otomobile sahip olmak kadar kolay bir iş olmadığı, kentli olmanın, kentsel bir ortamda yetişmekle mümkün olduğu düşünülmektedir.

Kentin kültürünü edinmenin, belirli bir bilgi, bilinç ve deneyimi gerektirdiği, kentin örgütlü dokusu içinde yer almakla kentli olmanın mümkün olduğu, kentin dokusu içinde yer almanın en iyi göstergesinin de ancak, kentin yapısını oluşturan ekonomi, eğitim, sağlık, hukuk, siyaset ve sanat kurumlarının oluşturduğu gruplara katılmak ve onların ürünlerinden pay almak olduğu öne sürülmektedir. Kentsel kurum ve kuruluşlara üyeliğin, kentleşme düzeyi ile ilgili olduğu ve bireyin üzerindeki cemaat baskısının kalkması veya cemaatleşmenin azalmasıyla, bireyin

gönüllü dayanışma odaklarına yöneleceği varsayılmaktadır. Bu anlamda kentli insan, örgütlerin yoğurduğu, şekillendirdiği örgütler içinde doğan, eğitilen, çalışan, boş zamanlarını değerlendiren birey olarak tanımlanmaktadır (Güçlü, 2002: 16, 83-84, 116). Karpas (2003: 224) da, gecekonduluların kentlileşmesinin, kent hayat tarzına eşlik eden alışkanlıkları benimsemelerine göre de ölçülebileceğini öne sürmektedir. Mesela “düzenli olarak gazete okuma, radyo dinleme, sinemaya gitme, kentleşme ve modernleşmeye eşlik eden bazı örgütlü eğlence-dinlenme biçimlerini benimseme”nin, gecekonduda yerleşmiş olduğunu vurgulamaktadır.

Buna göre kentlileşmek, kente göçle gelenlerin çerçevesi çizilmiş bir yaşama kalıbına uydurulma süreci olarak görülebilir. Burada, eski kentlilerin, yeni gelenlerle herhangi bir etkileşime girmediği ve değişime tabi tutulmadığı, aksine göçle gelenlerin asimile edildiği bir anlayış söz konusudur (Tekeli, 2010: 14). Bu yaklaşım, bugüne kadarki kuramsal çabalarda kendisini devam ettirmiş ve hatta denilebilir ki, bizdeki ana söylem, bu omurga üzerinde inşa olunmuştur. Bu, en bariz biçimde, ellili yıllardan sonra başlayan yoğun göçlerle oluşan gecekondulaşma dolayısıyla oluşan literatürde kendini göstermiştir. Bu literatürde, kentlileşmesi beklenen yeni göçmen kitlenin, bir türlü beklenen düzeyde ve biçimde kentlileşememesi “bütünleşememe” şeklinde yorumlanmış ve kentleşme biçimimiz olumsuzluk bildiren ifadelerin eşliğinde tanımlanmaya çalışılmıştır.

Bu dilin çeşitlenmesi ya da kısmî yumuşaması ise ancak yeni kuşak sosyal bilimcilerin, yine batıdaki gelişmelere paralel ya da bu gelişmelerin etkisiyle modernist yaklaşımlarla aralarına mesafe koymalarıyla başlamış görünmektedir. Arslanoğlu’nun (1998: 11) da belirttiği gibi, “kentleşme literatüründe gecekondulaşmanın, bütünsel olduğu varsayılan kent kültürüne benzeyeceği ve gecekonduluların kentlileşeceği beklentisinden kurtulunması, modernitenin meta anlatılarının dışında farklı bakış ufuklarının sorgulandığı postmodern teoriler aracılığı ile mümkün olabilmektedir”. Ayrıca bugün artık görülmektedir ki, kentin yeni göçmenlere sunduğu imkânlar çok çeşitlilik gösterdiği gibi, göçmenler de bu çeşitliliğe çok farklı tepkiler verebilmektedirler.

Kırsal kökenli yeni göçmen nüfus, kente göçle birlikte özellikle kültürel bakımdan iki temel tercihle karşı karşıya kalmaktadır. İlki, kendi kültürel kökenine sadık kalmak ve onu korumaya çalışmak olarak kendini gösterirken; ikincisi, kentte

tutunabilmek amacıyla “kentin kültürüne” eklenmek ve onu yeniden üreterek dönüştürmek şeklinde görülmektedir. Söz konusu tercihler, göçmen nüfusun farklı tepkiler geliştirmesine neden olmaktadır. Bunun sonucunda yeni göçmen nüfus, modernleşme projesini benimsemek ve bir ölçüde dönüştürmek, onun kıyısında kalmak veya reddetmek, ya da zorunlu olarak dışında kalmak doğrultularında hayat tarzları kurmakla karşı karşıya kalmaktadır⁴⁴ (Güçlü, 2002: 87). Kısaca, yeni göçmen nüfus ya kendi içine kapanarak kültürel kodlarını sabitlemekte ve geleneksel kent kültürüne karşı koymakta ve çeşitli biçim ve dozlarda gerilimlere yol açmakta ya da bu kültüre eklenilerek yeni bir kültürel oluşumun doğuşuna zemin hazırlamaktadır. Ancak her iki durumda da eski kültürel yapılar eski halleri ile kalmamakta, çoğu kez öngörülemez bir biçimde yeni kültürel formlara dönüşebilmektedir.

Nerdeyse bütün bir kentleşme, kentlileşme literatüründe, kent kültürünün heterojenliğinden, köyden farkından, köylülerin kenti ele geçirerek bozduğundan bahsedilir. Bozulmamış, ideal kentin, insanî özellikleri ve özgürlük kavramını genişletmekle kalmayıp, kan bağı, cinsiyet ayrımcılığı, yaşa dayalı statü, etnik ayrımcılıklar gibi dar görüşlü bağları ortadan kaldırdığı, yeni sosyal yapıyı ortaya çıkardığı (Kaya, 2012: 19); her kentin kendine has dokusu, mimarisi, iklimi, hayat tarzının o kentlere bir kimlik, bir ruh kazandırdığı ve kent kültürü denilen olgunun da bu süreç içerisinde karşımıza çıktığı vurgulanmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde “kent” ve “kültür” öğelerine, genellikle aynı çerçeve içerisinde yer verildiği görülürken, özellikle sanayi devrimi sonrası yoğunlaşan kentleşme ve kente özgü hayat tarzının, beraberinde bir “kentli hayat” adı verilen yeni bir hayat türünü de getirdiği belirtilmektedir. Kültürün, insan ve insan dünyasıyla ilgili her türlü ürünü, yaratıyı içerdiği, insan ilişkilerini ve birbirleriyle olan etkileşimlerini de kapsadığı düşünüldüğünde, bu anlamda kentlerin, yaşayanlar, yönetenler değişse bile tüm zamanların yaşandığı ve gelecek nesillere bilgi ve birikimin aktarıldığı mekânlar olduğunun altı çizilmektedir (Güneş, 2005). Öyleyse nedir bu kent kültürü? Bu kültür hep sabit midir, onu kimler üretir, nerelerde kendini gösterir, korunmalı mıdır, kime karşı korunmalıdır, nasıl korunur?

⁴⁴ Geleneksel ve modern kültürün karşılaşması durumunda, geleneksel yapının değişimiyle ilgili Sjöberg, bazı süreçleri işaret eder (Aslanoğlu, 1998: 37): “i. geleneksel formlardan bir kısmının direnerek, varlığını sürdürmeye çalışması, ii. Geleneksel yapıya özgü formların gözden geçirilerek değişmesi, iii. Geleneksel formların ortadan kalkması, iv. Ortadan kalkan form ve kurumların yerini yenilerinin alması”.

Kentin bir kültürünün olduğu doğrudur, ama zaten kültür, belirtildiği gibi daima üretilen bir şey değil midir? Bu kültürle etkileşen herkesin/şeyin her an ürettiği bir şeyin, mutlak bir biçimi ve sahibinin olması mümkün müdür?

Söz konusu literatürde, sıklıkla eğitim düzeyi, kitap okuma, sinema, tiyatro, spor, yürüyüş gibi sanatsal ve sosyal etkinlikler, büyük marketlerden alışveriş, özellikle kadınlar için pantolon giyme, tek başına gezme ve flört etme, kentliliğin göstergeleri olarak takdim edilir. Mesela Erzurum’da kentlileşme düzeyinin konu edinildiği bir araştırmada (Coşkun ve Zaman, 2012: 445, 452), “kentlileşme düzeylerini tespit etmeye yönelik, kentsel hayat memnuniyeti, memleketle ilişki yoğunluğu, kentte mülk edinimi, boş vakitlerin değerlendirilmesi ve kentsel alışkanlık edinimi” gibi kriterler kullanılırken, boş zamanların değerlendirilme biçimi, en belirgin kentlilik göstergesi olarak kabul edilmektedir: “Boş vakitlerin, büyük bir çoğunlukla (%74,9 oranında) kahvehane/çay ocaklarında geçirildiği ifade edilmiştir. Katılımcıların % 24,1’lik bölümü ise boş vakitlerini sinema, tiyatro, internet kafe, halı saha vb. yerlerde geçirmektedirler. Sosyo-kültürel adaptasyon düzeyi hakkında ipucu vereceği düşünülen bu anket sorusuna verilen cevaplardaki yığılım, aradan geçen uzun süreye (kimi katılımcılarda 20 yıldan fazla) karşın katılımcıların büyük bölümünde kent yaşamının getireceği sosyal aktivite çeşitliliğinin oluşmadığını göstermektedir. Elbette burada kentlerin sunduğu ya da sunabildiği olanaklar da göz ardı edilmemeli, Erzurum’un mevcut kentsel yapısının da bu sonuç üzerinde etkin olduğu unutulmamalıdır”.

Diğer bir kriter olan kırsalla ilişkilerin, boş zamanların kentsel olmayan nitelikte geçirilmesinin temel nedeni olduğu düşünülmektedir (Coşkun ve Zaman, 2012: 453-4): “Kentte yaşamalarına karşın büyük bölümü kırsal alanlarla (memleketleriyle) ekonomik ve sosyo-kültürel bağlarını koparmamış olan katılımcıların % 74,9’unun ise boş vakitlerini kahvehanelerde geçirdiği görülmektedir. Söz konusu yığılımı, kent hayatının önemli getirilerinden biri olarak kabul edilen sosyal aktivite çeşitliliğinin, katılımcılar arasında henüz yaygınlaşmadığı şeklinde değerlendirmek mümkündür... Sonuç olarak, bu araştırma kapsamında görüşlerine başvurulmuş katılımcıların büyük oranda kent yaşamından memnun olmalarına karşın kente tam anlamıyla adapte olduklarını diğer bir deyişle kentlileştiklerini ifade etmek mümkün değildir. Araştırmanın kavramsal

çerçevesi ile ilgili ülkemizin farklı kentlerinde yapılan yayınlar gözden geçirildiğinde benzer sorunların yaşandığı ve bu sorunların çözümünün uzun zaman alacağı anlaşılmaktadır”.

Yine kentlilik derecesini, fakat bu sefer demokratik siyasete katılım üzerinden ölçmeye yönelik başka bir araştırmada, konu şu şekilde dile getirilmektedir (Torlak ve Polat, 2009: 163): “KYS [kentte yaşama süresi] ve aile-akrabaların aynı partiye oy verip vermemesi birbirine bağlıdır. Ailelerine uyup parti tercihi yapanlar, en yüksek oranda yeni kentlilerdir. KYS arttıkça, seçmen aile ve akrabalarından daha bağımsız olarak parti tercihini yapmaktadır. Kentte en uzun süredir yaşayanlar, parti seçimlerini kendileri yapar. Görüldüğü gibi, kente yeni gelenler daha çok geldikleri kırsal yörenin alışkanlıklarına göre oy kullanırken, kentte belli bir hayat oluşturanlar, bireysel menfaatlerini gözeterek, kişisel ilişkiler çerçevesinde tercihlerini yapmaktadırlar. Eski kentliler, parti tercihlerinde daha kararlı bir tutum sergilemekte, daima oy verdikleri partiye oy vermektedirler”.

Kentlileşme, kentli diyebileceğimiz bir hayat tarzını oluşturur.. Ancak hayat tarzı ve kültür söz konusu olduğunda, köylü ve kentlinin farklı kültürel-sosyalleşme süreçlerinin ve farklı zaman-mekân algılamalarının olduğu ve kentlileşme sürecinin ilkinin aleyhine sonlanması öngörülmektedir (Arslantaş, 2008: 177-178): Kentlileşme veya kentli olma, birey ölçeğinde bir değişim sürecidir. Bu süreç toplum içerisindeki kentleşmenin birey ölçeğindeki yansımasıdır ve sosyal-psikolojik yönü ağır basan bir süreçtir. Kırdan kente göçen insanlar zaman içinde kentlileşmektedir. Kentleşme sonucunda toplumsal değişimin insanların davranışlarında ve ilişkilerinde, değer yargılarında, maddî ve manevî hayat biçimlerinde değişim meydana getirdiği gözlemlenmektedir. Kente uyum, nedenli yüksek olursa kentlileşme süreci de o denli hızlı olmaktadır. Kentlileşme sürecinde zaman önemli bir etkidir. Bireyin kentte kalış süresinin artışı ve kent imkânlarından yararlanma olanağının derecesi, kentlileşme eğilimlerini de artış yönünde etkilemektedir. Bununla birlikte kentte kalış süresinin artmasına rağmen köyle ilişkisini kesmeyen kentli davranışlara da açık olmayan bireyler, kentlileşememekte ve gecekondularda kendilerince oluşturdukları bir hayat yaşamaktadırlar. Bu hayat tarzı, ne köy ne de kent hayat tarzını içerir. Kartal (1981: 93), bu “aradalık hali”ni kentlileşen insan

olarak tanımlamakta ve onu, kır insanı ile kent insanı arasındaki geçiş insanı olarak kabul etmektedir.

Kartal (1981: 92), kentlileşmenin ekonomik ve sosyal olmak üzere iki boyutu olduğunu öne sürmektedir: “Ekonomik bakımdan kentlileşme, kişinin geçimini tamamen kentte veya kente özgü işlerde sağlıyor olma durumuna gelmesiyle gerçekleşir. Sosyal bakımdan kentlileşme ise, kır kökenli insanın türlü konularda kentlere özgü tavır ve davranış biçimlerini, sosyal ve tinsel değer yargılarını benimsemesi ile gerçekleşmektedir”. Herhangi bir zaman diliminde kentlileşme sürecini yaşayan bir kişinin, “ekonomik mekânını” oluşturan tüm ekonomik ilişki ve faaliyetleriyle sosyal mekânını oluşturan tüm sosyal, manevi değerleri, tavır ve davranışları, değişik oranlarda kırsal ve kentsel özellikleri içermektedir. Kırsal insanın dönüşümü sürecinde bu iki mekânın kapsamı, kır yavaş yavaş dışlayarak kenti adım adım kapsar duruma gelmektedir. Birinci kuşak köy göçmeni insanının sosyal mekânı, kırı tamamen dışlayarak yalnız kenti kapsar duruma hiçbir zaman ulaşamamaktadır. Kentlileşme sürecinin, Türkiye şartlarında yaklaşık 40-50 yıl aldığı öne sürülmektedir. Ekonomik ve sosyal mekânı yalnız kenti kapsayan kent insanı bu sürede ortaya çıkmaktadır. Buna göre, ekonomik bakımdan kentlileşme temeli teşkil ederken, sosyal mekândaki değişim de ona uyarak gerçekleşmektedir. Kentin kurumsallaşma ve örgütlü yardımlaşma sistemlerinin yetersiz olması durumunda ise, göçmenler geleneksel dayanışma kaynaklarına başvurmaya ve kendi kendini destekleyen bir topluluk oluşturmaya yönelmektedirler (Arslantaş, 2008: 178-9). Bu kaynakların, kentin yeni sakinleri ile kent/kentliler arasında “tampon kurumlar” olarak işlev gördüğü ve nihayetinde, süreç içerisinde yeni sakinlerin eski/asıl sakinlerle bütünleşerek kentlileşecekleri öngörülmektedir.

Bu tür araştırmaların ve bakış açısının kentliliğe attıkları tavır ve davranış kalıplarının, kentliliğe ilişkin “normatif” ilkelere mi, yoksa kentin ve kentliliğin tasvirine mi karşılık geldiği sorusu, önem arz etmektedir. Kentin, mekânsal organizasyon ve bu organizasyonun doğurduğu eylem tipleri açısından, kırdan ve hatta daha farklı mekânsal organizasyonlara sahip kentlere göre farklılık göstereceği inkâr edilemez. Ancak bu mekânsal organizasyonun nasıl şekilleneceği, yine de o organizasyonun tüm aktörlerinin “müzakere”si sonucu olarak belirlenecektir. Oysa söz konusu tartışmalarda, kentlilik davranış kalıpları önceden belirlenmiş olup,

kimlerin kentlileştiği hazırlanan “çetele”ye göre tespit edilmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi, “kültürün, insan ve insan dünyasıyla ilgili her türlü ürünü, yaratıyı içerdiği, insan ilişkilerini ve birbirleriyle olan etkileşimlerini de kapsadığı” aşikârdır. Bu durumda, kentin kültürünün de doğal olarak, eski sakinler, mevcut kurumlar, yeni sakinler, yeni kurumlar ve tüm bu aktörlerin, kendi aralarında ve kendileriyle etkileşime giren ulusal ve küresel dünyadan kopmadan aktörlerle müzakerelerinin bir neticesi olarak ortaya çıkacaktır. Böylece, peşinen mevcut bir “öz”den ziyâde, her dem yeniden üretilmekte olan bir kültürden söz etmemiz gerekecektir.

Bütün toplumlarda kentleşme ile birlikte geleneksel kültür ile kent kültürü/modern kültür karşı karşıya gelmekte ve çoğu kez geleneksel kültür, sirayet etme gücü ve örgütlü yapısı dolayısıyla kent kültürü tarafından çözülmeye maruz bırakılabilmektedir. Ancak bu çözümlenin, geleneksel kültürün yerleşik kent kültürü içerisinde eriyerek yok olması şeklinde tezahür etmesinden ziyâde, geleneksel kültürün farklı biçimlerdeki temayüzüyle sonuçlandığı söylenebilir (Erkan, 2002: 233; Gölçük, 2007: 174). Mesela klasik kentleşme teorilerine göre, kırsal kesimdeki akrabalar ve komşular arasındaki yardımlaşma ilişkilerinin, kentlerde, yerini bankalardan borç alma, kredi alma gibi resmi kurumlara bırakması gerekmektedir (Erkan, 2002: 234), bugün televizyonda banka reklâmlarının eş-dost-akrabadan borç/yardım almak yerine, sundukları uygun kredi imkânlarından faydalanmaları konusundaki bütün telkinlerine karşın, hâlâ ilk alternatifini tercih edenlerin oranının azımsanmayacak bir yekûn tutması bunun önemli göstergelerinden sayılabilir.

Bu ilişki ve davranış biçimlerinin hâlâ sürdürülüyor olmasının doğurduğu şaşkınlık, klasik kentleşme/kentlileşme kuramlarının, hareket ettikleri gerçekliklere evrensellik atfederek, zımmen kuramlarının da evrenselliğini ilan etmelerinden kaynaklanmaktadır. Onların hareket ettikleri gerçekliğin seyrinde cereyan etmeyen, oraya doğru evrilmeyen her değişim, bir sorun, bir sapma olarak değerlendirilmektedir. Görünürde, bu sürecin hemen bütün toplumlar için benzer şekilde cereyan etmemesi için herhangi bir neden yoktur. Batıda bir sanayi devrimi gerçekleşmiş ve bunun sonucunda, insanlar kentlere akın etmiş, kısa sürede kentlerin sayısında ve büyüklüğünde tarihte görülmemiş bir artış yaşanmış; yeni mekân, yeni teknolojiler, yeni üretim ve tüketim biçimleri, yeni siyasal yapılar ve yeni kalabalıkların niteliğinin karşılıklı etkileşimiyle yeni bir hayat tarzı şekillenmiştir.

İşte klasik sosyolojik formülasyonun bir sonucu olarak “benzer nedenlerin benzer sonuçlar doğuracağı” düşünülmüş ve bu sacayaklarının hemen hepsinin küreselleştiği bir dünyada, hayat tarzlarının da bu yönde evrileceği öngörülmüştür.

Oysa daha 1970’lerde Kemal H. Karpat’ın (2003) “gecekondu göçmenler” üzerine yaptığı çalışmalar, sürecin bu şekilde işlemediğini, kentteki göçmenin önceden belirlenmiş ideal-tipik bir yönde değil, fakat çevresinde hüküm süren koşullara göre değişmekte olduğunu ve dolayısıyla, göçmen ile kent sakinin etkileşim düzey ve biçimine göre yeni bir kültürün doğmakta olduğunu göstermektedir. Karpat, bu sürecin iki geniş toplumsal ve siyasal olgu çerçevesi içinde meydana geldiğinin düşünülmesi halinde, kırsal süreklilik ile kentsel değişim arasındaki çelişkinin uzlaştırılabileceğini belirtmektedir. Bu olguların ilki, Batı kentinin bazı teknolojik ve sınaî özellikleri yanında, kırsal yörenin kültür ve cemaat ruhunu bünyesinde barındıran yeni bir kent türünün ortaya çıkışı iken; ikincisi, hem yeni kentin ruhunu hem de kırsal yörenin halk kültürünü temsil eden yeni bir siyasal kültürün ortaya çıkışıdır. Dolayısıyla 1950’den sonraki kırsal göç, bir kentsel kültürel değişim için temel oluşturan anahtar etken olarak muazzam bir iktisadî ve sosyokültürel dönüşüm meydana getirmiştir. Bu dönüşüm, kente halk kültürünün doğal ve dinamik ruhunu aşilayarak yeni bir kent kültürü ortaya çıkarmıştır. Burada göçmen, kent ve kent sakiniyle girdiği etkileşim sonucunda kırsaldaki akrabalarından farklılaşarak, daha kente özgü bir kültüre doğru evrilirken; kentin eski sakini ve kent de, göçmenin taşıdığı kültürel değerler ve ilişkilerle, bunların mekâna yansıması sonucunda eski kentsel bütünlüğünü kaybederek kırsal kültürden öğeler taşımaya başlamıştır.

Bugün ise, elli yıllık süreçte, yüzde yirmibeşlik bir kentli nüfustan yüzde seksenlik bir nüfusa ulaşılmış bulunmaktadır. Bu nedenle artık kent kültürünün hâkim değerlerinin ne olduğu ya da olması gerektiği sorusu, yeniden cevaplandırılmak durumundadır. Sadece şu söylenebilir ki, her kent, küresel ve ulusal dinamiklerle birlikte, aldığı yeni nüfusla kendi kimliğini şekillendirme sürecindedir.

D. TÜRKİYE'DE KENTLEŞMENİN ÖZELLİKLERİ

Muasırlaşma/çağdaşlaşma, batılılaşma, Avrupalılaşma gibi tanımlamalara da karşılık gelen ve adına modernleşme diyeceğimiz değişim süreci, Osmanlının son dönemine tekabül eden ıslahatlarla başlayıp cumhuriyetle devam eden bir proje olarak, askerî alandan ticarete, idarî yapıdan kılık-kıyafete, hukuk alanından eğitime kadar oldukça geniş bir yelpazede gerçekleştirilmiştir. Bundan, dönemin batıdaki kent planlamalarından ilhamla, başta İstanbul ve Bursa olmak üzere kentler de nasibini almıştır (Arslanoğlu, 1998). Bu nedenle, kentler de insan bedenleri gibi, uygulamaya konulan modernleşme çabalarının temsil alanları olarak kabul edilmiş ve bu proje, hedef ve çabalar, kent alanlarının dönüştürülmesi uygulamalarıyla somutlaşmıştır. Böylece kentlere, batı tarzında nizam verilmeye çalışılmış ve bir ölçüde çehreleri değişime tabi tutulmuştur. Ancak kentlerin sayısında ve demografik büyüklüğindeki artışa karşılık gelen anlamıyla bir kentleşme, ne Osmanlıda ne de Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde herhangi bir şekilde söz konusu olmamıştır.

Kentleşmenin, her şeyden önce göçün bir sonucu olduğu düşünüldüğünde, bir kere Osmanlı döneminde, nüfus dağılımı ve hareketliliğinin devlet denetiminde olduğu görülür. Devletin nüfus dağılımını düzenlemedeki müdahalesi, Osmanlı kentleşme siyasetinin merkezinde yer almış ve halkın, halen yaşadığı veya gönderileceğı toprakların ekonomisi uğruna göç ettirilecek ve merkezileştirilecek, seyyar bir kaynakmış gibi görülmesini beraberinde getirmiştir (Faroğhi, 2006: 43). Bu siyasetin bir sonucu olarak Osmanlı hükmeti, onbeşinci yüzyıldan onyedinci yüzyıla kadar yeni fethedilmiş topraklar üzerinde hâkimiyet kurmak, toprağı işlemek ve vergi gelirlerini artırmak amacıyla aşiretleri Balkanlar ve Anadolu'ya yerleştirmiştir (Karpas, 2003: 91). Böylece hem gelirlerinin kaynağını oluşturan toprağın aktif kullanımını sağlamış, hem de eyaletlerde, merkezle mücadeleye girebilecek güç gruplarından herhangi birinin ortaya çıkmasını önleyecek bir mekanizma üretilmiştir. Onaltıncı yüzyıl Osmanlı şehir ağlarını inceleyen Faroğhi (2006: 31-48), kentleşmenin, Akdeniz'deki genel ticaret hacminin olağanüstü gelişimiyle artışa geçtiğini vurgulamaktadır⁴⁵. Osmanlı kentsel büyümesinin, büyük

⁴⁵ Faroğhi (2006: 42-44), onsekizinci yüzyıl sonuna dek hiçbir Avrupa kentinin İstanbul ile aynı düzeye ulaşamadığını yazmaktadır. 1600 yılında İstanbul'un nüfusu 1.000.000 iken, bu tarihte Londra ve Paris'in nüfusları sırasıyla, 200 ve 400 bindir. İki yüzyıl sonra ise, bu miktarlar, yine sırasıyla, 800, 900 ve 550 bindir.

ölçüde imalat, pazarlama ve inşaat alanlarındaki genişlemenin bir sonucu olarak görülmekte ve dolayısıyla bu dönemdeki kentleşmenin, hammadde ve pazarlara yakın olan Edirne, Saraybosna, Filibe, Bursa, Konya, Halep, Şam, Kayseri, Bağdat ve Kahire gibi iç bölge yerleşimlerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Ondokuzuncu yüzyılda ise, dış ticaretin gelişimiyle liman kentleri, tarımsal ürünlerin Avrupa'ya ihraç kapısı haline gelmeleri sonucunda daha çok Selanik, Trabzon, Samsun, İzmir, Beyrut, Hayfa, İskenderiye ve Trablus gibi kıyı kentlerinin gelişimine şahit olunmaktadır (Karpas, 2008: 144). Ancak sanayi sonrasının Batı kentleşmeleriyle kıyaslandığında, yine de bu kentleşme düzeyinin paralel bir gelişim göstermediği söylenebilir.

Cumhuriyetle birlikte kısmen farklı bir yön ve ivme kazanan bu farklılık ve ivmenin belli dönemlere göre tezahürlerinin çeşitlilik arz ettiği modernleşme çabalarına paralel olarak, kentleşme alanında da farklı seyirler izlenmiştir. Cumhuriyet sonrası dönemdeki kentleşme süreci, genellikle üç dönem içerisinde değerlendirilmektedir. Bu dönemselleştirme, cumhuriyetin kuruluşundan 1950'lere kadar olan ilk dönem, 1950'ler ile 1980 arası olan ikinci dönem ve 1980'lerden günümüze kadar olan üçüncü dönem şeklindedir (Şengül, 2001: 64). İlk dönemde, yani cumhuriyetin kuruluşundan 1950'li yıllara kadar, cumhuriyetin modernleşme politikası, mevcut demografinin korunması ve kentlinin kentte, köylünün köyde modernleştirilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Köy Enstitüleri ve Halk Evleri, bu politikanın en somut araçları olmuşlardır. Bu politikanın ve kentlerde işgücü ihtiyacını doğuracak düzeyde bir endüstrileşmenin olmayışının bir sonucu olarak, bu dönem içerisinde kentleşme düzeyinde herhangi bir değişim olmamış, adeta nüfus yerinde çakılı kalmıştır. Bu durum, ancak ikinci dünya savaşı sonrasında yaşanan değişimlerin akabinde farklılaşmaya başlamıştır.

Türkiye'deki köklü yapısal değişim, dünyanın birçok yeriyle eşzamanlı olarak, İkinci Dünya Savaşı sonrası başlamış ve bu değişim, özellikle Demokrat Parti'nin, kurulmaya çalışılan yeni dünya düzenine entegrasyonu çabalarıyla birleştiğinde büyük bir ivme kazanarak toplumsal yapıda ve ekonomide değişimler baş göstermiştir. Türkiye'de İkinci Dünya Savaşı'na kadar olan göçler, esas olarak dışarıdan, siyasal ve kültürel etkenler tarafından güdülenmiş göçlerken, 1950'den sonrakiler ise, büyük oranda iç göçtür (Karpas, 2003: 113). Özellikle tarım

politikalarında görülen belirgin değişim ve bunun tarım alanlarının yeniden yapılanmasına yansımaları, kısa sürede etkisini göstermiş ve kentlere ilk göçler bu dönemde yoğunluk göstermiştir. ABD'nin 1951-1953 yılları arasında sağladığı yardımların sonucunda, tarıma giren yaklaşık 40,000 traktörün, 1.000.000 civarında çiftçiyi tarımın dışına çıkarması (Karpat, 2003: 104), köklü bir dönüşüme yol açmıştır. Bu dönüşüme paralel olarak artan göç, kentlerin nüfusunu hızla artırmış, böylece kentleşme, ülkemizde bir yandan kentlerin sayısını arttırırken, bir yandan da, kentlerin nüfus ve alanca büyümesine ve bu süreç içinde de, içyapılarında ve örgütlenmelerinde önemli değişikliklere yol açmıştır (Keleş, 1983: 12; Okutan, 1995: 21). Bununla birlikte, 1950'den 1970'e kadar hüküm süren uluslararası ticaret ve uygun mali koşulların yarattığı olumlu iklimin teşvik ettiği yerli ve ithal tüketici mallarına talepler de yine kentlerin büyümesine yardımcı olmuş (Karpat, 2003: 47) ve 1950'de toplam nüfusun %24,9'unu oluşturan kent nüfusu, 1965'te %34,5'e ve 1970'te %38,9'a yükselmiştir (Karpat, 2003: 107). Böylece 1950'lerin ortasına kadar hemen hiç değişmeden gelen %25'lik kentleşme oranı, o yıllarda kentler lehine değişmeye başlamış ve 2010'lara gelindiğinde, bu oran %80'leri bulmuştur (TÜİK, 2010).

Türkiye kentleşmesinin ikinci safhasını teşkil eden bu dönemde, mitolojik bir motivasyona dönüşen “*İstanbul'un taşı toprağı altın*” klişesinin eşliğinde kente akın eden yığınlar, günümüze kadar etkilerini sürdürecektir ve Türkiye kentleşmesinin karakterini belirleyecek bir dönüşüme kapı aralamışlardır. Yalnız bu kentleşme, sanayileşmiş ülkelerdeki kentleşmeden önemli farklılıklar arz etmektedir. Sanayi kentinin oluşmasında en önemli etken sanayinin ihtiyaç duyduğu insan gücü talebi iken; bizde, sanayileşme olgusunun harekete geçirdiğı bir kentleşmeden ziyade, kırsal alanın sosyal refah açısından elverişsiz hale gelmesinin yol açtığı kaçış daha çok etkili olmuştur (Kaya, 2002: 47; Türkdoğan, 1988: 107; Çiftçi Yeşiltuna, 1994: 11). Bu nedenle, ülke, kentler ve insanlar, bu tür bir kentleşmeye sanayileşmiş ülkelerden hem toplumsal hem de fizikî şartlar bakımından farklı olarak, hazırlıksız bir pozisyonda yakalanmıştır. Kentin eski sakinleri, yani eski orta sınıf değerlerine sahip kendinden emin, tanınmış, yerleşik aileler de, bu göçü bir köylü istilası saymıştır. Onlar da kent hukuku ve mahremiyetinin ortadan kalkmasından şikâyet ederek ve gecekondularda suç oranlarının arttığı söylentilerinin doğru olup

olmadığını araştırmaksızın, mümkün olan her araçla bu göçü önlemeye çalışlardır (Karpat, 2003: 114). Fakat kentler ve kentlerin eski sakinleri, özetle “merkez”, “çevre”nin önyak olduğu değışimleri arzulamadan da olsa yaşamak durumunda kalmıştır. Sonuçta, kentlerin yalnız görünümüleri ve demografik niteliğı değıl, siyasî, kültürel ve ekonomik yüzü de yeni gelen sakinlerle beraber yeni bir hal almıştır.

Görece bir durgunluk dönemine giren ve fakat kentin asıl/asıl sahiplerinin beklentilerinin aksine, belli bir istikrara da kavuşan kentleşme süreci, 1980 ortalarından itibaren başlayan neo-liberal politikalarla yeni bir ivme daha kazanmıştır. Bu yeni sürecin aktörlerinin, bir önceki dönemin kentleşme biçiminin bizzat sonucu olması, bu dönemin belki de en önemli yönü olmuştur. Önceki dönem kentleşmesinde, değışimin nesnesi konumunda bulunan bu yeni kentli hareket, bu kez değışimin öznesi konumuna geçerek, adeta arkalarında bıraktıklarını da merkeze taşıma misyonunu üstlenmişlerdir. Dış dünyaya açılma, ulaşım ve iletişim imkânlarının genişlemesi, bütün bir yerküreyi etkisi altına alan küreselleşme dalgasının da rüzgârıyla hız bulan kentleşme dönemi, Türkiye’nin üçüncü kentleşme dönemi olarak görölmektedir. Türkiye, bu dönemle birlikte -kültürel bir kabul görmese de- en azından demografik açıdan “kentli” bir toplum hüviyeti kazanmıştır. Her ne kadar kente sonradan göçle gelenlerin yol açtığı düşünölen sorunlarla henüz baş edilmemiş olsa ve bu kitle, sosyolojik ve psikolojik olarak hazmedilememiş olsa da, artık varlıkları kanıksanmış ve beraber yaşama tecrübesinde bir nebze yol alınmıştır. Fakat tam da bu dönemde, Türkiye’nin görece daha dar ve belli bir bölgesinden, bölgedeki kentler başta olmak üzere ve özellikle batı istikametindeki büyük kentlere doğru, daha önceden yaşanmamış bir kaçış başlamıştır.

1990’lı yıllarda terörün tetiklediğı bu son dalga, kentleşmeye yeni bir boyut eklemiştir. Özellikle 1990-2000 yılları arasında yoğunluk kazanan bu dalga sonucunda, Doğı ve Güney Doğı Anadolu bölgelerinin demografisi tamamen değışmiş, o tarihlere kadar kırsal toplum özelliğı gösteren bölge, on yıllık bir süreçte demografik açıdan kentsel bir topluma dönüşmüştür. TÜİK (2010: 35) verilerine göre, 1990-1997 yılları arasında en yüksek nüfus artış hızına sahip kentlerin başında Şanlıurfa, Adıyaman, Van, Malatya, Bingöl, Muş, Hakkâri ve Şırnak gibi il merkezlerinin geldiğı görölmektedir. Daha sonraki süreçte, birçok ekonomik, kültürel, siyasal ve psikolojik sorunun doğuşuna yol açacak olan bu göç dalgası,

terörden kaçışı ifade etmesi açısından “zorunlu göç” olarak tanımlanmıştır. Bu göç dalgasının yol açtığı yeni kentleşme biçiminin, Türkiye kentleşmesinin dördüncü ve sonuncu dönemi olarak adlandırılması daha doğru olacaktır. Çünkü bu göç türü, öncekilerden farklılık gösterdiği gibi, bunun doğurduğu kentleşme biçimi de daha farklı ve trajik olmuştur. Kentlerin göçle beslenmesinin, her zaman için sorunlar doğurduğu doğrudur. Fakat bu sürecin daha istikrarlı yaşandığı dönemlerde, yeni kitlenin tetiklediği sorunlar, yine de bir şekilde baş edilebilir bir düzeyde tutulur.

Bu durum, yalnız bu süreci yaşayanlar için değil, toplumun bütün kesimleri için travmatik bir deneyim olarak yaşanmaktadır. Çünkü böyle bir sürecin meydana getirdiği yapısal değişiklikler, her tür insan ilişkisinin yeniden düzenlenmesinin, değişmesinin yanı sıra, işyeri ya da konut yapıları, sokakları ya da ulaşım araçlarına varıncaya kadar, kişilerinin davranışlarını, düşüncelerini hatta heyecanlarının değişmesini gerektirmektedir (Kıray, 1998: 141). Türkiye kentleşmesinin başından beri hızlı ve hazırlıksız bir göç süreciyle gerçekleştiği ve kentlerin artan nüfusun ihtiyaçlarına cevap verememesinin ciddi sosyal, kültürel, ekonomik sorunlar doğurduğu bilinmektedir. Böylesine daha da sorunlu bir kentleşmenin ise, diğer sorunlarla beraber radikal siyasal eğilimleri daha çok artırdığı görülmektedir (Erkan, 2002: 241). Çünkü köyden kente büyük beklentilerle göç edenlerin çoğunun beklentileri gerçekleşmemektedir ve bu durum, kentleşme açısından ciddi sorunlar yaşanmaktadır (Bayhan, 1997). Kısa sürede, son derece kalabalık nüfusların hızla mekân değiştirmesi, ülkede yaşanan hızlı sosyal değişme sürecinin de etkisiyle kentleri sorun alanları haline getirmiştir. Göç sonucu kentlerin özellikle varoşlarında yaşayan yoksulların siyasal ve toplumsal sistemle entegre olamamalarının yarattığı yabancılaşma, toplumsal ilişkileri zorlaştırdığı gibi, bireylerin kişiliklerine, yani psikolojilerine yansiyarak onların yalnızlaşmasına ve hatta anomi ve şiddet gibi sapkın davranışlarda bulunmasına sebep olmaktadır (Hurma, 2004: 1).

Anomi; umutsuzluk, amaçsızlık, kuralsızlığa bağlı bunalım halidir. Daha geniş bir tanımla, anomi, “genellikle toplumsal geçiş dönemlerinde veya bir toplumun hızlı değişim geçiren kesimlerinde görülen ve var olan kuralların kişiler nezdindeki bağlayıcılıklarının kaybolması, ama buna karşılık yeni kuralların da eskilerin yerine ikame edilecek kadar kabul görmemesi sonucunda kişilerin, davranışlarını uyduracakları toplumsal normların olmadığı göreceli normsuzluk durumunu; bir

toplumdaki mevcut kültürel değer ve sosyal amaçlar ile o toplumda yaşayan bireylerin söz konusu amaç, değer ve kurallara uygun davranma ve yaşama istekleri arasında belirgin bir farklılaşmanın ortaya çıkması sonucu sosyal ilişkileri düzenleyen kural ve değerlerin aşınmasının doğurduğu karmaşa ve kuralsızlık durumunu” (Doğan, 2000: 351) ifade etmektedir.

Durkheim’in (2002) kavramsallaştırdığı haliyle anomi, toplumda her alanda inanılacak, güvenilecek değerlerin ortadan kalkması ya da yıpranması sonucu ortaya çıkan kuralsızlık ya da belirsizlik hali olarak tanımlanabilir. Durkheim’i izleyen Merton ise, anominin kaynağını toplumun teklif ettiği amaçlarla, bu amaçların elde edilmesi için gerekli meşru araçlar arasındaki uyumsuzlukta bularak, kavramı geliştirmiştir. Böylece kültürel amaçlara ulaşmaya imkân tanıyacak kurumsal araçların olmayışı, başka bir deyişle, amaçlar ile araçlar arasındaki dengesizlik, anominin temel nedeni olarak görülmektedir (Marshall, 1999: 33). Durkheim’i takip edecek olursak, hızlı göçle gerçekleşen bu kentleşme biçiminde, geleneksel anlamlandırma mekanizmaları büyük ölçüde işlevsizleşmeye başlamakta ve manevi bir otorite boşluğu doğmaktadır. Böylece özellikle gençlerin, yeni arayışlara girmesine zemin hazırlamaktadır. Zira anomi sonucunda kişide tüm değer yargıları ve inançlar yıkılırken; tedirginlik, güvensizlik, toplumdan ayrılma eğilimleri baş göstermektedir (Görmez, 1991: 68).

Sorunlu kentleşmenin yan etkilerinden biri de, siyasal radikalleşmenin, bir “arayış” olarak özellikle “ikinci kuşak” gençlerde kendini gösterdiği görülmektedir. Siyasal radikalleşmenin, ilk kuşaklarda değil de daha çok “ikinci kuşak”ta kendini göstermesinin çeşitli nedenleri söz konusudur. Mesela bunun nedenlerinden biri olarak, ikinci kuşak genç bekâr erkekler ve kadınların, “kendilerine sunulan kent olanaklarını köyde sürüp giden mahrumiyetlerle bir tezat halinde değil, kendilerinin kent hayatından beklediklerine göre değerlendirme[leri], kentin köklü/yerleşik sakinlerine sunulan birçok hizmetten mahrum olduklarını düşünme[leri], dolayısıyla da kısmen yüksek derecede bir hoşnutsuzluk hissetme[leri]” gösterilmektedir (Karpat, 2003: 220). Böylece siyasal radikalleşme, göçmenlerin kentsel çevre içerisinde massedilmesine, kırsal dünya görüşlerini bırakıp siyasal bilinç ve değerler kazanmasına değin ertelenmektedir (Keleş, 2004: 42). Bugün, şiddet olaylarında, kentte doğmuş ya da çocukluğu kentte geçmiş olan gençlerin ön planda görülmesinin

en önemli nedenlerinden birinin, bu trajik kentleşmeyi yaşamış olmaları ve bu tecrübenin bir tür manipölasyona tabi tutulması olduğu söylenebilir.

Bütün bunların sonucunda, 1950'lerin başlarında %20'lerde seyreden kentleşme oranımız, 60 yıllık hızlı bir kentleşme sürecinde, bugün %80'ler gibi yüksek bir seviyeye çıkmış bulunmaktadır (TÜİK, 2010). Yaklaşık elli-altmış yıllık bir zaman diliminde gerçekleşen kentleşme oranı ve biçimi, kuşkusuz birçok yönleri ve etkileri olan köklü bir sosyal değişmeye de yol açmış (Karpata, 2003: 10) ve Türkiye'deki sosyolojik yapıya asıl rengini veren bir etken olmuştur. Gecekondulaşma, köylülük, köylü kentliler, *çarpık/sıhhsız/yanlış/hızlı/aşırı* kentleşme, *kültür boşluğu/şoku/çatışması*, tampon kurumlar, radikal siyasî hareketler, töre cinayetleri, mafya/çete ve benzeri, sosyolojik çalışma alanlarının nerdeyse tamamına yakınına hâkim olacak daha birçok kavramın ve tartışmanın zemini, kentleşme biçimimizin izlediğı bu süreçte belirlenmiştir. Türkiye'de kentleşmenin en belirgin özelliğinin, bu sürecin hızlı ve kontrolsüz işlemesi sebebiyle kentleşmenin ekonomik gelişmeye paralel olarak gerçekleşmemesi olduğu söylenebilir.

Kente apansız gerçekleşen göç olgusunun, fiziki çevreye sosyal, siyasî ve kültürel içerikli en belirgin yansımalarının başında gecekondu olgusu gösterilmektedir (Kaya, 2002: 47). Bu süreç içerisinde göçlerle kente gelenlerin, kentlerde iş bulamaması ya da çoğunlukla sokaklarda yiyecek maddeleri satmak da dâhil olmak üzere düşük ücretli ve nitelik gerektirmeyen marjinal işlerde çalışması nedeniyle düzenli ve yeterli bir gelire sahip olamaması, düşük bir hayat seviyesine sahip olmalarını ve barınma ihtiyacı olarak illegal ya da marjinal bir yerleşme tipi olarak görülen gecekondu olgusunu bir çözüm olarak görmelerine neden olmuştur (Karpata, 2003: 48; İsbir, 1986: 19). Önceleri, bir barınma sorununun çözümüne yönelik olarak doğan gecekondu olgusunun, daha sonraları, ciddi bir arsa rantı ve manipölasyon aracına dönüştüğü, diğer sorunlarla iç içe geçerek ulaşım, eğitim, sağlık, konut, altyapı, hukuk dışı oluşumlar, kentsel şiddet ve daha bir dizi devasa soruna yol açtığı görülmektedir (Erder, 1996). Bu sorunların giderilmeye çalışılması ya da giderilme biçiminin kendisinin de bizzat sorunun sürekliliğine ve derinleşmesine neden olduğı yönünde tespitler de söz konusudur. Gecekondu bölgelerine yönelik hizmetlerin, teşvik işlevi görerek bu mekânsal yapıyı kalıcı hale getirdiğı ve bunun da kentsel dokuyu bozduğı ve fakat diğer yandan, "kentsel

dönüşüm” projeleri kapsamında buraların yıkılarak apartmanlaşmaya gitmenin ise, farklı sosyal uyum ve rant sorunlarına yol açtığı düşünülmektedir.

Kente göçen aile hemen değişmemekte, uzun süre eski fonksiyonlarını ve içindeki ilişkileri değiştirerek yeni biçimler, ilişkiler üreterek varlığını sürdürmektedir. Örgütlü güvence kurumları beliremedikçe ya da yeteri kadar gelişip, göçenler için ulaşılabilir hale gelmedikçe, aile en çok destek sağlayan uyum mekanizması halini korumaya devam etmektedir (Kıray, 1998: 149). “Bu halde topraktan kopup şehre gelen nüfus, gereği gibi şehrsel faaliyetlere girişmemekte, köylü kalamadıkları gibi tam şehirli de olamamakta, üretime belirli bir katkısı bulunmayan dağınık, küçük servis işlerinde kalmaktadırlar... [Böylece] şehre geldiklerinde edinebildikleri işler de asimile olmalarını engelleyecek gibidir” (Kıray, 2007: 21). Bu anlayışa göre, kente göçen köylüler, sırf kente göç ettikleri için kendi etkileşim kalıplarını ve değerlerini hemen değiştirmemekte, yine bir köylü gibi düşünüp, bir köylü gibi davranmaya devam etmektedirler.

Göçlerin, kente göç eden aileleri, geleneksel değerler sistemine dayalı kırsal geleneklerin egemenliğinden uzaklaştırdığı ve fakat kent kültürü ve değerlerini hemen benimseyemeyen göçmen kitlenin, kendine özgü bir değerler sistemi ve bir alt kültür geliştirdiği de görülmektedir (Hurma, 2004: 1). Zira kentin yeni sakinleri olan göçmenler, “kentleşmeleriyle ilgili sorunları çözerken hem geleneğin hem de modernliğin unsurlarını kullanmakta” (Karpas, 2003: 186) ve kentlileşebilmek ve ayakta kalabilmek için kendi stratejilerini geliştirmektedirler. Bu yeni kentlinin mantığı, daha önce üyesi olduğu geleneksel çevre nedeniyle kurallarını en iyi bildiği ilişkileri en yararlı biçimde kullanmaya dayanmakta ve yerleşecek bir ev bulmayı ve kentin pazar ekonomisine sosyo-ekonomik uyum sağlamayı, kendi kaynaklarına ve enformel ilişkilere dayanarak başarmaya çalışmaktadır. Uyum sürecinde aile ve akrabalık ilişkileri önemli bir yer tutmakta, göç eden aile, temelde çekirdek aile yapısı göstermektedir; buna rağmen kente uyum sağlayabilmek için kendini çeşitli parçalara bölerek kentteki iş, para ve barınma imkân ve şartları değiştikçe, başka akrabalarıyla birlikte, kendini çeşitli biçimlerde yeniden düzenlemektedir (Kıray, 2006: 334). Dolayısıyla örf ve adetlerin, gelenek ve göreneklerin, kentte yaşayan fertler ve gruplar üzerinde hiçbir etkide bulunmadığını söylemek doğru değildir. Nitekim Karpas (2003: 211), bu tür bir kentleşmeyle oluşan yerleşimlerde genellikle

cemaat tipi yapılanmaların ortaya çıktığını ifade ederken;, bu yapılanmaların göçmenler arasında dayanışmayı sürdürerek ve onların kent ile bütünleşmesine yardım ederek pratik bir işlev gördüğünü de öne sürmektedir.

Sonuç olarak gecekonduların, üçüncü dünya ülkelerindeki kırsal göç ve kentleşme ya da modernleşme sürecinin, yani iktisadî, toplumsal, siyasal ve kültürel düzenin niceliksel ve niteliksel dönüşümünün bir parçası olduğu kabul edilmektedir. Karpas (2003: 20), köyün ve kentin zaman ve mekândaki bir sürekliliğin, yani bir ulusun ve ülkenin birbirini etkileyen, ulusal ve küresel düzeydeki gelişmelerden etkilenen parçaları olduğunu düşünmektedir. Böylece köyün ve kentin, birinin diğerini tamamen içinde eriteceği bir şey olmasından ziyâde, birinin kendinden bazı unsurlar katarak ve bazı tavizler vererek oluşturmakta olduğu yeni bir kültür doğmaktadır. Çünkü kente gelenler, süreç içerisinde kente özgü bir hayat tarzı edindikleri gibi, göçmenler de kenti ve kentin kültürünü bir ölçüde dönüştürmektedirler. Bu da İslâm kentleri bahsinde geçtiği gibi, kent ile kırsal yeniden ortak bir kültüre doğru yol aldıklarını gösteren bir işaret sayılabilir.

Türkiye’deki kentleşme olgusunun, ülkenin toplumsal, siyasal, kültürel, hukuksal ve ekonomik yapısını, değer ve normlarını değiştiren ve biçimlendiren temel öğelerden biri olduğu görülmektedir. Kentleşmeyle birlikte yeni bir sosyalleşme ve siyasallaşma sürecinin başladığı, Türkiye’de kentleşmenin, yalnız, tarımdaki değişmelerin ve sanayileşmenin bir sonucu değil, toplumsal değişme sürecinin de bir göstergesi olduğu söylenebilir (Korkmaz, 1988). Bugün yoksulluğu tanımlama biçimimiz, sokak çocuklarını, kadın-erkek ilişkilerini, kentlerin istilasını, şiddet olaylarını, intiharları, siyasal partilerdeki taban kaymalarını, merkez-çevre diyalektiğini, sermaye biçimi ve sahiplerinin değişimini, tabakalaşma dinamiklerinin değişimini yorumlama çabalarımız, büyük ölçüde bu demografik hareketlerin doğurduğu dönüşümün yansımaları şeklinde tezahür etmektedir.

Kentleşme sürecinde yaşanan en önemli durumlardan biri de “sosyal hareketlilik”tir. Çünkü bu süreçte, hareketlilik kavramının hemen tüm çağrışımları devreye girmektedir; kırsaldan kente göç, ekonomik meşguliyetler arası, onun başka faktörlerle birleşmesiyle tabakalar arası, kadın ve erkeklerin geleneksel statüleri ile kentsel ilişkilerin gerektirdiği yeni statüler arasındaki ve daha birçok alanda yaşanan bir hareketlilik söz konusudur. Aslında “modernleşme ile ilişkilendirilen hareketlilik;

ikametlerin değişmesini, kentleşmeyi, tarımsal işlerde azalmayı, okuryazarlığın ve gayrisafi milli hâsılanın artmasının yanı sıra makineleşme, inşâ edilen yeni binalar, artan tüketim ve kitle iletişim araçlarının artan etkinliğini içerir” (Korkmaz, 2006: 187). Fakat “en genel anlamıyla hareketlilik kişilerin zamanda, fizik mekânda veya sosyal yapıdaki her tür devinime veya göçüne işaret eder... Hareketlilik zamanda ve mekânda gerçekleşir. Ancak fizik ve sosyal hareketlilik arasında bir farklılık vardır, sosyal hareketlilik bir kişi veya grubun sosyal statüsünün değişmesine işaret eder... Fiziki hareketlilik genellikle göç olarak adlandırılır. Bir coğrafi alandan diğesine bir devinim olan fizik hareketlilik, modern dünyada hızla artan bir olgudur. Fizik hareketlilik çok sayıdaki kişinin zorla bir yerden başka bir yere yerleştirilmesini, istenmeyen kişilerin sürülmesini, ev taşımalarını ve aynı ülke içinde bir bölgeden diğesine, veya bir ülkeden diğesine yapılan gönüllü sürekli göçleri de kapsar” (Fichter, 2004: 180). Kentleşme sürecinin temel dinamiğinin “göç” olduğu dikkate alındığında, kentleşmenin ilk boyutunu fizik hareketliliğin oluşturduğu aşikârdır.

Kentleşmenin, bizim açımızdan asıl önemli boyutunu, kuşkusuz sosyal hareketlilik oluşturur. Zira her grup veya toplum, içinde farklı tabakalaşma düzeylerinde kişi veya pozisyonların bulunduğu bir sosyal yapıya sahip olduğundan, bu yapının kısımları kavramsal olarak bir diğersinden hem aralıklıdır, hem de birbiriyle eşgüdümlü halde bulunur. Sosyal hareketlilik, işte bu yapı içindeki pozisyonun her bir değişimine verilen ad olarak tanımlandığından bizim asıl yoğunlaştığımız alanları kapsadığı görülür. Sosyal hareketlilik, pozisyondaki değişmenin yönü açısından, yatay ve dikey olarak sınıflandırılır. Buna göre, kuramsal olarak, aynı sosyal sınıftaki kişiler kabaca aynı statü ölçütlerini aynı derecelerde paylaştıkları için, yatay hareketlilik de, aynı sosyal düzlemdeki bir grup veya durumdan benzer bir grup veya duruma doğru bir devinim olarak kabul edilir. Dikey hareketlilik ise, aşağıya veya yukarıya doğru olan hareketlilik olarak, kişilerin bir statüden diğesine, bir sınıftan diğesine devinimine işaret eder. Dikey hareketliliğin faktör ve şartları yatay hareketliliğin faktör ve şartlarından daha çok sayıda ve daha çok karmaşıktır (Fichter, 2004: 183-4). Dikey hareketlilikte, aşağı doğru hareketlilik, mensup olunan yüksek grup çözülmeksizin veya itibardan düşmeksizin kişinin kendisinin itibarını kaybetmesi şeklinde olabileceği gibi, mensubu olduğu grubun çözülmesiyle veya diğ gruplar nezdinde itibar

kaybetmesiyle oluşan bütün grubun itibarsızlaşmasına da karşılık gelir (Korkmaz, 2006: 252). Buna, muhtemelen en iyi örneği, modern eğitim kurumlarının yasal bir zeminde yaygınlaşmasına karşılık, “medrese” geleneğinin meşruiyetini kaybetmesi ve itibarsızlaşması oluşturabilir. Bunun da, Osmanlı son dönemlerinin meşhur ikili ayırımı, aydın/ulema arasındaki rekabette, ulemanın diskalifiye olmasını doğurduğu söylenebilir.

Sosyal hareketliliğin başka bir boyutu ise, “kuşaklar arası sosyal hareketlilik ve kuşak içi sosyal hareketlilik”tir. “Birincisi farklı kuşakların gösterdiği sosyal hareketliliği, ikincisi bir kişinin yaşadığı süredeki sosyal hareketliliği ifade eder” (Korkmaz, 2006: 252). Her iki sosyal hareketlilik tipinin, yatay/mekânsal ve dikey/tarihsel açıdan bakıldığında karşılaşılabileceği kabul edilmekle birlikte, ilkinin modern-öncesinde, ikincisinin ise, modern ve özellikle küreselleşme döneminde daha yaygın olarak yaşandığı söylenebilir.

Kır ve kent mekânsal ayırımı göz önünde bulundurulduğunda ise, Yörükân’ın (2006: 54) da ifade ettiği gibi, ulaştırma imkân ve araçlarının yetersizliğinden ötürü mekân üzerindeki hareketliliğe; sosyal pozisyonların, nesilden nesile geçen katılmış statüler halinde ortaya çıkması da sosyal sınıflar ve tabakalar arasındaki hareketliliğe engel olmakta ve dolayısıyla, kırsal topluluklarda her iki çeşit hareketliliğin de sınırlı olduğu görülmektedir. Kentlerde ise, söz konusu araçların yoğunluğu, sosyal unsurların mekân üzerindeki hareketliliğini kolaylaştırırken, diğer taraftan kent toplumu içerisindeki sosyal sınıfların, verasetle geçen statüler yerine, bireysel olarak kazanılmış niteliklerle girilebilen ve geniş ölçüde bireyler arasındaki yarışmaya dayanan tabakalı bir düzen şeklinde ortaya çıkması da, sınıflar arasındaki sosyal hareketliliğin artması sonucunu doğurmuştur. Bu konunun, büyük ölçüde ilkinden ikincisine doğru bir eğilim sergileyen, aşiretlilerin kırsal alandan kentleşme sürecine dâhil oluşunun anlaşılabilmesinde önemli bir zemin teşkil edeceği düşünülmüştür.

E. BİR KENT OLARAK BATMAN

Tarihsel açıdan bakıldığında, Batman'ın, Türkiye'nin yaşadığı iki göç dalgasını ve kentleşme seyrini izlediği görülmektedir. Bunlardan ilki, 1955 sonrası genel Türkiye kentleşmesinin arkasındaki tarımsal alanların, kırsal nüfusu besleyemeyerek “itmesi”nden ziyâde, motivasyonu daha iyi iş imkânına karşılık gelen “sanayileşme”nin bir kolu ya da göstergesi olarak TÜPRAŞ rafinelerinin oluşturduğu yerleşimin hayata geçirilmesiyle başlamıştır. Bu ilk dalganın, aynı zamanda “gönüllü göç” kapsamında değerlendirilebilecek bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. İkincisi ise, 1985 sonrası, bölgenin genelinde baş gösteren terör olaylarının bir sonucu olarak gerçekleşen “zorunlu göç” dalgasıyla yaşanan kentleşme biçimidir. Her iki göç dalgası ve kentleşme biçimi, Türkiye kentleşmesinin tarihsel olarak paralel bir seyir izlese de, aslında özellikle ilkinde tamamen kendine özgü nedenlerden kaynaklanmıştır.

Batman'ın, ilk göç dalgası olarak 1955 sonrası göçle ortaya çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, kentin, elli yıllık bir sürecin ürünü olarak bugünkü modern halini almış olduğunu görmekteyiz. Bu elli yıl içerisinde dörtüyzelli nüfusluk bir köyden dörtüyzellibin nüfusluk bir kente dönüşmesinde, lokomotif, burada Raman Dağı eteklerinde petrol kuyularının açılması ve “İluh Köyü” denilen mevkide TÜPRAŞ rafinerisinin kuruluşu olmuştur. Dolayısıyla Batman'ın, kuruluş ve ilk oluşum itibarıyla bir “sanayi kenti” görünümünde olduğu söylenebilir. Rafinerinin faaliyete geçişiyle işçi akınına uğrayan bu mevki, kısa sürede, sanayi devrimi sonrasında İngiltere’de yaşanana benzer bir biçimde, yoğun bir işçi kitlesini meydana getirmiştir. Bu kitle, başta çevre iller olmak üzere, Türkiye’nin değişik bölgelerinden gelmiş işçilerden müteşekkildi. Gerçi yöre dışından gelenlerin, daha çok mühendis ve sair nitelikli işgücü olduğu görülürken, onların dışındaki geniş kitlenin, çevre köy, kasaba ve kentlerden gelen vasıfsız işçiler olduğu, sonradan yerleşenlerin de, yine yakın çevrelerden gelenlerden oluştuğu görülmektedir. Bu süreçte rafineride işçi olarak başlayanların büyük çoğunluğunun, köylerde arazisi bulunmayan ya da geçinemeyenlerden oluştuğu belirtilmektedir. Aşiret ileri gelenlerinin çalışmayı ayıp karşılamaları, ilk süreçte işçi kitlesine katılmadıklarını, ancak kent nüfusunun kalabalıklaşması sonucunda, buranın siyasî faaliyetler için daha cazip hale gelmesi

ve kırsaldan elde edilen gelirin aileleri siyasî faaliyetlerinde sübvansede edememesi, bir süre sonra, onları da kente yönlendirmiştir.

İşçi statüsünde çalışan petrol işçileri, aileleri ile birlikte, rafinerinin çevresinde yerleşmeyi tercih etmişlerdir. 1993 yılına kadar düzenli olarak alınan kadrolu işçiler, görece iyi bir maaşla çalıştırılmıştır. Yöreye göre iyi bir iş imkânı avantajı arz eden bu durum, bölgeye gerçekleşen göçler için çekici bir işlev üstlenmiştir. Hayatının önemli bir kısmı köyde geçmiş ve köy hayat tarzına sahip bu ilk kuşağın, hayat tarzı ve harcama kültürü bakımından “kentli” bir tutum sergilemesi beklenemezdi ki, zaten buraya göç edenler, kentli bir tutumla da karşılaşmamışlardır ve kentleşmeyi sağlayan bir sosyal çevreye de sahip değillerdir. Bu sebeple kazanılan görece iyi paranın tasarrufunda pek sıkıntı yaşanmamıştır. Bu tasarrufun, yatırıma dönüşmesinden ziyade, gayrimenkule yatırıldığı görülmektedir. Hızlı göçle birlikte düşünüldüğünde, bunun, hızlı bir kentleşmeye katkıda bulunduğu söylenebilir. Çünkü iş, göçün yönünü buraya çevirirken, konutlaşma, göçü kalıcı kılmaktadır. Karpat’ın (2003: 216) da ifade ettiği gibi, konut inşa etme, yerleşim yeriyle özdeşim geliştirme ve kent ile bütünleşmenin fiziksel yönünü temsil eder.

Kentleşme sürecinde, yan iş kollarının da sürece paralel arttığı ve çeşitlendiği; bunun da farklı geçim kaynakları yarattığı görülmektedir. Böylece, rafinerinin tetiklediği bir kentleşme, resmi kurum ve kuruluşlar, esnafılık ve ticaret, çeşitli yan sanayi sektörleriyle, Batman’ı kısa sürede “modern” bir kent görünümüne büründürmüştür. Aslında tam da bu nedenden dolayı, yani hızlı kentleşmiş ve yeni bir kent oluşu, modernleşmesini de daha kolaylaştırmış olmaktadır. Katı bir gelenekselliğin olmaması, yeni değerlerin ve teknolojilerin de daha kolay benimsenmesini doğurmaktadır. Göçmenlerin, karşılarında hazır bir kent ve kentlilik yapısı bulamamaları, aynı zamanda Karpat’ın (2003: 67) ifade ettiği gibi, kentleşme ve kentlileşmenin “önceden belirlenmiş ideal-tipik bir yönde değil, fakat çevresinde hüküm süren koşullara göre” şekillenmesini de beraberinde getirmektedir. Ancak hazır bir kentin olmayışı, kuşkusuz yeni kurulmakta olan yerleşim alanının bir “kent” olarak tasavvur edilmesini de engellememektedir. Hatta kenti meydana getirenlerin, zihinlerinde daha önceden gördükleri ve kısmen deneyimledikleri kentlere ait imgeler tahayyül ettikleri ve dolayısıyla, kurulmakta olan kentte, bir kentliden beklenecek davranışlar sergilemek için ayrıca çaba harcadıkları dahi söylenebilir.

Kentleşme biçimi açısından düşünüldüğü takdirde, Batman'ın büyüme trendine girdiği ilk dönemde, göçlerin büyük çoğunluğunun, “isteğe bağlı” göç sınıflandırmasına girdiği ve kentin sanayi merkezli bir iş imkânı ve sair cazibelerinin bunda etkili olduğu görülmektedir. 1980'li yılların ortalarına kadar süreç bu şekilde işlerken, bu tarihlerden sonra, bölge, farklı bir göç biçimi yaşamaya başlamıştır. Bölgede meydana gelen terör olayları sonrasında, kırsalda yaşayanlar ya kaçmak zorunda kalmış ya da köyleri boşaltılarak köylerinden çıkarılmışlardır. Resmi kaynaklara göre, Batman'da 1985 yılından bu yana 6 ilçe, 41 köy ve 110 mezra boşaltılmıştır (Doruk, 2010: 45). Göç olgusunun, doğası gereği, her nerede olursa olsun, zaten bir farklılaşmayı, değerlerde ve yaşamı anlamlandırmada bir değişimi ve bir ölçüde çözülmeyi de beraberinde getirdiği muhakkaktır. Ve aslında önemli olanı, göçün, hangi nedenlerle ve ne şekilde gerçekleştiği; yani göç edenin, geleceğe dönük (daha müreffeh bir hayat, çocukların eğitimi, sağlık, sosyal imkânlar vb.) planlarını hayata geçireceğini düşündüğü bir yere kendi iradesi ile karar verip vermediğidir.

Göç edilen yerin “çekici” unsurlarının rol oynadığı isteğe dayalı göçlerde, her ne kadar göçün doğal sonuçlarını görmek mümkünse de, bunun her zaman için kitlesel bir bunalım ve umutsuzluğa, hayal kırıklığına yol açtığı söylenemez. Çünkü göç edilirken, kimlerle ilişki kurulacağı ve nereye gidileceği, nasıl bir barınma ve geçim imkânına sahip olunacağı, oradaki hayatın buradakine nazaran nasıl olacağı, kısaca kendilerini neyin beklediği tahmin edilerek karar verilmektedir. İkinci bir neden olarak da, bu tür göçlerin kitlesel bir boyutta gerçekleşmemesidir. Böyle bir durumda, yine mevcut değerlerde bir çözülme söz konusu olur ve bazen kente entegre olunamayınca hayal kırıklığı yaşanabilir ve geri dönüşler bile olabilir. Nitekim Batman'ın yaşadığı ilk göç aşamasının, böyle bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir.

Kentlileşmek, yukarıda detaylı olarak üzerinde durulduğu gibi, kente göç eden nüfusun, yeni koşullara uygun ilişkiler biçimi geliştirerek kentin bir ögesi olma süreci olarak tanımlanmıştır. Bu süreç, kentin bürokratik yapısı, yerleşik nüfus, kentsel örgütlerle olan ilişkilerin artmasıyla hızlanmakta ve kentleşme tutumlarının bireylerce benimsenmesine de katkıda bulunmaktadır. Ayrıca göç ettiği yerle ilişkilerin yoğun olması durumunda, bu ilişkinin niteliği doğrultusunda, kentlileşme sürecinin olumsuz etkilenebileceği (Erkan, 2003: 75) ya da tersine, “yabancılaşmaya

karşı psikolojik bir güvenlik ve kentte iktisadî koşulların kötüleşmesi halinde göçmenin döneceği bir yerinin olması için pratik bir güvence” (Karpas, 2003: 144) sağlayabileceği de düşünülmektedir. Ancak sürekli pekişen eski değerlerin, yenileri benimsemeye bir ölçüde ket vurarak bir “araf” durumu ya da “arabesk” tarzlar doğurabildiği (Güngör, 2006: 234) gibi, geriye dönüşe de yol açabilmektedir. Geriye dönüşlerde de, yine bir ölçüde kent görmüşlük, dönülen yerde de yakalarını bırakmayarak, göçenleri ve içlerinde de özellikle gençleri başka bir uyum sürecine zorlamaktadır. Fakat gönüllü göç türlerinde ne kitlesel bunalımlara, ya da Durkheim’in “anomi”sine şahit olunmakta, ne de geriye dönüş bu denli arzulanmaktadır. Nitekim araştırmalar gösteriyor ki (Aktay, 2000/01: 45), yaşadığı kentsel koşullar ne derece olumsuz olursa olsun, yine de kent hayatı eskiye tercih edilmektedir ve dönüş, beklenilenin aksine, istenmemektedir. Bu, zorunlu göçle gelmiş olanlarında bile böyledir. Hatta çoğu kadın, yeni hayatlarının köye nazaran daha “iyileşmiş” olduğunu, köyde sahip olamadıkları modern cihazlara sahip olduklarını, statülerinin ve dolayısıyla ev içindeki her çeşit karar alma sürecinde etkilerinin artmış olduğunu ifade etmişlerdir.

Batman’ın da yoğun olarak yaşadığı zorunlu göçün meydana getirdiği dalga ise, klasik göç teorilerini aşan bir boyuta sahip görünüyor. Sosyoekonomik yapısına göre, Batman’ı üç bölgeye ayıran Batman Barosu’nun (2001) araştırmasının bulguları, kentin üçte birlik bir bölümünü ve çocuk sayısı göz önünde bulundurulduğunda -ki on küsur çocuklu ailelerin sayısı azımsanmayacak ölçüdedir- nüfusun büyük bir bölümünü oluşturduğu görülen “üçüncü bölgeyi” bu göç türü meydana getirmiştir. Rapora göre, göç edenlerin büyük çoğunluğu, akrabalarının bulunduğu gecekondü bölgelerine yerleşirken, kendilerine ait, geçmişle bağlantılı devasa köyler oluşturmuşlardır. Evler, araziye gelişigüzel oturtulmuş, bir-iki odalı, bir kesimi banyo için ayrılmış ve sadece barınma ihtiyacını giderecek niteliktedir. İnsanların çoğu işsiz, ya da kentin günlük işlerinde çalışan, akraba topluluğudur. Kentin hiçbir nimetinden yararlanmayan bu insanlar, kentin özelliklerinin yaşayarı değil, izleyicisi konumundadırlar. Suskun, küskün, aşırı duygusal ve içine kapanıktırlar. Hayat sevinci, üretkenlik, yaratıcılık, mutluluk gibi olumlu duygu ve yeteneklerini ümitsizleştikçe yitirmekte; acılı, sert ve kırılgan bir tipe dönüşürken, öfke, çabuk sinirlenme, çaresizlik, düşmanlık, huzursuzluk kişiliği sarmaktadır.

Burada köy yaşantısının aynısı, yaşlılar ve orta kuşak tarafından kentte yaşamaya çalışılmakta, gençler ise, kentli olmanın özlemini yaşamaktadırlar. Bireyler arasındaki bu uyumsuzluk, sadece kuşaklar arasında değil, birkaç yaş farkı arasında da gözlemlenebilmektedir. Gençler, iç dünyalarında yaşlılardan farklı olmalarına rağmen, dış dünyada davranışta, görünüşte uyumlu görünmekte ve bu nedenle çatışmalar, iç dünyada kalmaktadır. Böyle bir kent ortamında yetişen gençler kendilerini anne, baba ve köydeki akrabalarından çok, kentteki avantajlı kesimle kıyaslamakta ve beklentilerini yüksek tutmaktadırlar. Sonuçta beklentiler yerine gelmeyince de yaşadıkları hayal kırıklığı şiddete ve suça dönüşmektedir (Yıldırım, 2004: 40). Suç ve şiddet, gençleri, bazen sert ideolojik hareketlere yönlendirirken, bazen de kent düzenini bozma, hırsızlık ve çeteleşmeye sevk edebilmektedir.

Ani göçün ekonomik sonuçları da sosyal ve psikolojik sonuçları pekiştiren bir işlev görmüştür. Zira Batman ili petrol sektörü dışında sanayinin çok gelişmiş olduğu bir bölge olmadığından istihdam alanı geniş değildir. Sözü edilen bu şartlar nedeniyle göç sonrası Batman ili merkezinde birçok ekonomik sorun yaşanmıştır. Erkekler, çoğunlukla kahvehanelerde iş için beklerken, kadınlar erkeklere oranla daha kolay iş bulabilmekte ve çalışmaya başlamaktadırlar. Genelde gençler, bazen de tüm aile mevsimlik işçi olarak çalışmaktadır. İstanbul'da hazır giyim atölyelerinde mevsimlik olarak çalışan gençlerin sayısı da oldukça yüksektir. Edinilen bilgi ve gözlemlere göre, göç sonrası çocuklar sokaklarda çalışmaya başlamış (araba camı silme, sakız-mendil satma, mezarlık sulama, özellikle kızlar için çapaya gitme vb.) ve sayıları da gitgide artmıştır.

Yaşanan ekonomik sorunlar ciddi psiko-sosyal sorunları ve sağlık sorunlarını da beraberinde getirmiş, kadınlarda intihar oranının arttığı görülmüştür. Batman'daki intiharların, ayrıca ele alınması gereken bir sorun olmakla birlikte, yaşanan yoğun göçle başlayan anominin izlerini üzerinde taşıdığı söylenebilir. Zira toplumsal değerlere ve geleneklere bağlılığın güçlü olduğu toplumlarda değişim de o oranda güç olmaktadır ve Batman'daki temel bulgular da bunu göstermektedir. Fakat kentin tarihsel geçmişi, radikal veya aşırı ideoloji merkezli toplumsallaşmanın, kaçınılmaz olarak bir patoloji ürettiği ve bunun da yaşanan anominin rengini belirlediği görülmektedir. Daha önce de değinildiği gibi, anomi, umutsuzluk, amaçsızlık,

kuralsızlığa bağı bir bunalım haline karşılık gelmekte ve özellikle ani toplumsal geçiş dönemlerinde görülmektedir.

Hızlı değişimin yaşandığı bu dönemlerde, hayatı çevreleyen kurallar ve toplumsal düzen, bireyler üzerinde otoritesini yitirebilmekte ve fakat yeni kurallar hemen ihdas edilememekte ya da içerisine dâhil olunan düzene hemen ayak uydurulamamaktadır. Böylece geleneksel anlamlandırma mekanizmaları büyük ölçüde işlevsizleşmeye başlamakta ve manevi bir otorite boşluğu doğmaktadır.

Kimlik bunalımı da denebilecek bu durumun, hiçbir yerde dayanak bulamayan, kentsel yaşam tarzlarına uyum sağlayamamış yeni kentli veya kentleşmemiş köylülerin kabullenemediği, tutunamadığı toplumuna ve kendisine karşı yabancılaşma ile kendini gösterir. Küreselleşmenin doğurduğu yeni koşullar içinde kendisine bir kimlik bulma çabası içerisinde olan bireylerin karşılaştıkları temel sorun, sahip oldukları kültürün değiştirilmesidir. Bunun gerçekleşmesi de sanıldığı kadar kolay olmadığından, oluşan gerilim ve geleneksel baskı mekanizmaları bireyleri radikal yollara başvurmaya sevk etmektedir ve bunun en çok gençler üzerinde tesirini gösterdiği görülmektedir. Yabancılaşmanın, bireylerde dumura uğrattığı bu türden tinsel bir kopuş, aidiyet yitimine/bunalımına yol açarken, yerleşik bulundukları kent alanlarına karşı sorumluluk almama, doğal yaşam alanlarını talan etme gibi durumlar da doğabilmektedir. Yabancılaşmanın bireyde yol açtığı bu tahribat, her şeyden önce masumiyetin yitimini ve bundan da önemlisi kişinin, hayatı kendi kendisine anlamlandırmasını kaybetmesine neden olabilmektedir.

Batman, Durkheim'in tanımladığına benzer bir "anomi" yaşamakta ve hızlı modernleşmenin bütün özelliklerini üzerinde taşımaktadır. Bizzat bunun doğal sonucu olarak bile, gerçekleşen intiharlar ve teşebbüsler normalin altında sayılmalıdır. Bunun böyle olmasında, intiharların nedeni ilan edilen "geleneksel" değerlerin izlerinin hâlâ görülüyor olmasının önemli bir yeri vardır⁴⁶. Ama çelişki şu

⁴⁶ Aslında, bunun aksi bir yorumun daha geçerli olduğu söylenebilir. Zira "hızlı şehirleşme ve sanayileşme gibi toplu yapısal değişim dönemlerinde, toplumlarda bu değişim ve geçiş sürecinde ortaya çıkan ekonomik durum, fertleri kurallı düşünüş ve davranış biçimlerinden yoksun bırakıyor. Bu durum Türkiye'de de görülmekle birlikte, Türkiye'de şehirleşme sürecinde şehre yeni göç edenler arasında intihar pek yaygın değildir. Bizce bu topluluklarda bireyler geleneksel kültürlerinden kopmalarına rağmen kendisine has bir kültür, ara kültür- gecekondü kültürü- oluşturarak davranış bozukluklarından hele hele intihara varan davranış bozukluklarından kısmen de olsa kurtuluyorlar. Ayrıca şehre göçeden insanların ilk kuşağında dinî normların gücünü koruması "toplumsal çözülme" ve anomiyi önüyor. Bu durumda din, intiharları engelleyen bir sebep olarak toplumumuz için gösterilebilir" (Görmez, 1991: 99).

ki, intiharların birden patlak vermesinde ve büyük oranını da kadınların teşkil etmesinde, bu geleneksel yapıların “çözülmesinin” çok ciddi bir etkisi olmuştur. Söz konusu geleneksel değerlerin dönüşüm geçirirmeden önce, yani en katı hallerinin yaşandığı düşünülen zamanlarda, intiharların bu kadar yaygın olmaması da bunun göstergeleri arasında sayılabilir. Zira geleneksel değerler, Durkheim’in (2002) de gösterdiği gibi, onu yaşayanlarca fazla sorgulamaya tabi kılınmadan kabul edilirler. Bundandır ki, intiharların nedenleri olarak sıralanan etkenler, o değerlerin organik olarak yaşandığı zaman ve mekânlarda, intiharı bir seçenek olarak düşünmeyi pek de akla getirmemiş görünüyor. Ancak bu değerlerin içine doğanların çocukları, gözlerini farklı bir dünyaya açtıklarından, farklı kuşakların farklı dünyaları arasında, önce kopukluk ve ardından çatışma baş göstermiştir.

Dolayısıyla burada bireysel, ya da sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve sair unsurların gerisinde yatan daha makro bir yapısal dönüşüm söz konusudur. Bu dönüşümün lokomotifini, Batman örneği için, “ani göçün” doğurduğu çok hızlı kentleşme⁴⁷ ve gelinen kentin, yani Batman’ın bu esnada henüz yeni gelenleri “besleyebilecek” kentsel ve manevi donanımına sahip olmayışı oluşturmuştur. Aslında çözülmenin bu boyutta gerçekleşmesinin de, sert siyasal ve sosyal hareketlerin deveranının da ve diğer sosyal/kültürel/ekonomik unsurların yapısının da önemli ölçüde bundan kaynaklandığı söylenebilir. Son derece bireysel, kişisel gibi görünen intihar olaylarının gerisinde de, aslında çok derin dönüşümlerin yattığı, ancak yine de, bu yapının neden herkeste aynı sonucu doğurmadığı sorusu önem arz etmektedir.

Hayatı yeniden anlamlandırmanın en işlevsel araçları ise, radikal ideolojiler olabildiği gibi, geleneksel aidiyet mekanizmaları da olabilmektedir. Nitekim, hem gözlemlerde hem de mülakatlarda, özellikle “aşiret” temalı film/diziler ve popüler medya kanalları üzerinden, söz konusu geleneksel aidiyet mekanizmalarının nasıl yeniden üretildiği görülmüştür.

⁴⁷ İntiharlar, her zaman kentleşmeye paralel bir artış izlemektedir. Bu, Batman’da da böyledir. Daha çok kentleşmiş ilçelerde intihar oranı, diğerlerine nazaran daha yüksektir. Aynı zamanda, Batman’ın köylerinde meydana gelen intiharların çoğunluğu da, yine kente görece daha yakın veya irtibatı daha sıkı ve yoğun olan yerlerdir. Fakat Oktik’in çalışmasında, tersi bir durum söz konusudur. Oktik’e (2005: 200) göre, Muğla’da köyde yaşayan hem erkekler hem de kadınlar, kentte yaşayanlara göre daha fazla intihar riski ile yüz yüzelir. Ancak nedenleri, Batman ile paralellik arz eder. Çünkü burada, turizm ile yaşanan toplumsal değişimin, köylerdeki geleneksel aile yapısı üzerindeki etkisinin uzanımları söz konusudur. Her iki ilin yaşadığı toplumsal durum, bir “anomi”nin varlığına, geleneksel değerlerin çözülüşü ve yerine henüz yenilerinin ikame edilemeyeşine işaret etmektedir.

Batman'ın fiziki nitelikleri, nüfus değerleri ve bu unsurların kentin tabakalaşmasına etkilerinin irdelenmesi, araştırma alınının sosyal yapısının daha iyi anlaşılmasına ve sunulan verilerin daha iyi değerlendirilmesine katkıda bulunacağı düşünülmüştür. Bu nedenle öncelikle Batman'ın köy ve kent değerleri tablolar eşliğinde incelenmiş, ardından nüfus, eğitim, istihdam gibi konulara değinilmiştir.

1. Batman İle İlgili Genel Bilgiler

Batman'ı çevreleyen Sason (Aydınlık) dağları, Meleto, Avcı, Meydanok ve Raman Dağları çok zengin maden ve petrol yataklarına sahiptir. Raman Dağı ve Garzan bölgesinde üretilen petrolü arıtmak için kurulan Batman Rafinerisi, 1955'te faaliyete başlamış ve daha sonraki yıllarda genişletilmiştir. Dicle Nehri ve onun yan kolları Batman ve Garzan Çayları arasındaki havzada kurulmuş olan Batman'ın; doğusunda Siirt ve Bitlis, kuzeyinde Muş, batısında Diyarbakır, güneyinde Mardin bulunmaktadır. Güneydoğu Anadolu Bölgesinde bulunan Batman'ın, kuzey ve kuzeydoğusu yüksek, sarp ve dağlık olup güneyi ise, dağlık ve engebelerdir. Dicle Nehri batıdan doğuya akarak il topraklarının içinden geçer. Batman çayı, Batman-Diyarbakır il sınırını çizerek Dicle ile birleşir. 4000'i aşkın mağaranın bulunduğu Hasankeyf bölgesi, dünyada benzeri az bulunan bir doğa harikasıdır. Batman'da karasal iklim hüküm sürmektedir.

1937 yılına kadar Beşiri'ye bağlı bir köy olan Batman (İluh Köyü), bu tarihte, Maden Tetkik ve Arama Enstitüsü'nün Raman eteklerinde petrol bulması ve ardından rafinerinin kurulması üzerine, işçi talebi dolayısıyla, yakın çevrelerden yoğun göç almış ve bu gelişmelerin ardından, 2 Eylül 1957 tarihinde ilçe teşkilatı olarak kabul edilmiştir. 1955 genel nüfus sayımında Iluh nüfusunun 4713 olarak kaydedilmesiyle, 2 Kasım 1955 yılında Belediye teşkilatı kurulmuştur. 1990 yılına kadar çok hızlı bir gelişme yaşayan Batman, 16 Mayıs 1990 tarih ve 3647 sayılı kanunla Türkiye'nin 72. ili olma unvanına kavuşmuştur (Batman Valiliği).

Tablo 1: Temel Göstergeler

Gösterge	Değer	Birim	Yıl	Batman İl Sırası	1.İl	1.İl Değeri
İl Nüfusu	510.200	Kişi	2010	40	İstanbul	13.255.685
Yıllık Nüfus Artış Hızı	24,2	%	2010	16	Bilecik	109,22
Şehirleşme Oranı	73	%	2010	16	İstanbul	99
Nüfus Yoğunluğu	110	Kişi/km ²	2010	19	İstanbul	2.551
Yaş Bağımlılık Oranı	79,08	%	2010	6	Şırnak	90
Net Göç Hızı	1,42	%	2010	20	Tekirdağ	14,99
İlköğretimde Öğretmen Başına Düşen Öğrenci Sayısı	27	Kişi	2010		Tunceli	11
Kişi Başına Toplam Elektrik Tüketimi	810	KWh	2008	70	Kocaeli	6.761
Bin kişi başına özel otomobil sayısı	22	Adet	2009	69	Ankara	191
Bir milyon nüfusta trafik kazası sayısı	556	Adet	2008	77	Muğla	3.007
İşsizlik oranı	13,5	%	2009	35	Adana	26,5
Kişi başına GSYH	1.216	\$	2001	56	Kocaeli	6.165
Kişi Başına İthalat	31	\$	2009	63	Kocaeli	9.424
Kişi Başına İhracat	33	\$	2009	67	İstanbul	4.300
Kişi Başına Bittisel Üretim Değeri	339	TL	2009	73	Karaman	4.505
Kişi Başına Canlı Hayvan Değeri	348	TL	2009	58	Ardahan	3.717
Kişi Başına Hayvansal Ürünler Değeri	99	TL	2009	79	Bolu	7.798

Kaynak: TÜİK Bölgesel Göstergeler, 2009

2. Batman'da Köy ve Kent Dağılımı

Köy ve kentler, birçok bakımdan birbirlerinden farklılıklar gösteren yerleşim yerleri ve farklı özellikler gösteren yapılara sahiptirler. Bu farklar, Zimmerman'ın İbn-i Haldun'dan mülhem karşılaştırmasına göre, mesleki alanda, çevreye yerleşme biçiminde, toplum yapılarının büyüklüğünde, nüfusun niteliğinde (homojen-heterojen-yoğunluk), toplumsal tabakalaşma ve hareketlilik, göçün niteliği gibi açılardan farklılaşma olarak kendini gösterir. Köy açısından düşünüldüğünde, köyde nüfus hareketinin dışa yönelik olduğu, evlilik ve doğurganlık oranının daha fazla olduğu, evlilik yaşının daha düşük olduğu ve köye yerleşimin büyük ölçüde o köyde doğmuş olmaktan kaynaklandığı görülmektedir.

Yerleşimlerin, arazi şartları nedeniyle bazen “dağınık” olsa da, genellikle “toplu” olduğu, meskenlerin, köyün ortak alanları olan, cami, köy odası, çeşme etrafında ve yine iklim ve arazinin yapısına göre, taş, kerpiç, kereste gibi malzemelerden yapıldığı ve genellikle az katlı ve bir-iki odalı yapıldığı gözlenmektedir. Köyde, gelenek ve göreneklere, dinî inançlara, aile ve büyüklere karşı sorumluluğa önem verildiği, sosyal hareketlilik ve değişimin görece daha yavaş

olduğu, ancak özellikle 1950’li yıllardan sonra, kitle ulaşım ve iletişim teknolojisinin yaygınlaşmasıyla yoğun bir hareketlilik ve değişimin yaşandığı dikkat çekmektedir (Görmez, 1991). Bugün neredeyse tüm köylerimizin kentsel alanların uzantısı haline geldiğini söylemek mümkündür. Birkaç katlı daire tipi betonarme evler, otomobiller, beyaz eşya ve diğer teknolojik aygıtlar, en kırsal alanlara kadar yaygınlaşmış ve kentle, kentsel –hatta çoğunlukla küresel etkilerle- kültürle etkileşim sürecine girmiştir. Batman’ın köylerine birçok ziyarette bulunulmuş ve yukarıda belirtilen özelliklerin görülmesine karşılık, yine ifade edildiği gibi, kentsel ve küresel kültürle etkileşimin getirdiği fiziki ve sosyal göstergelere hemen her yerde rastlanmıştır.

Yörükân’ın, köy toplulukları ile kentsel topluluklar arasındaki hareketliliği karşılaştırmak üzere kullandığı argümanların ise, büyük ölçüde etkilerini kaybetmeye yüz tuttuğu söylenebilir. Yörükân (2006: 54), köy topluluğunda, yatay ve dikey hareketliliğin de sınırlı olduğunu, zira ulaştırma imkân ve araçlarının yetersiz oluşunun mekân üzerindeki hareketliliğe; sosyal durumların, nesilden nesile geçen katılaşmış statüler halinde ortaya çıkmasının da sosyal sınıflar ve tabakalar arasındaki hareketliliğe engel olduğunu ifade etmektedir. Geniş yol şebekeleri ve her türlü ulaştırma araçlarıyla donatılmış olan kentlerde ise, sosyal unsurların mekân üzerindeki hareketliliği kolaylaştırdığını, dolayısıyla köylerin verasetle geçen kalıplaşmış statülerinin yerine, kentlerde, kazanılmış niteliklerle girilebilen ve geniş ölçüde bireyler arasındaki yarışmaya dayanan tabakalı bir düzen şeklinde ortaya çıktığını öne sürmektedir. Fakat ne kent ne de köy, elli yıl öncesi gibi kalmıştır.

Batman’ın köy ve kent ilişkisi bir ölçüde ülkenin diğer kentleriyle paralellik sergilese de onlardan ayrılan boyutlara da sahiptir. Bir kere Batman, kent merkezi itibarıyla, uzun sayılmayacak bir tarihsel geçmişe sahip olduğundan ve neredeyse ilk ahalisinin tümünü köylerden devşirdiğinden, köyle/kırsalla çok yoğun ilişkiler geliştirmiştir. Batman, neredeyse ilk sakinlerinin tümünü kırsal çevresinden devşirse de, nihayetinde kendi iç dinamikleri, ulusal ve küresel dinamiklerin etkisiyle, bugünün kentsel göstergelerini üzerinde taşıyabilmektedir. 1990 yılında Batman’ın kentsel nüfusu, toplam nüfus olan 344.669’un 193.622’sine karşılık gelirken, 2010 yılında toplam nüfus olan 510.200’ün 373.388’ine karşılık gelmektedir.

Tablo 2: Batman İlçe Nüfusları (Kent/Köy)

Yıl	İlçeler	Toplam	Şehir	Köy	Yıl	İlçeler	Toplam	Şehir	Köy
1990	Merkez İlçe	168.779	147.347	21.432	2000	Merkez	272.787	246.678	26.109
	Beşiri	34.358	5.219	29.139		Beşiri	33.106	8.554	24.552
	Gercüş	33.002	8.116	24.886		Gercüş	31.994	8.451	23.543
	Hasankeyf	11.690	4.399	7.291		Hasankeyf	7.493	3.669	3.824
	Kozluk	64.427	22.499	41.928		Kozluk	74.635	27.109	47.526
	Sason	32.413	6.041	26.372		Sason	36.719	9.705	27.014
	TOPLAM	344.669	193.621	151.048		TOPLAM	456.734	304.166	152.568
2007	Merkez	315.964	293.024	22.940	2008	Merkez	324.402	298.342	26.060
	Beşiri	31.649	8.573	23.076		Beşiri	32.282	8.829	23.453
	Gercüş	25.549	5.260	20.289		Gercüş	26.111	5.880	20.231
	Hasankeyf	7.207	3.271	3.936		Hasankeyf	7.412	3.251	4.161
	Kozluk	60.888	21.651	39.237		Kozluk	62.114	21.380	40.734
	Sason	31.230	10.673	20.557		Sason	33.295	11.363	20.231
	TOPLAM	472.487	342.452	130.035		TOPLAM	497.998	362.154	135.844
2009	Merkez	341.025	313.355	27.670	2010	Merkez	355.151	325.020	30.131
	Beşiri	30.774	8.142	22.632		Beşiri	30.184	8.058	22.126
	Gercüş	24.049	5.129	18.920		Gercüş	23.330	4.869	18.461
	Hasankeyf	6.395	3.010	3.925		Hasankeyf	6.796	2.951	3.845
	Kozluk	62.570	21.866	40.704		Kozluk	62.095	21.685	40.410
	Sason	32.645	10.652	21.993		Sason	32.644	10.805	21.839
	TOPLAM	497.998	362.154	135.844		TOPLAM	510.200	373.388	136.812

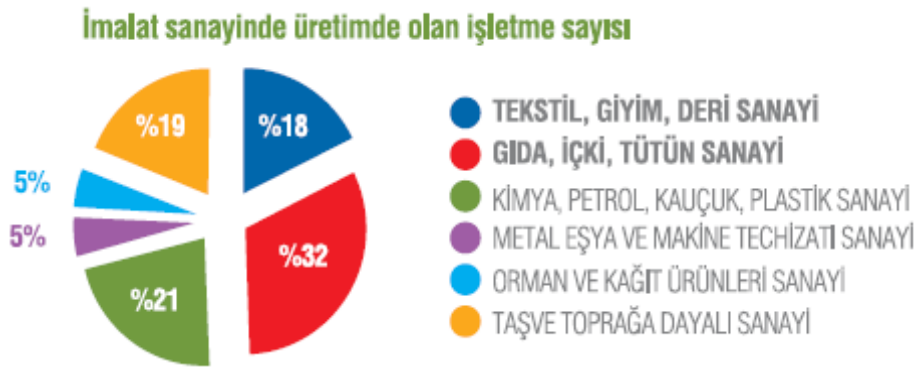
Kaynak: TÜİK

Batman’ın sanayi gelişiminde merkez ilçede bulunan TÜPRAŞ ve Türkiye Petrolleri Anonim Ortaklığı (TPAO) tesislerinin büyük payı bulunmaktadır. Batman, bir “sanayi kenti” olarak doğmasına karşın, zamanla biriken nüfus yoğunluğu ve sanayisinin temeli olan “petrol” rezervlerinin sabit kalması karşısında giderek bu özelliğini kaybetmiş ve bölgenin diğer kentlerine benzer biçimde, hizmet, ticaret, tarım yan sanayisi ve benzeri alanlarda iş üretmeye yönelmiştir.

Kayıtlara göre sanayi işletmelerinin, başta İstanbul (%31) olmak üzere, Bursa (% 8), Ankara (% 7), İzmir (% 5), Konya (% 4), Gaziantep (% 3), Denizli (% 3), Kocaeli (% 2) , Adana (% 2), Tekirdağ (% 2), Kayseri (% 2), Mersin (% 2) olmak üzere, toplam %71’i, oniki ilimizdedir. Bölgelere göre bir değerlendirme yaptığımızda, sanayi işletmelerinin %48’i Marmara Bölgesinde, %17’i İç Anadolu

Bölgesinde, %14'i Ege Bölgesinde, %8'i Akdeniz Bölgesinde, %6'sı Karadeniz Bölgesinde, %5'i Güneydoğu Anadolu Bölgesinde, %2'sinin ise Doğu Anadolu Bölgesinde olduğu görülmektedir. G. Doğu Anadolu Bölgesi'ndeki İllerin sanayisine göre bir değerlendirilmesi yapıldığında, %65'lik bir oran ile Gaziantep bölge illeri arasında birinci sırada yer alırken, %10 Şanlıurfa, %9 Diyarbakır, %6 Adıyaman, %4 Batman, %3 Mardin, %1 Kilis, %1 Siirt, %1 ile de Şırnak yer almaktadır. Batman'da sanayi siciline kayıtlı sanayi işletmesi sayısı 138'dir. Toplam sanayi işletmesi içerisinde %0.2'lik bir oran ile sanayisi az gelişmiş iller arasında yer almaktadır.

Tablo 3: Batman Sanayi İşletmelerinin Dağılımı



Kaynak: DİKA

Ancak son yıllarda özellikle müteşebbislerce yapılan sanayi yatırımları umut vaat etmektedir. Batman'da 25'in üstünde işçi çalıştıran 20 kuruluşun 1'i kamu, diğerlerinin ise özel kişilerce kurulmuş şirketler olması özel girişimciliğin gerekli imkân ve zemin hazırlandığında sanayi sürecini hızlandıracağını göstermektedir. Batman ilinde 10 ile 24 arasında işçi çalıştıran kuruluş sayısı 160'ı geçmektedir. Yapımı bitirilen Küçük Sanayi Sitesinde 252, Ek Küçük Sanayi Sitesinde 153 işyeri bulunurken, Kaynakçılar ve Marangozlar Sitesinde ise, 130 işyeri mevcuttur. İlin petrol üretimi yönünden gelişmesine paralel olarak, nüfusun hızla artması, tarımdaki gelişmeler, komşu illerle düzgün yol bağlantısı; özellikle son yıllarda gıda maddeleri, inşaat malzemeleri ve kimyevi madde üretim sektörlerinin gelişmesinde etkili olmuştur (SGM, 2012: 502).

Tablo 4: Batman İli Sanayi Envanteri, 2009

PARAMETRE	TEKSTİL, GIYİM, DERİ SANAYİ	GIDA,İÇKİ, TÜTÜN SANAYİ	KİMYA, PETROL, KAUÇUK, PLASTİK SANAYİ	METAL EŞYA VE MAKİNE TEÇHİZATI SANAYİ	ORMAN VE KÂĞIT ÜRÜNLERİ SANAYİ	TAŞ VE TOPRAĞA DAYALI SANAYİ	TOPLAM
Üretimde Olan İşletme Sayısı (Adet)	14	25	17	4	4	15	79
İstihdam (Kişi)	537	595	2.386	59	50	407	4.034

Kaynak: GAP Sanayi Envanteri (2009)

3. Batman’da Nüfus ve Demografik Yapı

1945-1975 yılları arasında, otuz yıllık bir zaman diliminde, Batman’ın nüfusu yirmibeş kat artarak, bu artış hızı %23,25 gibi bir rakama ulaşmıştır. 1985’li yıllardan sonra büyük bir göç alan Batman, 1990’da il teşkilatı kurulmasından sonra, kırsal kesimde yaşanan zorunlu göçler nedeniyle de büyük bir göç akınına uğramıştır. Ancak kırsalda yaşanan bu olayların il merkezine de kayması sonucu, dışa göç vermek durumunda kalmıştır. Batman’ın nüfusunun sayım yılları itibariyle 1950’lere, diğer bir deyişle, rafinerinin kurulmasına kadar olan dönem içinde, Türkiye kentlerinin nüfus artışıyla görece paralellik gösterdiği, ancak 1983’ten 1975’e kadar olan dönem içerisinde, özellikle 1957’de ilçe olmasından sonra Türkiye kent nüfus artışının çok üstünde bir seyir izlediği görülmektedir. 1997 yılı itibariyle Batman ilinin genel nüfusu, 406,000’dir; bu nüfusun %68’i kentte, %32’si ise köylerde yaşamaktadır (Bimay, 2002: 162-3). 2011 yılı itibariyle toplam 524,499 kişilik nüfusun, 388,523’ü kentsel alanlarda, 135,976’sı ise belde ve köylerde yaşamaktadır. Ancak nüfus açısından ilçelerin de birer belde nisbetinde olduğu ve asıl nüfusun Batman kent merkezinde yoğunlaştığı görülmektedir.

Tablo 5: Nüfus Sayımlarına Göre Batman ve Türkiye (Kent/Kır)

Yıllar	Yerleşim Yeri	Toplam	İl/ İlçe Merkezleri	Belde/Köyler
1990	Türkiye	56.473.035	33.326.351	23.146.684
	Batman	344.669	193.621	151.048
2000	Türkiye	67.803.927	44.006.184	23.797.743
	Batman	456.734	304.166	152.568
2007	Türkiye	70.586.256	49.747.859	20.838.397
	Batman	472.487	342.452	130.035
2009	Türkiye	72.561.312	54.807.219	17.754.093
	Batman	497.998	362.154	135.884
2010	Türkiye	73.722.988	56.222.356	17.500.632
	Batman	510.200	373.388	136.812

Kaynak: TÜİK

Batman'ın nüfusu, 2010 yılı itibariyle 510,200 kişidir. Batman'da 2009-2010 yılları arasındaki nüfus artış hızı, Türkiye'nin nüfus artış hızından fazladır. Batman'ın nüfusu, bu dönemde binde 24,2 oranında artmıştır ve Batman bu dönemde en yüksek oranda nüfus artış hızı kaydeden 16. İl olmuştur. Batman %73 ile kentleşme oranı açısından, %76 olan Türkiye ortalamasına yakın bir değere sahiptir.

Tablo 6: Nüfus Göstergeleri

	Batman	TR
Nüfus-2009(Kişi)*	497.998	72,561,312
Nüfus-2010(Kişi)**	510.200	73,722,988
Yıllık Nüfus Artış Hızı-2008_2009(‰) **	25,2	14,5
Yıllık Nüfus Artış Hızı-2009_2010(‰) **	24,2	15,88
Yüzölçümü(km²)	4,659	814,578
Nüfus Yoğunluğu(kişi/km²)**	110	96
Şehir Nüfusunun Toplam Nüfusa Oranı**	0,73	0,76

Kaynak: 2009 ADNKS TÜİK Nüfus Sayımı, 2010 ADNKS TÜİK Nüfus Sayımı

1990 yılı itibariyle erkek nüfus oranının kadın nüfus oranına göre Türkiye genelinin cinsiyet dağılımı açısından, az bir farkla da olsa daha fazla olduğu görülürken, Batman'da bu oranın, tüm yaş grupları için daha fazla olduğu

görülmektedir. Yaş grupları açısından, en fazla nüfusun Türkiye’de, açık farkla, 15-64 aralığında olduğu, ancak Batman’da bu yaş grubunun, 0-14 aralığıyla neredeyse eşit olduğu görülmektedir. 2010 yılı verilerine göre ise, yığılmanın 15-64 yaş aralığı yönünde genişlediği; 0-14 yaş aralığında, erkek nüfus oranının halen daha fazla olduğu ve 15-65 aralığında bu aranın kapandığı görülmektedir.

Tablo 7: Nüfus Sayımlarına Göre Cinsiyet ve Yaş Grupları Dağılımı (Kent-Kır)

Yıllar	Yerleşim Yeri	Cinsiyet	0-14 Yaş	15-64 Yaş	65+ Yaş	Yıllar	Yerleşim Yeri	Cinsiyet	0-14 Yaş	15-64 Yaş	65+ Yaş
1990		Toplam	19.745.352	34.265.838	2.417.363	2000		Toplam	20.220.095	43.701.502	3.858.949
	Türkiye	Erkek	10.154.564	17.334.960	1.091.142		Türkiye	Erkek	10.453.093	22.131.543	1.749.563
		Kadın	9.590.788	16.930.878	1.326.221			Kadın	9.767.002	21.569.959	2.109.386
		Toplam	94.257	95.660	3.633			Toplam	214.317	229.360	12.956
	Batman	Erkek	49.259	49.979	1.710		Batman	Erkek	111.714	112.999	5.954
2007		Kadın	44.998	45.681	1.923	2008		Kadın	102.603	116.361	7.002
		Toplam	18.642.391	46.943.690	5.000.175			Toplam	18.788.587	47.835.090	4.893.423
	Türkiye	Erkek	9.570.773	23.655.657	2.150.103		Türkiye	Erkek	9.646.960	24.114.713	2.139.481
		Kadın	9.071.618	23.288.033	2.850.072			Kadın	9.141.627	23.720.377	2.753.942
		Toplam	200.178	253.471	18.838			Toplam	201.996	266.417	17.203
2009	Batman	Erkek	102.503	126.157	7.654	2010	Batman	Erkek	103.512	134.070	7.399
		Kadın	97.675	127.314	11.184			Kadın	98.484	132.347	9.804
		Toplam	18.859.334	48.618.564	5.083.414			Toplam	18.878.582	49.516.670	5.327.736
	Türkiye	Erkek	9.681.912	24.557.794	2.222.764		Türkiye	Erkek	9.691.297	25.020.856	2.331.029
		Kadın	9.177.422	24.060.770	2.860.650			Kadın	9.187.285	24.495.814	2.996.707
2009		Toplam	205.368	274.610	18.020	2010		Toplam	206.222	284.908	19.070
	Batman	Erkek	104.990	137.853	7.769		Batman	Erkek	105.399	142.006	8.097
		Kadın	100.378	136.757	10.251			Kadın	100.823	142.902	10.973

Kaynak: TÜİK

Bu nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda, Batman’ın demografik özellikleri itibariyle yoğun bir kentleşme yaşamakta olduğu görülmektedir. Bu kentleşmenin büyük ölçüde aktörlerini de oluşturan aşiretliler açısından nasıl bir sonuç doğurduğu ise, araştırmamızın odağını oluşturmaktadır. Bu nedenle öncelikle, kentleşme ve Türkiye’nin genel kentleşme özellikleri irdelenmeye çalışılmış, ardından Batman’ın kentleşmesinin temel dinamiğini teşkil eden göç olgusu, özellikle Batman özelinde değerlendirilmiştir. Aşiretlilerin, kentleşme sürecine verdikleri tepki ise, daha mikro düzeyde ve büyük ölçüde aşiretlilerle gerçekleştirilen mülakatların eşliğinde ele alınmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM AŞİRET SİSTEMİNDE DÖNÜŞÜM

A. DÖNÜŞÜMÜN TOPLUMSAL GÖRÜNÜMLERİ

Değişmeyi ifade etmek üzere farklı kavramlar kullanılmaktadır. Burada değişme, farklılaşma ve dönüşüm kavramları ekseninde olgular ele alınmaktadır. Farklılaşma kavramı, “modern Avrupa’nın dışında diğer tür toplumsal yapıları sınıflandırma ve açıklamada” kullanılan neo-evrimci ilke⁴⁸ (Smith, 1996: 31) çerçevesinde değil, “iki durum arasındaki fark” anlamında kullanılmaktadır. Bu durumda, farklılaşma kavramının, “değişme” ile paralel bir anlamda kullanıldığı söylenebilir. Zira “değişme” kavramı da kısaca, “önceki bir durum veya oluş tarzındaki çeşitlenmeler olarak tanımlanır” (Fichter, 2004: 194). Değişim ise, en azından Herakleitos’tan beri üzerinde düşünülen bir kavram olmakla birlikte, sosyolojik açıdan değişimin ne olduğunu belirlemek, “bir nesne ya da durumun temel yapısında dönem içerisinde ne kadarlık bir değişme ortaya çıktığını göstermeyi gerektirir. İnsan toplumları söz konusu olduğunda, bir sistemin hangi ölçüde ve hangi bakımlardan bir değişme süreci içerisinde olduğuna karar verebilmek için, belirli bir özgül dönem içerisinde temel kurumlarda hangi ölçüye kadar değişiklikler ortaya çıktığını göstermek zorundayız. Değişimin bütün açıklamaları ayrıca, değişimi kendisiyle kıyaslayabileceğimiz bir ölçü birimi olarak kullanmak üzere, neyin istikrarlı kaldığını da göstermeyi gerektirir. Bugünün hızla değişen dünyasında bile, uzak geçmişten gelen süreklilikler vardır. Örneğin, Hristiyanlık ya da İslâm gibi büyük dinler, iki bin yıl öncesinde ortaya çıkan düşünce ve pratiklerle ilişkisini sürdürmektedirler. Yine de modern toplumlardaki çoğu kurumun, geleneksel dünyanın kurumlarından çok daha hızlı değiştiği açıktır” (Giddens, 2008: 79). Burada değinilmesi gereken başka bir ayrıntı ise, “değişim, geriye dönük, yıkıcı veya kültürel gecikmeyle karışık olabilir”ken (Marshall, 1999: 138), dönüşüm (transformasyon) kavramıyla, bir toplumsal yapının olumlu yönde geçirmiş olduğu yapısal değişimin anlatılıyor olmasıdır.

Foucault’ya (1999: 219-220) göre, “dönüşüm” kavramını, genel olarak “bir pozitifliğin ortadan kalkışı ve başka bir pozitifliğin ortaya çıkışı” olarak tanımlamak

⁴⁸ Parsons, ancak üst düzeyde farklılaşmış bir toplumun, temel olarak ekonomik sektöre dayanak verebileceğinden hareketle, ileri düzeyde *yapısal farklılaşma* içine girmiş olan bir toplumun sanayileşebileceğini ileri sürer (Smith, 1996: 32).

mümkündür. Onun tarafından değişim, “soyut ve içi boş bir kavram” olarak görülürken, dönüşüm, “çözümlenebilir statüde” görülür. Dolayısıyla, aşiret ilişkilerinin, kendini yeni koşullara uyarlamasının, kuşkusuz bir önceki durumdan “farklılaşması”nı doğurduğu, ancak bunun “yıkıcı bir değişim”den ziyade, karşılaştığı yeni durumda varlığını koruma çabasının, yeniyle müzakeresinin bir sonucu olarak “dönüşüm” yaşadığı şeklinde düşünülebilir. Bu nedenle, kentleşme öncesinde aşiretlilerin görece bütünlük arz ettiği düşünülen sosyolojik durumları ile kentleşme sürecinde/sonrasında, bu durumun neleri sürdürdüğü ve neleri geride bıraktığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Ancak bu karşılaştırmanın da, her iki durumun değişmez ayrı bütünselliklerin kabulünden ziyade, “farkı” ve “süreklilikler”i anlamaya matuf olduğu belirtilmelidir.

İster değişim, isterse dönüşüm veya farklılaşmadan bahsedilsin, söz konusu olan gelenek-modern karşılaşmasıdır. Edward Shils (2002: 157), “Gelenek” adlı ünlü makalesinde, geleneği, “geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şey” olarak tanımlarken; Gordon Marshall (1999: 258–9) da, “belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller veya başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi” şeklinde tanımlamaktadır. Her iki tanımlamada da “intikal ve süreklilik” mefhumları ön plana çıkmaktadır. Bu “intikal”ın kısa bir süreliğine değil, bir süreklilik içerisinde, yani kesintisiz olarak ve en az birkaç kuşağı aşması durumunda bir geleneğin tesisi mümkün olabilmektedir (Shils, 2002: 160). Ancak içselleştirilmeyen ve sadece dışarıdan bir zorlama ile dayatılan bir şeyin, diğer unsurları taşıması durumunda bile bir geleneğin mevcudiyetini temin etmeyeceği belirtilmelidir. Bunun, farklı düzlemlerde ele alınan gelenek anlayışlarına teşmil edilebileceği söylenebilir.

Geleneksel kültürlerde, geçmişe, önceki kuşakların deneyimlerini içerdiği ve sürdürdüğü için saygı gösterilir ve simgelerine değer verilir. Gelenek, belirli etkinlik ya da deneyimi, yinelenen toplumsal uygulamalarla yapılandırılmış olan geçmişin, bugünün ve geleceğin sürekliliği içine yerleştirilen bir zaman ve uzam kullanma yoludur. Bütünüyle durağan da değildir, çünkü kültürel mirasını kendinden önce gelenlerden devralan her yeni kuşak tarafından yeniden icat edilmek zorundadır (Giddens, 1998: 41-2). Bu nedenle de gelenek nosyonunu, gelenekçilikten ayrı

tutmak gerekiyor. Chantal Mouffe'nin (2000: 306-7) dediği gibi, “gelenek bizim kendi tarihselliğe eklenişimizi, bir dizi zaten varolan söylemler yoluyla öznel olarak edildiğimiz gerçeğini ve bize sunulan dünyanın bu gelenek yoluyla biçimlendirildiğini” düşünmemizi sağlar.

Bu durumda gelenek, sosyal manada, her kuşağın önceki kuşaktan devraldığı, içselleştirerek yaşadığı ve fakat hayat şartları ile uyumlu hale getirdiği, yani yorumladığı bütün tarihsel ve kültürel mirastır. Geleneksellik ise, bu mirasın doğal seyri içerisinde tarihteki yürüyüşüdür. Topluma doğan her birey, bu geleneksellik içerisinde doğar, onu hazır bulur ve bir ölçüde kendi katkısını da ekleyerek sonrakilere devreder. Bu süreklilik içerisinde herkes “kökü mazide olan âti” olarak bulunur. Bauman'ın (1998: 49-50), “zihinsel haritamda, benim *öncellerim* ve *ardıllarım* var” dediği, öncellerin tarihsel hafızada yer alan mesajları, yani geleneği devralırken; kendi yapıp ettiklerimizle beraber ardıllarımıza, herhangi bir cevap beklemeksizin aktardığımızı söylediği şey, bu ifadenin bir açılımı olarak kabul edilmelidir.

Sosyal bilimler ve özellikle sosyolojide gelenek, kelime anlamıyla, daha çok, bir kuşaktan diğerine aktarılan herhangi bir beşeri uygulama, inanç, kurum ya da zanaat için kullanılmaktadır. Geleneklerin içerdiği şeyler oldukça farklı olmakla beraber, tipik olarak toplumsal bir grubun ortak mirasının parçası olarak görülen bazı kültür unsurlarına işaret etmektedir. Bu anlamda gelenek, sık sık toplumsal kararlılığın ve meşruiyetin kaynağı olarak görülür, fakat mevcut değişime temel sağlayabilmek için de yine geleneğe başvurulur. Armağan'ın (1992: 13-14) ifade ettiği gibi, kavram, modern bir toplumla bir karşıtlık kuran sosyolojide otoritenin niteliğiyle ilgili tartışmalarda önemlidir. En yumuşak yorumunu Weber'de bulan bu bakış açısından gelenek, otoriter buyruk, dogmatik veya itaatkar tutumla eş görülmekte; ve bu yorum her ne kadar yanlı bir tutumu yansıtsa da, Shils'e göre, başta Bonald olmak üzere, “gelenekselcilik” doktrinini yaygınlaştıran bir dizi yazar tarafından, ondokuzuncu yüzyılda Hristiyan inancının Aydınlanma'nın dünya görüşünün tehdidiyle çözülüşüne tepki olarak, Kitab-ı Mukaddes'in, Kilise Babaları'nın, konsüllerin, Roma Katolik Kilisesi hiyerarşisinin içerdiği yorumların otoritesine inancın kabul edilmesi konusunda birtakım tezler de öne sürülmüştür

(Shils, 2002: 164). Böylece geleneğin, “modernitenin karşıtı” olarak kavramsallaştırılmış olduğu görülmektedir.

Gelenek ile modernliği birbirine karşıt toplumsal örüntüler olarak konumlandırmak, kırılması ya da aşılması hayli vakit almış hâkim bir kanı halinde hem sosyal bilimlerde hem de “sosyal mühendislik” uygulamalarında uzun süre etkin ve belirleyici olmuştur. Modernistler tarafından gelenek, geçmişle ve geçmişe ait yaşanmışlıklarla eşitlenerek, bugünü yaşamak ve geleceği inşâ etmek yolunda terk edilmesi gereken bir “ayak bağı” olarak değerlendirilmiştir (Atay, 2004: 155). Diğer tarafta ise, muhafazakârların, daha doğru bir ifade ile gelenekçilerin, “gelenekleri mevcut halleriyle muhafaza” reaksiyonerliği söz konusudur. Bu haliyle gelenek, modernistlerle muhafazakârlar arasında öteden beri başlıca anlaşmazlık konularından birini oluşturmaktadır. Geleneği savunmak muhafazakârların, geleneği değiştirmek ise modernistlerin tutumu olagelmıştır (Armağan, 1997: 63). Gerçi “üçüncü bir yol” olarak, şimdilerde Zygmunt Bauman’ın dile getirdiği ve geleneği, kültürel anlamda bir (tarihsel) “süreklilik” şeklinde anlayıp modernliğin bir tamamlayıcısı veya yapıtaşı olarak gören bir kavrayış da var olagelmiş, ancak Atay’ın (2004: 155) deyiimiyle, “modernleşme paradigmasının hâkim düşünsel ikliminde pek revaç bulamamıştır”.

Modernitenin, kendini inşâ ameliyesini gelenek üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı ve kendini “geleneksel olmayan” olarak takdim ettiği görülmektedir. Bu inşâ, bir anlamda, geleneğin dönüştürülmesi ile mümkün olabilmektedir. Yani aslında gelenek, varlığını modernin içerisinde başka bir formda devam ettirmektedir. Daha da manidar olanı, muhafazakârların, geleneği “geriye dönük” bir inşâ sürecine tabi tutup bir “kurgulama” ameliyesine girişmeleridir. Bu haliyle, kurgulanmış, inşâ edilmiş, “bugün”de kullanmak üzere “geçmiş”ten devşirilerek elde edilmiş gelenek (Laroui, 1993: 68) de, kelimenin tam manasıyla “modern” bir ameliyedir. Böylece her halükarda gelenekçi, anakronik kalmak ve gelenek de modern olmak durumundadır. “Modernlik, adeta tanımı gereği, daima geleneğin karşısında yer almıştır... Tarihin büyük bir kısmında modernlik geleneği hem çözmüş hem de yeniden inşâ etmiştir” (Giddens, 2011: 19). Bu ise bizi, Hobsbawm’ın (2006: 1) önemli tespitine götürmektedir: “Eski gibi görünen ya da eski olma iddiasındaki

‘gelenekler’in kökenleri sıklıkla oldukça yakın geçmişe dayandığı gibi, bazen bu geleneklerin icat edilmiş oldukları da açık bir gerçektir”.

Gelenekle modernlik arasındaki intikal, yorumlama ve eleştiri süreci bir diğerinin önemini vazgeçilmez kılmaktadır. Nitekim modernlik de gelenekle bütün bağların koparılması anlamına gelmediği gibi, tarihin en güçlü modern sesleri de en güçlü geleneklerden doğmuştur (Takış, 2003: 8). Geleneksel-modern ikileminin ise, bir tepkisellikten doğduğu söylenebilir. Mustafa Aydın’a (2004: 55) göre, bu tepki öncelikle gelenek kutbundan değil, moderniteden gelmektedir. Modernite, kendini geleneğin karşısına koyduğu müddetçe, türedi bir olgu ya da bir sapma olarak adlandırılacaktır. Burada aslolanın gelenek, sonradan ortaya çıkanın ise modern olduğu kabul edilmek zorundadır. Ayrıca gelenek, -söylemsel düzlemde de olsa- binlerce yılın birikimini barındırırken, modernite fiili olarak en fazla birkaç yüzyılın ürünüdür. Ancak buna rağmen ikisinin de birer değer veya yapı olmalarının ötesinde birer “zihniyet şeması” oldukları, ya da bilinç kategorilerini ifade ettikleri kabul edilmelidir. Bu bilinç kategorileri içerisinde “kendi halinde gelenek”, yani geleneksellik ve “geçmiş bugünde yaşatma kaygısında olan ve geleneği, tarihin bir “an”ında sabitleyerek onu muhafazaya çabalayan gelenekçilik” arasında bir ayırımda bulunmak gerekmektedir.

“Geleneksel toplum” genellikle endüstriyel, kentleşmiş ve kapitalist “modern” topluma karşı kullanılmaktadır. Yanlış bir yaklaşımla, modern-olmayan döneme ait çok çeşitli toplumları bir arada harmanlayan geleneksel toplum, yargılayıcı bir terimdir. Zira bir yanda çağdaş avcı ve yiyecek toplayıcı grupları, öbür yanda Orta Çağ Avrupa devletlerini konumlandırır. Geleneksel toplum, bu doğrultuda, bazen sıkıca kaynaşmış aile değerleri ve cemaatin efsanevi altın çağıyla birlikte anılmasına rağmen, adlandırdığı toplumlara genellikle olumsuz özellikler; geri, ilkel, bilimsel olmayan ve duygusal bir toplum özellikleri atfetmekten de geri durmamaktadır (Marshall, 1998: 259). Geleneksel bir toplumun varlığı, onun görece bir durgunluğa sahip olduğunu ima eder. Bu toplum ise, modern koşullar altında yok olmaya mahkûm görülür. Doğal süreci içerisinde yok olacağına kanaat getirilse dahi, yine de tedbir elden bırakılmaz ve modernleştirici araçlarla çözülmeye çalışılır. Ancak geleneksele atfedilen bütünselliği, bu sefer kendisi için isteyerek, “modernlik” etrafında bütünlüğe kavuşturulmaya ve geleneksel toplumdan arta kalan parçaların da

temizlenmesi için çabalanır (Çetin, 2003: 19). Bir kere kurulan bu karşılaştırma, ancak birinin diğerinde son bulmasıyla bitecek gibi görünmesinin yanı sıra, bu kavram ikilisinin dışında herhangi bir kategori de kabul etmemektedir.

1. Gündelik Hayat

Yaşanan kentleşme süreciyle beraber, belki de en belirgin olarak görülen değişme, “gündelik hayat”ta meydana gelmiştir. Nitekim yerleşme birimi ve buna bağlı olarak oturuş mekânı, yapı malzemesinden aksesuar niteliklerine, oturma biçimlerinden ev içi mekânın paylaşımına kadar değişmiştir. Komşuluk tanımlarından misafirlik biçimlerine, alış-veriş mekânlarından alış-verişin içerik ve tarzlarına, çalışma alanlarından çalışma saatlerine kadar oldukça çok çeşitte ve nitelikte değişimler yaşanmıştır. Kuşkusuz bütün bu değişmelerin, gündelik hayatı da belli ölçülerde etkilemesi kaçınılmazdır.

Gündelik hayatta yaşanan değişimler, özellikle yaşanan “konut”un biçim ve kullanımında kendini göstermektedir. Genellikle, yörede en kolay bulunan ve ücret ödenmeyen yapı malzemelerinden (toprak, taş ve ağaç) inşa edilen eski/köy evleri, ihtiyaca göre -evlenen “erkek” çocuk, ya da çocukların yetişkin hale gelmesi durumunda- “göz”ler eklenerek genişletilen, tek kat, önü ya alabildiğine açık ya da geniş avlulu olurlar. Bu hayat alanı içerisinde, oturup kalkılan, yemek yenen ve yatılan bir oda, çoğunlukla mutfak olarak da kullanılan bir ara hol, hola açılan diğer tarafta bir misafir odası, onun bitişiğinde kapısı dışarıdan açılan bir kiler veya zahire odası (ambar), onun bitişiğinde samanlık, onun hemen karşısında ya da dizinin her iki yanından birinde “L” şeklini verecek bir ahır ve odalar dizisini birbirine bağlayan avlu duvarı, klasik bir küçükbaş hayvancı-çiftçi aşiret ailesine ait evi sembolize eder.

Burada köylü evi ile aşiret evi arasında bir farkın olup olmadığı tartışılabilir. Ancak ilk bölümde de ifade edildiği gibi, yörede, herhangi bir aşirete mensup olmayana rastlamanın kolay olmadığı görülmektedir. Zaten yapılan mülakatlarda, aşiret köyleri ve nüfuslarının, Batman’ı ve çevresini tamamen kapsadığı anlaşılmıştır. Tasvir edilen ev tipinin bu nedenle -aşağı yukarı- bir genellik arz ettiği söylenebilir. Bununla birlikte, yörede aşirete mensup olmayan birinin evini ya da aşireti olmayan bir köyün evlerini, bir aşiret evinden bağımsız kılacak bir kültürel farklılık da söz konusu değildir. Zira yöredeki aşiret kültürü ile yörenin geleneksel kültürünü

birbirinden ayıracak sınırlar bulunmamaktadır. Bu, ille de bir ayırma gidilecekse, manevi kültür unsurları için geçerli olduğu gibi, maddi kültür unsurları için de geçerlidir. Bu nedenle de, “aşiretli evi” ile “köylü evi” arasında bir ayırma gidilmemiştir. Ayrıca Mehmet Eröz’ün (1991: 113) de belirttiği gibi, aşiretler, “göçebeliği terk edince yerleştikleri muhitin malzemesine ve dolayısıyla ev tipine göre meskene sahip oluyorlar”. Eröz, bunun, İç Anadolu’da Erdemli, Konya ile Ege ve Akdeniz yörelerinde, yerleşik hayata geçen Yörüklerin “ev tipi”ni coğrafi şartlar ve muhitin belirlediğini, örnekleriyle izah etmektedir. Dolayısıyla “aşirete özgü” bir ev tipi belirlemek çok da mümkün görünmemektedir.

Kuşkusuz bu tasvir, sadece yörede değil, Anadolu’nun genelinde de rastlanan ev tipine aittir ve daha çok düz alanlardaki ev tipidir; bu tipin haricinde, her yerde olduğu gibi yörede de yerleşilen mekânın arazi özelliklerine, geçim biçimine, gelir seviyesine ve ailenin büyüklüğüne bağlı olarak çeşitli “ev” biçimleri de bulunmaktadır. Yalman-Yalkın (1977a: 11), Suriye sınırına yakın bölgelerde yerleşen Elbeyli aşiretinin evlerinin tasvirini yaparken benzer bulgulara ulaşmıştır⁴⁹.

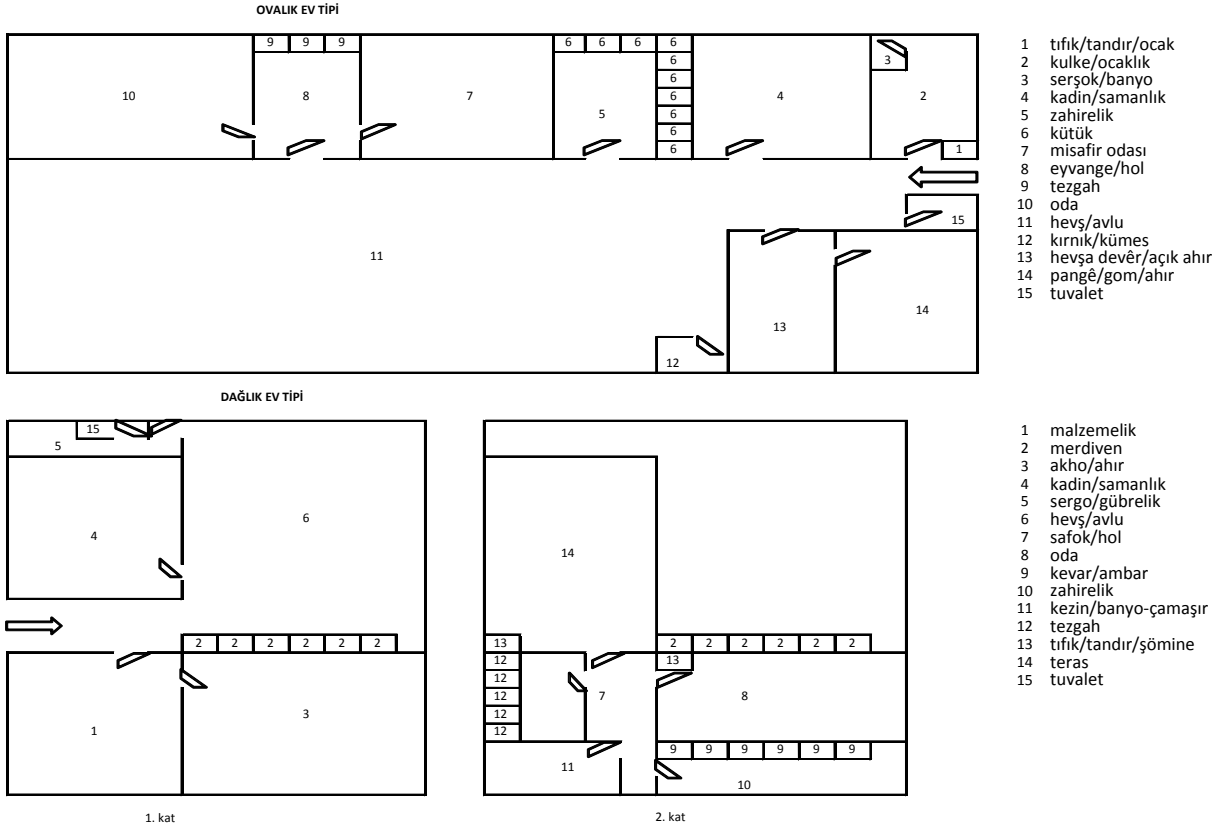
Yukarıda tasvir edilen ev tipi kadar yaygın olmamakla beraber, yörede daha çok dağlık alanlarda rastlanan bir ev tipinden daha bahsedilebilir. İki katlı ve dikdörtgen biçiminde olan bu ev tipinde, alt katta girişin bir tarafında hayvancılık ve tarım aletlerinin bulunduğu "malzemelik" adı verilebilecek bir birim ve hemen

⁴⁹ “Eskiden köydeki evlerde avlu adeti yokken, birkaç senedir herkes evine bir avlu eklemeye başlamıştır. Bu, Elbeylilerin adetidir. Bu köyde gördüğüm ev kuruluşu 1919 yılında Konya’da ve Konya köylerinde gördüğüm ev kuruluşunun aynısıdır...Zengin ve fakir her evin üç odası vardır. Biri yatak ve misafir odası, ikincisi kiler, üçüncüsü bacası bir delikten ibaret olan mutfaktır. Misafir ve yatak odasının kapısından girilince; sol tarafa düşen iki ila dört pencere vardır; bunlar yerden bir metre kadar yüksektir ve ön kısmı parmaklıklarla bölünmüştür. Odanın kapısından girilince, tam karşıya düşen bir set vardır; yük adı verilen bu setin üstüne yataklar, zahire çuvalları vs. yerleştirilir, boş kalan alt ve toprak kısmı birtakım gözlere ayrılmıştır. Bu gözlerin ismi gözenektir. Aynı odanın seti ile gözenekleri arasında boş ve karanlık yere Balık (Bölük) ismi verilir ki, burası genellikle yemek kaplarının saklanması için ayrılmış olup; misafir geldiği zaman, ev kadınları, yemeklerini burada yerler” (Yalman-Yalkın, 1977a: 12-13). Ayrıca Elbeyli aşiretinin köy evlerinde “...pencere kullanmak adeti yoktur. Seyrek olarak üçgen veya dörtgen şeklinde bazı küçük delikler pencere vazifesini görür. Misafir odalarında ise kapıdan girilince, sol tarafta, bir iki metre yerden dolma ve parmaklıkla bölünmüş bir seki (set) vardır ki, bu, misafirin oturacağı ve yatacağı yerdir. Burası herkesin haline göre yapılmış olup pencerelidir. Misafir odasında sekiden sonra atlık, öküzlük, maklap (günlük saman yeri), saman deposu, öküz damı, gezintilik (burası misafir sekisi önünde ve kapının arkasında ufak bir koridordur) bölümleri bulunur. Öküzlük, atlık ve öküz damlarında düzgün ve sabit olmak üzere, ondan elliye kadar yemlikler bulunur ki, bunların ismine “akere” denir. Elbeyli ev ve odalarında kullanılan eşya genellikle evin kadınları tarafından dokunmuş çuvallar, kilimler, keçeler ve süslemelerde kullanılan üzerlik otundan veya buğday sapından yapılmış birtakım renkli bezlerle süslenmiş şekillerden ibarettir. Odaların başlıca eşyası, manal, kahve takımı, yastık ve minderdir. Sofraları dikdörtgen şeklinde dokunmuş bir kilim parçasıdır” (Yalman-Yalkın, 1977a: 26).

yanında "ahır (akho)" bulunurken; diğer tarafta "samanlık (kadin)" bulunur. Yine "L" şeklindeki bu birimleri dikdörtgene tamamlayan diğer "avlu"yu oluşturur. Bazı köylüler gübrelerini avlu duvarının boş bir tarafına atmakla beraber, çoğu köylü, samanlıkla avlu duvarı arasında üstü açık bir alanı "gübrelik (sergo)" olarak kullanır.

Üst kata, avludan girişin ahır duvarıyla bitişen kısmından yukarıya çıkan merdivenlerle geçilir. Üst katta, alttaki birimlerin simetrisi sayılabilecek birimler mevcuttur. Samanlığın üstü, "teras"tır; üst katın bir nevi bahçesidir, yazın geceleri orada oturulur, yemek yenir ve yatılır. Uyanan çocuklardan düşenler de olur; ve belki "damdan düşen" tabirinin arkasında bu tip bir mekân kullanımı vardır. Merdivenlerden üst kata geçilen alan "hol", iki tarafa açılır. Bir tarafta, ahırın üstünde, oturup kalkılan, kışın uyunulan ve misafir ağırlanan "oda" vardır. Odanın arkasında ve holden girilen "zahirelik" bulunur; buranın içinde, tavandan tabana kadar uzanan, bir varili andıran, damda bir ağzı ve alt kısmında "musluk" işlevi gören bir mekanizması bulunan ve adına "kevar" denilen tahıl ambarları, bir duvarın bir tarafını ya da köşesini kaplar. İhtiyaç hâsıl olduğunda alttaki delik açılarak boşaltılır, hasat döneminde de üstten doldurulur. Holün olduğu tarafta ve zahireliğin karşısında "kezin"⁵⁰ denilen, bir yarı mutfak görevi gören bir küçük birim ve bitişiğinde yine bazı mutfak eşyalarının ve yiyeceklerin konulduğu raflardan oluşan bir "tezgâh" bulunur. Ayrıca tezgâhın terasla bitişen duvarının küçük bir bölümü, şömineye benzeyen, yazın ekmek ve yemek pişirilen "tıfık" vardır. Benzer bir birim, "oda"da da bulunmaktadır. Fakat yörede ortalama bir aşiretli evinin, aşağı yukarı bu nitelikleri haiz olduğu belirtilmelidir.

⁵⁰ Muhtemelen "kiler" karşılığıdır. Elbeyli aşiretinin köylerinde kiler, "kiral" olarak ve mutfak da "ocak" olarak adlandırılmaktadır (Yalman-Yalkın, 1977a: 13).



Şekil 5: Yörede Aşiretliğin Ev Tipleri

Mekân, aslında, içerisinde geçecek hayatı da ihata eder. Çünkü gündelik hayat ile yaşanan mekân, birbirlerine ihtiyaçlar dayatır ya da birbirlerini karşılıklı olarak belirler, ama daha çok da mekân, muhkem hale geldikten sonra, gündelik hayatı kendi çerçevesine hapsedme temayülü gösterir. Dolayısıyla yukarıda özetle tasvir ettiğimiz aşiret mensubu köylünün mekânsal düzeninin, aşiret mensuplarının gündelik hayatının düzenine yansımalarını da öngörmek mümkün hale gelebilmektedir. Öncelikle mekânın kullanımında cinsiyetçi ve hiyerarşik niteliklerin gözlemlendiği söylenebilir. Bu, hem mekânların kendisinde hem de aynı mekânın, farklı cinsiyet ve yaş niteliklerine göre kullanımında kendini gösterir.

“Odanın en iyi yeri kapıdan en uzak olan köşesidir” (Yalçın-Heckmann, 2002: 196). Bu ilke, reisin makam odası olarak da kabul edilebilecek “oda”sında olduğu gibi, en sıradan aşiretlinin, yani “*ğulam*”ın evinde de geçerlidir. Genel ilke olarak bu köşe, en itibarlı kişi olan yaşlılara mahsustur. Ki, genellikle bu kişi de zaten aşiretin veya evin reisi olmaktadır. Ancak bu hakka sahip olanın, itibar ettiği ya da itibarını mevcut topluluğa karşı artırmak istediği kişilere ve yine onun teklifi ve çoğunlukla ısrarı sonucunda oturması durumunda, bu ilke değişebilmektedir. Bu davranış da

zaten gelenek halini almıştır ve onun taşıdığı anlam, herkesin malumudur. Hiyerarşi, bu noktadan başlamak üzere, sağında ve solunda kapıya kadar devam eder. Aynı zamanda gençler de ailelerinin statüleri doğrultusunda bu sıralamadaki yerlerini alırlar. Kadınların ise, bu mekânın, kimsenin olmadığı zamanlarda ve nadiren derleyip toparlamaları ve sergilerinin yıkanması, değiştirilmesi dışında burada görülmesi söz konusu değildir. Reisin odası daimi olarak, düğün ve taziyelerin yapıldığı mekânlar ise bu ritüellerin sürdüğü zamanlarda “kamusal alan” niteliği gösterir ve söz konusu bu hiyerarşi, büyük bir itina ile uygulanır. Her aşiretlinin oturma odası, kuşkusuz bu derece katı bir hiyerarşiye sahip değildir. Ev halkı, büyük ölçüde bu odada oturup kalkar, yemek yer, çay içer ve yakın/akraba misafirlerini ağırlar. Kışın, sobanın sürekli yandığı yer burasıdır ve evin reisi, karısı ve küçük çocukları burada yatar.

Evin ana mekânı bahsi geçen bu “oda”dır; büyüklüğü ve maddi niteliği, ailenin statüsü ve imkânlarına göre değişir. Yine imkânlar ve “kent”le ilişkiler ölçüsünde, içerisindeki sergi ve aksesuarların niteliği değişebilmektedir. Önceleri, ortada bir el dokuma kilim çevresinde bir metre genişliğinde, birkaç metre uzunluğunda *keçe* ve etrafında hasır yastıklar bulunuyorken, zamanla, halılar ve minderler yaygınlaşmaya başlamıştır. Ama eskiden de daha ağır misafirlerin oturması için minderler serildiği ifade edilmektedir⁵¹. Bu odaların ekseriyetinde, hayvan ve manzara kartpostalları ya da kilimleri, kadınların kanaviçe işlemleri, erkeklerin askerlik resimleri ve bazen de şeyhlerin resimleri asılı bulunabilmektedir.

Genellikle bir ara hol görevi de gören ve odanın/salonun açıldığı bölme, bir gazlı/tüplü ocağın, tabakların, su kaplarının bulunduğu ve ayakkabıların çıkarıldığı mekândır. Burada çay pişirilir, içmek için su hazır bulundurulur, yemeklerin pişirme öncesi ve servis hazırlığı yapılır ve bazen de evde çok yakın olmayan misafirler olduğunda kadın ve çocuklar tarafından yemek yenir. Kalabalık olunmadığı durumlarda, ailenin topluca burada yemek yemesi de mümkündür. Bir nevi “mutfak” görevi görür. Ancak yemeklerin pişirilmesi için genellikle ayrı bir mekân söz konusudur. *Gulke* ya da *kulîkê* adı verilen bu mekân, “içinde yapılan işler nedeniyle

⁵¹ Mehmet Eröz, “Yörükler”de de saygın misafirler için minder serildiğini, ayrıca dirseğini dayaması için üst üste birkaç yastık arkasına ve yanına yerleştirildiğinden bahsetmektedir (Eröz, 1991: 102). Bu tasvire, yörede bir aşiret reisine yaptığımız ziyarette de rastlanmış ve Birinci bölümde “oda” konusu işlenirken betimlenmiştir.

kadınlara ayrılmış bir alan”dır (Yalçın-Heckmann, 2002: 197). Burası, kadınların ve genç kızların, zamanlarının çoğunu geçirdikleri ve erkeklerin “gölgelerinden” en az etkilendikleri yerlerdir. Ana yemekler burada pişirilir, hamur bazen burada yoğrulur, ekmek burada yapılır. Bu işler ise, özellikle kalabalık ve misafiri bol aileler için çok daha yoğun ve günlük rutindir. Sabah kahvaltısının hazırlıklarına gün doğmadan başlanır, bulaşıkları henüz bitmeden öğle yemeğinin hazırlıklarına geçilir, gün batmadan ise akşam yemeğinin hazır olması beklenir. Bu tempo ve gündelik düzen, kadınlar arasında işbölümü ve hiyerarşi de doğurur. Evin büyük kadını, “*kebani*”, hiyerarşinin tepesindedir ve düzenden sorumludur. “*Kebani*”, üç kuşak kadının bir arada bulunduğu bir ailede, her zaman evin en yaşlı kadını değildir; gelin de gelin sahibi olduktan sonra, zaten fiziksel olarak da bu yükü kaldıramayacak bir yaşa gelen “*kebani*”, bu pozisyonunu, gelinine bırakır. Onun hâkimiyetinin en somutlaştığı mekân da burasıdır. Erkekler buraya pek uğramaz ve başka erkekler tarafından da burada “yakalanmak” istemezler. En fazla, dışarıda kapının önünde, bir teşehhüt miktarı oturur, sıcak ekmek, bazlama ikramını beklerler. Bir de buraya eklenmiş olup kapısı da buraya açılan, “*şoşık/serşok*” denilen bölmede banyo yapmak üzere girerler.

Bu mekânlardan oda “eril”, diğer ikisi ise “dişil” mekândır. Elbette, hiçbirinin için bir yasak söz konusu değildir, ancak adı konmamış bu mutabakata da riayet edilmektedir. Hayvan ahırları, ağılları ise, kimsenin uğramayı çok da arzulamadığı, ancak kadın-erkek-çocuk, ailenin tüm fertlerine açık mekânlardır. Hayvanların bakımı, yemlenmesi, sulanması, içeri alınması, dışarı çıkarılması, mekânın temizliği gibi faaliyetler, öncelik erkeklerde olmak üzere bir işbölümüne tabi tutulur. Genellikle evlilik çağında veya yeni evlilere, çok yaşlılara, çok küçüklere bu iş düşmez, ama onların da bazen gönüllü, bazen mecburen bu işleri yaptığı görülür⁵².

Söz konusu bu mekânlar, bir aşiret mensubunun evinin asgari unsurlarıdır. Ailenin kalabalık oluşu, statüsü ve imkânları, hem söz konusu mekânların niteliğinde, hem de başka mekânların varlığında etkilidir. Gerçi son yıllarda,

⁵² Bu hayat biçiminde, herkesin yapacağı bir iş, mutlaka bulunur. Hiçbir işleri yokmuş gibi görünen yaşlılar, gelinlerin ve yetişkinlerin daha verimli çalışmalarına, küçük çocuklara bakarak yardım ederler. Küçük çocuklar da, kendilerinden daha küçük kardeşlerine bakarak bir iş yapmış olurlar. Bu nedenle olsa gerek, kardeşler arasında ve büyükanne/babalarla torunlar arasında duygusal bağlılık güçlüdür. Yaşlılar, kendi çocuklarına gösteremedikleri sevgi ve merhametlerini, torunlarına cömertçe sunarlar.

köylerde bu anlamda da önemli değişimler yaşanmaktadır. Bugün birçok köy, kentin çeperlerine konurulan, tek, en fazla iki-üç katlı beton evlerden oluşan mahallelerle, en azından görüntü bakımından ciddi bir farka sahip değildir. Bu, hem kentle kurulan ilişkilerin yoğunluğunu, hem de ekonomik anlamda hayatlarında görülen kısmi iyileşmenin bir sonucudur. Bu açıdan bugün, Batman'ın özellikle çevre köyleri ile kent çeperindeki bina görüntüleri oldukça benzeşmiş görünmektedir. Aralarındaki fark, bu nitelikteki bir evin sahibi, köyünün iyi hallisi, kentin ise, yoksulu sayılmasıdır.

Yaklaşık olarak, 1980-2000 yılları arasında gerçekleşen kitlesel ve zorunlu göçlerle kente gelenlerin büyük çoğunluğu, kentin çeperindeki bahsi geçen mahalleleri oluşturmuşlardır. Kırklı yaşlarında, çok küçükken kente taşınmış olan ve eczane işleten bir aşiretli ile yapılan görüşmede de geçtiği gibi, çoğu aynı yere taşınmışlardır: *“Bizim insanımız buraya göç ettiği zaman, bir güç olmak için, bir araya gelmek için aynı yere taşındılar. Diğer aşiretlere baktığınızda da aynı şey var. Mesela torilere baktığınızda, onlar da hepsi İpragaz'a gelmişlerdir. Ramanların hepsi Meydan mahallesindedir. Halen de bakın, Koçerler nerde şu anda, Bağlar'da. Çünkü niye, adam ihtiyaç duyuyor, akrabası var, amcasıdır, dayısıdır, akrabalık bağından dolayı oraya yerleşmek istiyor, orada rahat ediyor. Başkasının bölgesinde olmak, baskıya maruz kalmak demektir. Şiddet uygulanabilme, diskalifiye olma endişesini taşıyarak, kendini orada tutmak zorunda görür”*.

Ancak zamanla, bu mahallelerde oturanlardan, ekonomik olarak durumu iyileşenler, kentin daha bakımlı, çok katlı apartmanlı bölgelerine doğru kaymaya başlamışlardır. Bu kaymalar, bireysel olduğu gibi, ailelerin apartman yaptırarak topluca taşınmaları şeklinde de yaşanmaktadır. Nitekim yaptığımız görüşmelerde her iki duruma da rastlanmıştır. Buna karşılık, refah seviyesi artmasına rağmen, taşınmayıp eski mahallelerinde, ama yine görece daha iyi evlerde oturmaya devam edenler de bulunmaktadır. Bunu, yukarıda alıntılanan görüşmedeki nedenlere bağlamak mümkündür. Halen *“birlikten kuvvet doğabilmektedir”*.

Köyde, kentte, kentin hangi semtinde ve ne kadar süreden beri oturuyor olduğuna göre, davranış ve tutumlarda farklılıklar gözlenebilmektedir. Kentte oturanların hemen hepsinde, sosyal ve siyasal aktivitelere katılma, ev içerisindeki davranışlar, eş ve çocuklara ilişkin tutumlar, kentin ve ülkenin sorunlarına ilgi duyma

gibi, kente özgü davranışlar olarak nitelenen davranış kalıplarına rastlanmaktadır. Ancak bu tutum ve davranışların düzeyi veya niteliği, beklendiği gibi, kentin çeperlerinde oturanlar ile en azından bir süredir daha “siteril mekânlar”⁵³ da oturanlar arasında farklılıklar gösterebilmektedir. Bunda yaş, yetiştirme tarzı, eğitim ve sosyal statü kadar, geleneksel çevresini değiştirmemiş olmanın, yani bu çevrenin sağladığı kontrol mekanizmasının dışına çıkmamış olmanın etkisinin olduğu da söylenebilir.

Burada, mekânın, “yatay” veya “dikey” konumlanmasının da önemli olduğu belirtilmelidir. *Yatay*dan kasıt, köydekinden çok da farklı olmayan bir yerleşim biçimi olan tek veya en çok iki-üç katlı binaların oluşturduğu sokak ve mahalleler olmaktadır. Bu mahallelerin büyük çoğunluğu, zorunlu göçlerle oluşmuştur. Batman’ın önemli bir kesimi, halen bu tip bir yerleşme biçimine sahiptir. *Dikey* ise, çok katlı apartmanların, kapalı sitelerin oluşturduğu yerleşim biçimidir. Batman’ın kentleşmesi, Türkiye’de kentleşmeyle paralel olarak ve gittikçe artan bir hızla, bu ikincisine doğru dönüşmektedir. İlkinde evler, bahçeli olur veya doğrudan sokağa açılırlar. Büyük ölçüde evler mülktür ve herkes birbirini tanır. Kiralık veya satılık olanlar, ya yabancıya verilmek istenmez veya yukarıda geçen nedenlerle zaten yabancı gelmez. Herkesin hayatı, neredeyse, herkesin gözü önünde cereyan eder. Çocuklar sokakta ve birlikte büyürler. Kimin kiminle ilişkilerinin ne olduğu “herkes”in malumudur. Bu nedenle, kimse kimseden çok da gizli bir şeyler yapmaya çalışmaz. Yukarıda alıntıladığımız görüşmenin başka bir yerinde, yine katılımcımız olan bir komşusu hakkında, “*henüz öyle bir hareketi olmadı, olsa zaten görürüm*” ifadesine yer verilmiştir.

Bu mahalleler, hem görünüm hem de nitelik açısından, köy ile kent arasındadır. Köyden en belirgin farkı, kadınlar ve çocuklara düşen görevlerin niteliğinde görülen değişme oluşturmaktadır. Daha doğrusu, her iki gruba da pek “iş” düşmemektedir⁵⁴. Bu nedenle, sokaklar hep çocukla kaynar, kapı önleri, kadınların sohbetleriyle dolup taşar. Kadınlar, güne kahvaltı hazırlamakla başlar, eş ve çocukları işe, okula gönderdikten sonra, ev işlerinden arta kalan zamanın önemli bir kısmını, komşu veya

⁵³ Köksal Alver’in “*Siteril Hayatlar*” (2007) adlı eserinde, çok katlı, çok korunaklı ve çoğunlukla kendine yeten ve sakinlerinin hemen hepsinin varlıklı kimseler olduğu, kapalı siteleri konu edinmektedir. Kitabın ismi, bir kelime oyunuyla oluşturulmuştur. “Siteril”; hem “site” ve hem de “steril” kelimelerini karşılamak üzere kullanılmaktadır.

⁵⁴ Son yıllarda, zorunlu eğitime devam eden çocuk başına, devlet tarafından yalnızca kadınlara ödenen “Şartlı Nakit Transferi” adı altındaki yardım ve “sokakta çalışan çocuk”lar sayılmazsa, aile bütçelerine katkıda bulunacak işlerden muaf oldukları söylenebilir.

akraba ziyaretiyle geçirir. Ayrıca televizyon da önemli bir boş zaman etkinliği özelliği gösterir.

Buradaki kadınların sosyal çevresinin, kentin “siteril mekânlarında” oturanlardan daha dar ya da zayıf olduğu söylenemez. Hatta köydeyken bakımını üstlendikleri hayvanlar ve tarla işleri söz konusu olmadığından, köydekine nazaran daha çok boş vakte sahiptirler. Köyde yaşayan kadınların, daha rahat ve sosyal olduklarına dair kanaatin, burası için çok daha geçerli olduğu belirtilmelidir. Ancak aynı şeyin, kentin diğer kesimi için de geçerli olduğu söylenemez. Hem her zaman için çevresinde yakın ve akraba bulunamaması ve hem de apartman hayatının izolasyon özelliği, özellikle sonradan dahil olanlar için, daha dar bir hareket alanı bırakmaktadır. Geleneksel kültürün korumacı yapısının sürdürülüyor olması da, kadının kendi başına kent merkezindeki sosyal aktivitelere katılımına, vakit geçirmesine çok da imkân tanımamaktadır. Erkekler, bunun bir ihtiyaç olduğunu ve kendileri tarafından giderilmeye çalışıldığını ifade etmektedirler. Yukarıda ifadesine yer verilen katılımcının şu sözleri bu düşünceye bir örnektir: “*Mesela dün kahvaltıya geldik “Villa Park”a, çocukları getirdim. Gerçi çocukların yediği fazla bir şey de yoktu, çocuklar çeşit bolluğunu görünce doydular zaten. Maksat çocuklar, “biz Villa Park’a gittik kahvaltı yaptık” desinler. Mesela sinema, “New York’ta Beş Minare” yarın öbür gün televizyonda da gösterilecek, ama biraz değişiklik olsun, “sinemaya gittik” denilecek*”. Bu tutumun, eğitim, meskûn olunan mekân biçimi, meslek ve sosyal çevreye göre değişiklik gösterdiği görülmüştür.

Kentin çeperlerindeki mahallelerde ya da yaptığımız ayırımla, *yatay* yerleşim alanlarındaki kadınlar ve çocuklar, hem köylerdekine hem de *dikey* yerleşim alanlarındakine nazaran oldukça politize olmuşlardır ve enformel haber ağları vasıtasıyla çok kısa sürede hareketlenebilmektedirler. Kimi zamanlar, bu hareketliliğin derecesi, bunun sanki gündelik hayatın bir parçası olduğu izlenimini doğurmaktadır. Buradaki birçok kadın ve çocuğun, bu “gösteriler” dışında, kentin merkezine ulaşması çok da mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla bu tür “gösteriler”, bu kitle için bir süreliğine, kent merkezini deneyimleme ve mekânsal sınırlarını genişletme imkânı sunmaktadır. Bu, aynı zamanda onları, geleneksel davranış halesinden uzaklaştırma ya da bu değerleri aşındırma işlevi görürken, diğer yanda, popülist bir siyasal jargonun sorgulanmayan etkisine olabildiğine açık hale

getirmektedir. Gerçekleştirdiğimiz görüşmelerden birinde, iktidar partisinin il başkanlığı binasının önünde kadınların yığıldığını gören katılımcımız, “*hayırdır, bir şey mi oldu?*” sorusuna şu cevabı aldığını ifade etmiştir: “*Vallahi, bilmiyoruz, bize ‘oraya gidin’ dediler, biz de geldik*”. Yine aynı mahallelerde, bir partiye oyların tamamına yakınının çıkması da bunu göstermektedir. Sonuçta ortaya çıkan şey, geleneksel değerlerin içeriğinde bir değişime yol açarken, formun devamını sağlamakta ve klasik “reis-tebaa ilişki biçimini” yeniden üretmektedir⁵⁵.

Aslında geleneksel değerler, yörede bir yaygınlık göstermekte ve sadece burada değil, gündelik hayatın hemen her alanında yeniden üretilmekte ve kentte yaşanılabilir hale getirilmektedir. Bunu, ne geleneksel değerlerin çözüldüğü ve ne de kentlileşilemediği şeklinde yorumlamak doğru olur. Eğer kentlileşmek, kentsel hayatın gerektirdiği davranış kalıplarını içselleştirmek olarak anlaşılacaksa, burada yaşayanların da bu süreci yaşamakta oldukları belirtilmelidir. Ancak bu, şimdiye dek sürdürülen alışkanlıklarından soyutlanarak yapılmamaktadır. Zira hemen her ebeveynin güttüğü kaygının bir sonucu olarak, birtakım değerler, oturup kalkma, büyüklerle ilişkiler, yer veya içerken dikkat edilecekler, misafir karşılama, uğurlama ve misafirlik, düğün, bayram ve taziyelerde gözetilecek hassasiyetler, bazen büyüklerin telkinleri ve bazen de bu sosyal ortam içerisinde gizil öğrenmeyle edinilmektedir. Fakat bu aktarma, her nesille müzakereye girilerek, kimi zaman formunda, kimi zaman da içeriğinde görülen değişimlerle gerçekleşmektedir. Bu durumu, büyük ölçüde yaşanan sosyal mekân ve bu mekânın etrafında örülen ilişkiler ağı belirlemektedir.

Gündelik hayat, en somut haliyle, bu mekânsal çevrede geçmektedir. Zira gündelik hayat, kendini, insanlar tarafından yorumlanan bir gerçeklik olarak sunar ve onlara, tutarlı bir dünya olarak öznel bakımdan anlamlı bir şekilde takdim eder. Gündelik hayatın dünyası sadece, öznel bakımdan hayatlarının anlamlı tavırları içerisinde bulunan sıradan toplum üyeleri tarafından bir gerçeklik olarak kabul edilmemekte; aynı zamanda onların düşünce ve eylemleri içinde meydana gelmekte ve onlar tarafından bir gerçek olarak muhafaza edilmektedir (Berger ve Luckmann, 2003: 41). Bu gerçeklik, çoğu kez üzerinde konuşmadan, yorum yapmadan, sadece yaşanarak temsil edilir ve geleceğe aktarılır. Bir görüşmede, kendisi de yirmili

⁵⁵ Bu konu ayrı bir başlık altında irdeleneceğinden, şimdilik bu tespitle yetinilecektir.

yaşların ortalarında olan genç, “kendisinden dört yaş küçük kardeşinin on yaşından beri Almanya’da yaşadığını, ailesinden farklı bir şehirde üniversite okuduğunu, kendisini her hafta aradığını ve konuşmanın bitiminde “ağabey, ellerinden öperim” dediğini ve bunun, kimsenin sözel bir telkini olmadığını” ifade etmiştir. Kendi anlatımına göre, “kardeşi, bulduğu kıt fırsatlarda ailesinin konumunu ve insanların davranışlarını gözlemlediğini ve bunu benimsediğini, ağabeyine karşı takındığı geleneksel tavrın ve saygının, kendisinden küçük kardeşleri tarafından kendisine de gösterileceğini bildiğini ve bunun da bu davranışları sergilemesinde ve sürdürmesinde motivasyon sağladığını” görmekteyiz. Yine aynı kişinin, bir aşirete mensup oluşunun farkına nasıl vardığını anlatırken, benzer bir yolu kendisinin de izlediğine şahit olunmuştur. “Onüç-ondört yaşlarındayken, kendisini bir taziye de çay ve sigara dağıtırken bulduğunu ve yaklaşık bir hafta süren bu taziye de, ilkin bu işi neden yaptığını, taziyenin kimin olduğunu, gelenlerin kimler olduğunu çok da bilmediğini; ancak bu esnada, taziye sahibinin ve gelenlerin çoğunluğunun kendi akrabaları olduğunu öğrendiğini, kendisine çok kişinin tanıtıldığını ve kendisinin de gelenlere tanıtıldığını, “büyük bir aileye”, bir “aşirete” ait olduğunu bu şekilde öğrendiğini” ifade etmiştir. Dolayısıyla bu gelenek, gündelik hayatın gerçekliği aracılığıyla, yeni nesillere aktarılmakta ve kendini devam ettirmektedir.

Her ne kadar “her gün yaşanan bir hadise” olmasa da, taziye merasimi, en az düğün ve bayramlar, hatta bazı açılardan onlardan daha önemli bir figür olarak işlev görebilir. Bir kere “ölümler”, plansızdırlar ve dayanışmanın en belirgin özelliklerini sergilerler. Taziye mekânları/törenleri, geleneklerin, adetlerin en somut olarak sergilendiği, akrabalık bağlarının kuvvetlendiği ya gözden geçirildiği, gençlerin sosyalleştiği merasimlerdir. Bir ölüm durumunda, ailenin statüsü ve gücü, ölenin yaşı, cinsiyeti ve itibarı, cenazenin defnine ve taziye merasiminin niteliğine kadar hemen her şeyi belirler. 20 Ocak 2011’de vefat eden, Raman aşiretinin reisi Fahrettin (Özdemir) Ağa’nın cenazesi, ikibinden fazla araçlık konvoyla uğurlanmış, taziye mekânı ise, ikibin kişi kapasiteli bir düğün salonu olmuştur. Bölgenin hatırı sayılır hocalarından altı-yedi kişilik bir *mele/seйда* tarafından, sürekli Kur’an ve dualar okunmuş, günün her saati salon dolmuş ve salonda yer bulamayan insanlar, salonun önünde ayakta beklemişlerdir. Başbakan da açılış programları çerçevesinde Batman’dayken devam eden taziye ye katılmış ve yaklaşık on dakikalık bir konuşma

ile başsağlığı dilemiştir. Kuşkusuz tüm taziyeler bu kadar geniş katılımla gerçekleşmez, ancak bu, kişinin ve ailesinin itibarını göstermesi açısından önemli bir göstergedir⁵⁶.

Taziye ziyaretinde bulunan akraba ve dostlar, taziye evine şeker, yağ, baklagil gibi hediyeler sunarlar⁵⁷. Kadınlar ve erkekler farklı mekânlarda taziyeyi kabul ederler, fakat asıl taziye, erkeklerin bulunduğu mekândır ve erkekler arasında gerçekleşir. Evin erkekleri, taziye kabul eder ve misafirleri uğurlar. Vefat edenin en yakınlarından başlamak üzere, akraba gençleri tarafından, taziye boyunca misafirlere çay, su ve kimi zaman -eskiden daha çok- sigara dağıtılmaktadır. Gözler, daha önce taziyesine gidilmiş ve hatırı sayılır kişilerin katılımını bekler. Bu, vefat edenin statüsüne göre, milletvekilleri, kurum amirleri, vali, kaymakam, müftü, komutan ve aşiret ileri gelenleri olabilmektedir. Bazen akşamları, misafirler dağıldıktan sonra, kimlerin gelip kimlerin gelmediğinin muhasebesi yapılır, sitemler ya da takdirler dile getirilir. Aşiret ileri gelenleri de, genellikle bu muhasebeyi ve kendilerini “unutturmama”yı göz önünde bulundurur, katılmayı ihmal etmemeye gayret gösterir ve taziye evini “şerefendirir”ler. Terside de benzer şekilde geçerlidir; sıradan aşiretliler de “ileri gelenler”in taziyelerine katılır, yanlarında/arkalarında olduklarını göstererek, onları “şerefendirmiş” olurlar. Benzer durumun, düğün ve bayramlarda da kısmen geçerli olduğu belirtilmelidir.

2. Hayat Alanları

Bütüncül bir bakış açısıyla düşünüldüğünde, zaman-mekân-insan üçlüsünden hareketle toplumun/toplumsalın tarihinin ve insanın yeryüzündeki serüveninin izi sürülebilir. Zaman ve mekân zihinsel ve fiziksel aktivitelerimizin vuku bulduğu asgari bir vasat olmakla birlikte, geçmişten günümüze bunların eylemlerimiz ve eylemlerimizin de bunlar üzerindeki etkisinin yeterince tartışıldığı söylenemez. Zaman-mekân kavramsallaştırması ve bunun üzerinden yürütülen tartışmalar, her ne kadar moderniteyle birlikte ortaya çıkmış olsa da, bu, modern çağ öncesinde nüfusun

⁵⁶ İlginç bir biçimde, cenazeyi taşıyan konvoyun uzunluğu ve taziye evinde biriken kalabalığın yoğunluğu, ölen kişinin sadece “dünyevi” bir itibara sahip olmadığını, yanı sıra “imanî” açıdan da bir niteliğe sahip olduğuna inanılmaktadır. Benzer ifadeler, Adana Torosları’ndaki bir taziye de şahit olunmuştur.

⁵⁷ Türkmen aşiretlerinde olduğu gibi (Yalman-Yalkın, 1977a: 61), yöredeki aşiret köylerinde de cenazesi bulunan evde birkaç gün boyunca yemek pişirilmez; komşular ve dostlar tarafından bu ihtiyaç karşılanır.

ve gündelik hayattaki etkinliklerin çoğunun zaman-mekânla veya bir yerle bağlantılı olmadıkları anlamına gelmemektedir. Modern-öncesi toplumlarda zaman, ancak mekândan hareketle tanımlanabilmektedir. Böyle bir toplumda, günün zamanı, toplumsal/mekânsal belirleyicilere başvurularak ifade edilmekte ve “ne zaman” sorusu, hemen her zaman “nerede” sorusuyla bağlantılı olarak ve düzenli doğal olaylarla tanımlanarak cevaplanmaktadır. Bu, zaman-mekân algısının bütünlüğünü sağlayan bir zeminin varlığını temin etmiştir. Ancak mekanik saat kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte, bu sistem, zaman-mekân bütünlüğünün parçalanmasına dayanan modern toplum-zamansal sisteme doğru evrilmeye başlamıştır. “Zaman-mekân bütünlüğünün parçalanarak zaman ile mekânın standartlaştırılmış ‘boş’ boyutlar haline getirilişi, toplumsal etkinlik ile onun varoluş bağlamlarının bileşenleri içine yerleştirilişi arasındaki bağlantıları kes(miştir)” (Tanyeli, 1999: 169).

Modernlik; geleneksel olmayana, yeni olana göndermede bulunduğundan zaman algısı da kendine görelik arz etmektedir. Nalbantoğlu’nun (2010: 80) ifadesiyle söyleyecek olursak; “modernliğin zaman kipi “şimdi” üzerine kuruludur.” Zaman ve mekân üzerine yürütülen tartışmalar sonucu ortaya çıkan kavramsallaştırmalar modern toplumlarda ortaya çıktığından, geleneksel olarak tanımlanan toplumlarda gündelik hayatın temelini oluşturan zamanı hesaplama, zamanı uzama bağlı olarak ele almayı gerektirmektedir. Doğal yöntemler kullanılarak hesaplanan zaman ise, kesin ve geçerli olmaktan uzaktır (Karakurt Tosun, 2007: 25). Modernliğin tarihi, bir anlamda farklılaşma ihtiyacından beslenen bölünme ve parçalanmaların işbölümü ve uzmanlık sistemleri vasıtasıyla düzenlenmesinin tarihidir de. Mekanik saatin icat edilmesiyle bu bölünme, parçalanma ya da ayrışmadan zamanın da nasibini aldığı, vakit’in nakit’e indirgendiği görülmektedir. Bir disipline etme aracı olarak mekanik saatin kullanılmasının yol açtığı sonuçlardan bazılarını, Sennet (1999: 203) şöyle sıralamaktadır: “Kentin ortasında, bir binanın yüksekte bir yerine yerleştirilen kamusal saat, farklı bir disiplin düzeni yarattı. Bu saatler ilk önceleri, manevi ritmin değil de bedensel fonksiyonların düzenlenmesinde kullanıldı; insanlara ne zaman yatacaklarını, ne zaman kalkacaklarını, ne zaman yemek yiyeceklerini ve ne zaman dinleneceklerini bildiriyordu. Bu, sonuç olarak insan bedeninin ekonomik ızgaraya

tabi tutulmasıydı, yani emeğe saate göre para vermede kullanılacak fiziksel bir disiplin ızgarasına tabi kılınmasıydı bedeninin. Saat zamanı bu nedenle, kentteki bir egemenliğin zamanı, toplumu yöneten tüccarların uyguladığı ekonomik, sosyal ve siyasî tahakkümün bir aracı haline gel(miştir)”.

Zamanı birbirine eşit parçalara ayırarak ölçmeye yarayan saatin kullanıma girmesiyle zaman; ‘boş’ zaman için günün dilimlerinin kesin olarak belirlenmesine olanak sağlayacak biçimde nicelleştirilmiş tek biçimli bir ölçü olarak belirlemiştir. Giddens’e (1998: 25) göre, bu değişimin iki önemli sonucu vardır: Birincisi, dünyanın her yerinde, herkesin aynı tarih ölçüsünü kullanmasına yol açan takvimin dünya çapında standartlaşması iken; ikincisi, zamanın “yer”den bağımsız bir şekilde standartlaşmasıdır. Bu gelişmelerin sonucunda zaman ve mekân algılarımız köklü bir değişime maruz kalarak birbirinden kopmuştur. Bu açıdan saat zamanı, modern toplumların ve onların kurucu toplumsal etkinliklerinin örgütlenmesinde merkezi bir öneme sahiptir. “Değişimin mekânı yersizleştirme, şeyleştirme eğilimi olumsuz olarak algılansa da, bu olgu aslında yeni bir farkındalık yaratarak ‘*entropi*’ oluşturur. Diğer bir ifadeyle, değişimin olumsuz sonuçları, zihinsel konstrüksiyonu harekete geçiren bir motor olarak, mekân-zaman ilişkilerini yeni bir görme biçimi ile yeniden düşünmemizi sağlar” (Aydınlı, 2008: 151).

Mekanik zaman hesaplama araçlarının yaygın kullanımı, gündelik hayatın dokusunun derinliklerine kök salan değişiklikleri sadece mümkün kılmamış, aynı zamanda gerektirmiştir de. Günümüzdeki gibi evrensel bir zaman hesaplama sistemine ve küresel düzeyde standart zaman dilimlerine sahip olan bir dünya, toplumsal açıdan ve bireyin deneyimleri bakımından tüm modernite öncesi çağlardan farklıdır (Giddens, 2010: 31). Modern toplumlar, zamanın ve mekânın boşaltılması, zamanın soyut, bölünebilir ve evrensel olarak ölçülebilir bir şekilde hesaplanmasının gelişimi çevresinde konumlanmışlardır (Urry 1999: 15). Tanyeli’nin (1999: 168) ifadesiyle, “aslında, teknikler ve teknolojiler her çağda zihniyet yapılarını ve yaşam biçimlerini etkiler. Ancak, saat, o güne dek bilinen araçlardan önemli oranda farklıdır: Tarih boyunca doğal görülen bir gerçekliğin kesinlikle “ikame eden”, doğal gerçekliğin yerine geçen ilk nesne, saattir. Saat öncesinde gündelik yaşamın temposunu belirleyen güneştir. Zamansal işlevi bağlamında ele alınırsa, saat, güneşi adım adım “kullanışsız” kılmış ve onu ikame ederek –deyim yerindeyse- tarihteki ilk

“*ersatz* [Almanca, “yedek”]” olmuştur. Mekanik saatin icadına değin tüm teknik araç ve makineler, bir anlamda doğanın sağladığı olanaklara ek ya da yardımcı nitelikteydiler. Oysa saat, tam tersine, doğayla işbirliği halinde işlev gören bir işleyişe sahip değildir. Doğanın mevcut olanaklarına katkıda bulunmaz, onlara eklenmez. Onlardan özerktir ve insanoğlunu doğanın döngüsüne göre değil, kendi tanımladığı başka bir döngüye göre yaşamaya zorlar. Bu değişim, Avrupa’da modern zaman-mekân kavramının doğuş süreci içinde ana eksenini oluşturuyor. Batı dünyasının tekno-kültürel tarihi, bu nedenle, saatin icadını başlangıç noktası olarak ikiye bölünmelidir. Tarih yazımına ilişkin bu ayrım, aynı zamanda, Modern ve Modern-öncesi çağlar arasındaki sınır çizgisini de belirlemektedir”.

Mekân, salt coğrafi anlamda tek başına pek bir anlam ifade etmemekte, toplumsal ve insanî edimle birlikte değerlendirilmeyi gerektirmektedir. Çünkü mekân verili bir durum olmanın yanı sıra, oluşturulan, dönüştürülen, değiştirilen bir yapıdır da. İnsan, yaşadığı mekânda tasarruflarda bulunarak bunun üzerinden mekânı değiştirmekte; değişen mekân da insanın algısını ve toplumsal ilişkileri de etkilemektedir (Alver, 2008: 558). Sosyal pratikler ve süreçler mekânı yarattığı gibi mekânlar da zorunlu olarak mekânsal pratikleri ve süreçleri yaratmaktadırlar. Bu açıdan, mekânın sosyal etkilerden bağımsız olarak şekillendiği gibi bir durumdan söz edilemez.

Kentleşme sürecinde, sadece mekânsal anlamda farklılaşmalar yaşanmaz, onunla birlikte, hayatta bölünmeler de yaşanmaya başlar. En bariz bölünme, *iş hayatı* ile *özel hayat* ayrımlarıyla kendini gösterir. Aslında söz konusu ayırıma, bir gerçeklik olarak, her toplum biçimi ve zaman diliminde rastlanabilmektedir. Bu alanlar, toplumsal yapının özelliklerine göre, yalnızca birbirlerinin aleyhine genişler veya daralır. Başka bir ifadeyle, aralarındaki sınır çok belirgin değildir ve bu sınırlar çok sık yer değiştirebilir. Nitekim bu ayırıma, geleneksel aşiret hayatının daha naif olarak yaşandığını kabul ettiğimiz kırsal alanlarda, köylerde de rastlanmaktadır. Genellikle tarla ya da hayvan otlağı “iş” alanı olarak görülmekle beraber, hayvanların evde beslenmesi veya evin onarımı gibi faaliyetler de “iş” olarak görülebilmektedir. Ailenin kalabalık oluşu, barınma ya da istirahat mekânlarının darlığı ise, “özel” alanı olabildiğine daraltabilmektedir. Bu nedenle olsa gerek, insanlar, evsel mekânlarını diğerlerinkinden ayıran bahçe duvarlarının iç

kısmını oluşturan alana “hayat” demişlerdir. Buradaki “hayat”, aile fertlerine daha serbest, daha rahat bir hareket alanı sunmaktadır. Kimse kimsenin “hayat” alanına müdahale etmez, tecavüzde bulunmaz. Kadınlar bu alan içerisinde, ailenin diğer fertlerinden ya da erkeklerinden çok da sakınmaz, ancak bu alana bir *yabancı*nın intikali ile, kendilerine çekidüzen verirler ve evin genç kız ve gelinleri, “daha özel” alanlara doğru çekilirler.

Evin mekânsal alanlarının hiyerarşik bir düzene sahip olduğu ve fakat bu alanların, keskin çizgilerle birbirlerinden ayrılmadığı daha önce vurgulanmıştı. Aslında çok kalabalık da olabilen, üç kuşağın bir arada bulunabildiği aşiret mensubunun evinde, hemen herkesin “özel”i sayabileceği mekânların varlığının da söz konusu olması, çok dar da olsa, bir “özel” alanın bulunduğu işaretler. Söz konusu hiyerarşik düzenin beslediği bu ayırım, geleneksel değer atfetme biçimleriyle pekişir ve bu sınırlar koruma altına alınmış olur. Mesela kadınların “iş” alanı olarak işlev gören “*gulke*”, erkeklerin pek giremediği veya yolunun düşmediği bir mekân olması hasebiyle, kadınlar için aynı zamanda bir “özel” alan da olabilmektedir. Ancak buradaki iş ve özel hayat ya da alanın sınırları, yine de kenttekinen nazaran daha iç içe bir yapı sergilemektedir.

Kentte ise, “iş” için tanımlanan alanlar, evden keskin çizgilerle ayrılmaktadır. Dolayısıyla kentte “özel” alan, “ev” ile özdeşleşmiş görünmektedir. Kentte iş ile evin veya özel alanın, bu derece ayrışması, kadın ve erkekler için de yeni roller ve ilişki biçimleri üretmektedir. Erkeğin “çalışma/iş hayatı”, kadının ise, “ev işleri” vardır. Daha önceleri ya da halen köyde, farklı uçlarından tutulsa da birlikte yapılan işler ve yine kendi aralarında mekânsal paylaşıma gidilmiş olsa da birlikte yaşanan evsel mekân, artık kadın ve erkek arasında bölünmüş olmaktadır. Erkek daha çok dışarıda, kadın ise daha çok içeride zaman geçirmekte ve sorumluluklar üstlenmektedir. Tarlada ailesiyle beraber çalışan kadın, kentte “yalnız” başına çalışmak durumunda kaldığından, çalışmasına çok da sıcak bakılmamaktadır. Mülakatların hemen tümünde, bu noktaya vurguda bulunulmuştur. Bunun, kadının eğitim almasına karşı benimsenen tutumla paralel olduğu söylenmelidir. “*Kızlar da gidebildiği yere kadar okuyabilmelidir*” diyenlerin, aynı zamanda, kadının çalışmasına da sıcak baktığı görülmüş ve okuyan kadının çalışabileceği belirtilmiştir. Ancak tüm görüşmelerde, kadına belli mesleklerin uygun görüldüğü, kadının her mesleği yapamayacağı,

yapmaması gerektiği de vurgulanmıştır. Bu ise, köydeki cinsiyetçi ve yaşa dayalı hiyerarşinin, kentte, farklı şekillerde sürdüğünü göstermektedir.

Bu durum, gündelik hayatın seyrini, kadın ve erkeklerin ilgi alanlarının daha da farklılaşmasını ve çoğu kez de kadın ve erkek arasında entelektüel farkın keskinleşmesini doğurmaktadır. Kadın daha çok, “ev işleri” ile uğraşmakta ve çocuk bakmakta, artan zamanlarını da televizyon seyrederek, komşu ve yakın akrabaları ziyaret ederek ya da onları kabul ederek geçirmektedir⁵⁸. Nadiren alışveriş ve müstesna toplantılar münasebetiyle fiziksel mekân olarak mahalle veya site terk edilmektedir. Ayrıca bu konuda, yatay yerleşme biçimi olan “mahalle”nin, daha geniş bir hareket alanına sahip olduğu, yukarıda zaten ifade edilmiştir.

Erkekler ise, daha farklı sosyalleşme kanallarına ve imkânlarına sahiptirler. Bu, özellikle yöre açısından her zaman geçerli olmakla beraber, kentte daha belirgin hale gelmiştir. Gittikçe aradaki fark kapanmakta olmasına karşın, bugün için en azından yirmili yaşların üzerindelerinde okumuş/egitimli erkek oranı, Türkiye geneline paralel olarak, kızlara göre daha yüksektir. Doğal olarak bu fark, “iş hayatına” da yansımakta, iş hayatı erkeklerin “hayatı” olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla erkek, daha eğitilmiş, dışarıda, para kazanan, sosyal, kültürel ve siyasî etkinliklere katılan, boş zamanlarını kahvehane, çay ocağı, spor salonu, dost meclisinde geçiren bir birey olmaktadır. Hatta yaptığımız mülakatlarda, boş zamanlarını “siyaset yaparak” geçirdiğini ifade eden bile olmuştur. Bütün bu alanlar, erkeğe, olabildiğine geniş bir hareket kabiliyeti sunmaktadır. Birçok erkek bu pozisyonunu ev içine de yansıtmakta ve günlük konuşmalar dışında eşleriyle veya kadınlarla konuşma zemini bulamamakta ya da üretememektedir. Gerçekten de aktif siyasete katılımı ya da medyadan siyasetin, ülke ve dünya meselelerinin takip edilmesi ile ilgili sorulara, erkekler daha çok ilgi duymuşlardır. Kadınların ilgisi ise, daha çok televizyon dizi ve programları ile komşuluk ziyaretlerine yoğunlaşmış görünmektedir. Katılımcılarımızdan genç bir kadın, “*zamanının çoğunu akraba ve komşu ziyareti ile*

⁵⁸ Ayşe Ayata’nın, kırsal alandan kente göçenlerin oluşturduğu gecekondu bölgelerinde yaptığı araştırma da bulgularımızla paralellik arz etmektedir: “Kadınlar erkeklere nazaran akraba ve hemşerilerini daha az kendilerine yakın hissetmekte, daha fazla komşuluk ilişkileri üzerinde durmaktadır... Genç kızlar arasında komşu tercihi erkeklerin üstündedir. Bu da kadın sonuçlarına paralel olarak kızların evde harcadıkları zaman ve komşularla arasında gelişen yakınlıkla izah edilebilir” (Ayata, 1994: 334).

geçirdiğini, en ufak bir sorunda zaten akraba olan komşularının kendisini yalnız bırakmadıklarını” ifade etmiştir.

Kentleşmeyle beraber, kadın ve erkeklerin bireysel olarak hayat alanlarında görülen farklılaşmanın yanı sıra, birbirlerine karşı konumları da önemli ölçüde değişmiştir. Kadınlar ve erkekler arasındaki bu farklılaşmanın nedenlerinden biri, kadınların geleneksel aile yapısı içerisinde daha çok aileye dönük, aile içi bireyleri daha fazla koruyucu yetiştirilmeleri olduğu söylenebilir. Kadınların, dış dünyaya erkeklere kıyasla daha kapalı oldukları görülmektedir. Evrensel değerlerin en çok kazanıldığı kurum okuldur. Kadın ve erkekler aldıkları eğitim bakımından karşılaştırıldığında her eğitim düzeyinde kadınların oransal olarak erkeklerden daha az yer aldığı görülmektedir. Kent değerleriyle buluşmanın diğer bir yolu, ev dışında çalışmadır. Bu bakımdan da kadınların durumu erkeklerden belirgin olarak farklıdır. Kadınların çok azı ev dışında çalışmaktadır (Ayata, 1994: 337). Neticede erkek, köydekenden daha geniş bir hareket alanı bulurken, kadın ise, aksine daha dar bir hayat alanıyla karşı karşıya kalmıştır. Gerçi bu daralma, kadını, eski konumundan çok geriye düşüren bir duruma da yol açmamaktadır. Erkek kadar olmasa da, kadın da sağlık sorunları, alışveriş, dost ve akraba ziyaretleri ve bazen de eşiyle beraber katıldığı etkinlikler üzerinden kenti deneyimleme imkânına sahip olabilmektedir. Ayrıca gerek medya ve reklâm sektörü, gerekse kentli diğer komşuları ile girdiği etkileşim sonucunda, kendine özgü tutum ve davranışlar geliştirebilmektedir. Dolayısıyla her ikisi de köydekenden gittikçe farklılaşan, kentlileşen bir seyir izlemektedir. Bunun biçimi ve derecesi ise, *yatay* yerleşmenin hâkim olduğu “mahalle”den, kentin *dikey* yerleşimini temsil eden çok katlı apartmanlardan oluşan “site” yoğunluklu bölgelere doğru artmaktadır.

Dönüşümün en bariz olarak görüldüğü kitle ise, hiç kuşkusuz “çocuklar” olmuştur. Köyde, beş-altı yaşlarından itibaren “yardımcı kuvvetler” olarak hemen her işe koşturulan çocuklar, aynı zamanda özgürce koşturup oynayabilecekleri geniş alanlara sahiptiler. Eşek sırtında kuzu otlatan, tarlada çalışanlara veya çobana yemek götüren, hayvanların yemlenmesi ve sulanmasına, tarladaki işlere yardım eden çocuklar için, bizzat bu işlerin kendisi bile her an oyuna dönüşebilmektedir. Ancak kente gelen ya da kentte doğup büyüyen çocuğun temel görevi “öğrenci” olmaktır. Okuldan ve ödevlerden arta kalan zaman, çocuğun oyun zamanı olarak kabul

görmektedir. Bu noktada “mahalle” çocuklarının, “apartman” çocuklarından şanslı oldukları söylenebilir. Bunun nedenlerinden biri, mahallenin sokakları ve boş arsalarının olması ve bunun da çocuklara oyun için geniş bir alan bırakması iken; diğer neden, “güvenlik” ile ilgilidir. Zira mahalledeki ya da sokaktaki hemen herkes ya birbirinin akrabasıdır ya da en azından birbirini tanımaktadır. Bu da çocukların sokağa daha rahat çıkmasına ve daha çok sayıda arkadaş edinmesine, daha yoğun sosyalleşmesine imkân tanımaktadır.

Mahallelerin, köyler kadar olmasa da, kültürel ve sosyoekonomik açıdan “homojen” bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir. Bunun nedenlerinden biri, yukarıda da belirtildiği gibi, zaten akraba ve aşiretlilerin birbirlerinin yanına/yakınına taşındıkları ya da mahallelerin bizzat onlarla oluştuğu gerçeğidir. Diğer neden de büyük ölçüde, yine ilk nedenin bir sonucu olarak, çocukların sözü geçen sosyalleşme biçimleri olduğu söylenebilir. Böylece çocuklar, ebeveynlerinin yetişme tarzının aynısını yaşamamış olsalar da, onların çok da yabancıları olmadıkları bir sosyalleşme sürecini yaşamaktadırlar. Bunun da kentsel hayata daha yumuşak bir geçişi mümkün kıldığı muhakkaktır. Ancak yine de kuşaklar arasında tamamen bir uyuşmanın olduğu, hiç çatışma yaşanmadığı söylenemez. Bu çocuklar her ne kadar ebeveyninin değer dünyasının kısmen hâkim olduğu bir çevrede yetişiyorlarsa da, özellikle kent merkezini “sokakta çalışan çocuk” ya da arkadaş grupları üzerinden tecrübe edenler, medyanın da etkisiyle popüler kültüre daha açık hale gelmektedirler. Kız-erkek ilişkileri, internet kafe(s)ler, oyun salonları, sinema, alışveriş merkezleri gibi, ebeveyninin hayatında yer almamış ya da almayan tecrübeler, kuşakların arasını açan bir işlev görmektedir.

3. Aile Yapısı

Tarihte ve günümüzde de çoğu kez, aşiretin bizatihi kendisi bir “aile” olarak tasavvur edilmektedir. Bu, ailenin, bir bütünlük, birlik ve beraberlik olduğu düşüncesinin bir sonucu olduğu kadar, onun kan bağına dayalı oluşuna da bir işaretidir. Dolayısıyla aile, bir aşiret mensubunun zihninde, “kan bağı” ve “birlik, beraberlik ve bütünlüğe” karşılık gelmektedir. Yaptığımız mülakatların hemen tümünde, bu anlam ön plana çıkarılmış ve ailenin sınırları geniş tutulmuştur. Önemli aşiret ailelerinden birinin üniversite mezunu genç kadın mensubu ile görüşmemizde,

“aile” ifadesinin kullanımından sonra sık sık “*aileden kastının dedesi, amcaları, amca çocukları, babası, kardeşleri ve bu kuşağın çocukları olduğu*” vurgulanmıştır. Aynı vurgu diğer mülakatlarda da kendini göstermiştir. Bazı görüşmelerde, yalnız aynı soyadını taşıyanlar değil, farklı soy isimlere sahip babaların amca çocuklarının da “aile” içinde görüldüğüne şahit olunmuştur.

Burada, “aile”nin, büyük ölçüde halen aşiretin yörede en küçük sosyal birimi olarak kabul edilen “*mal*”ın karşılığı olarak kullanıldığı görülmüştür. Ancak aşiretliiler arasındaki kullanımda “*mal*” kavramı, hem “hane”, hem “aynı evi paylaşan akraba grubu”, hem de “sülale” anlamına gelecek biçimde, geniş bir anlam içeriğine sahiptir. Ailenin, görüşmelerimiz esnasında, bazen bu üç anlamda da kullanıldığı ama bazen de “sülale” ile “aynı evi paylaşan akraba grubu”⁵⁹ arasında, ne önceki gibi çok geniş ve ne de sonraki gibi kısmen dar bir çerçevede değil, ikisinin arasında yer alacak bir birime karşılık gelecek biçimde kullanıldığı görülmüştür. Aslında bu anlamda “ailenin”, “mal”ın karşılığı olarak kullanıldığı, ancak günümüze tercüme edildiğinde anlam farklılığına uğradığı söylenebilir. Çünkü hem kavramsal bir tercüme söz konusudur, hem de somut birimlerin bizzat kendileri bir değişim sürecindedir.

Modernleşme öncesinde şekillenmiş bulunan geleneksel aşiret dili, yaşanmakta olan modernleşme/kentleşme sürecinde, daha yaşlı kuşaktan gençlere doğru ve eğitim düzeyiyle de paralel olarak bir değişim geçirmektedir. Mesela aşiret liderinde olması gereken en önemli özelliğin ne olduğuna dair sorumuza, üniversite mezunu otuz yaş civarı iki genç, tek kelime ile, “karizma” cevabını vermişlerdir. Oysa daha yaşlı kuşaklar, “*sözünün geçmesi, zenginlik, cömertlik*” gibi, eskiden beri, liderlere yakıştırılan nitelermelerde bulunmuşlardır. “Aşiret” yerine “Feodal yapı” gibi, bu toplumda karşılığı olmayan kavramlar; “reis” ya da “ağa” gibi, klasik aşiret literatüründeki kavramlar yerine, “ileri gelen”, “aşiret büyükleri” gibi, yörede kullanılan “*mezin*” kavramının karşılığı olabilecek ifadeler tercih edilmiştir. Bunun istisnasını, 20 Ocak 2011 tarihinde vefat eden, Fahrettin Ağa (Özdemir) teşkil etmektedir. Hem diğer aşiretlerden hem de kendi aşireti olan Raman aşiretindekilerle

⁵⁹ Hane, Osmanlı döneminde de, bazen akraba olmayan birden fazla “aile”den müteşekkil tek bir çatı anlamında kullanıldığı görülmüştür. Bu hanede, evin reisi, eşi, kayınvalide, çocuklar, kızkardeş, sütkardeş, eş ve çocuklarıyla yedi uşak ve iki cariye olmak üzere otuzbeş kişi yaşamaktadır. (Göyünç, 1979: 347).

yapılan mülakatlarda ve genel olarak da halk arasında, bu “paye” yalnızca onun için uygun görülmüştür. Bunda, hiç kuşkusuz, aşiret liderliğini geleneksel anlamına en yakın şekliyle sürdürüyor olmasının ve mensuplarının ihtiyaçlarına daha iyi cevap verebilmesinin önemli bir etkisi vardır. Başka bir aşiretten kırk yaşlarında eğitimli bir katılımcıyla yapılan görüşmede, kavramların kullanım ve tercih örnekleri hem de bu payenin nedenleri birlikte görülmektedir: *“Mesela yargı konusunda sorun varsa vatandaş arayışı başka yerde sürdürmeye devam eder. Adamın kızı kaçırılmış, zorla kaçırılmış, savcıya gidiyor savcı bırakıyor. Kızın yaşı tutuyor, ya da isteğe bağlı kaçmış, bir şey yapamam diyor. Şimdi devlet onu onure etmiyor, o da doğru F.Ağa’ya gidiyor, “beni onure et” diyor. Nedir onu onure edecek şey. Kızı babasının evine gelecek, istenecek, gelin olarak uğurlanacak ve onure olacak. Bunu istiyor, bu bir kültür. Ama sistem onu onure etmiyor. Feodal yapı bunu yapıyor. Peki, bu yanlış mıdır, bana göre değil. Bu bir. İkincisi, alacak-verecek sorunu. Adam sözleşme yapmamış, hukuk sistemi bunu çözemiyor, o da F.Ağa’ya ya da oğluna gidiyor”*.

Bu kavramsal tercihlerin, kısmen ya da en azından bazıları için, değişimin doğurduğu gerçekliğe karşılık geldiği görülmektedir. Ama aynı zamanda gerçekliğin tam olarak tanımlanamamasının veya belirsizlik halinin kendisi de kullanılacak ifadelerin seçiminde etkili olmaktadır. Aile kavramının da değişen gerçekliğin ve bu gerçekliğin sınırlarının belirsizliği dolayısıyla, muğlâk bir kullanıma sahip olduğu görülmüştür. Kısacası burada hem kavramsal ve hem de toplumsal bir değişim söz konusudur. Kavram ve içerik/gerçeklik, süreç içerisinde müzakereye girmekte ve birbirini tetikleyerek değişim geçirmektedirler.

Geleneksel aşiret ailesi, bir tek tipliliğe⁶⁰ sahip olmamakla beraber, geniş aile olarak tanımlanabilir. Bu anlamıyla aile, yukarıda “mal”ın üç temel karşılığından biri olan “aynı evi paylaşan akraba grubu”dur⁶¹. Büyükbaba, evli ve bekâr oğullar ile torunlardan oluşan bu ailenin en belirgin özelliği, aynı “hane”yi paylaşıyor olmalarıdır. Dolayısıyla aileyi temsil eden şey, burada “hane” olmaktadır. Bu

⁶⁰ Burada betimlenen aşiret ailesi ve bu ailedeki ilişkiler, genellik arz eden yönü dikkate alınarak analiz edilmektedir. Kuşkusuz, ailelerin büyüklüğü, itibarı, ekonomik imkânları ve aile fertlerinin kişisel özelliklerine göre farklı durumlar veya uygulamalar da görülebilmektedir.

⁶¹ Birsen Gökçe (1991: 394-395), ana, baba, evlenmiş çocuklar, torunlar ve yakın akrabaların bir çatı altında oturmalarıyla” oluşan aileye “kır/köy ailesi” adını verirken; ana, baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşan aile modeline” de “kent ailesi” demektedir.

hanede, evli “oğullar” da bulunabilir⁶², ancak evli “kızlar” bulunamaz, zira bu yerleşim “babayerli” bir yerleşimdir. Haneden evlenerek çıkan kızlar, kocalarının ölmesi durumunda ve çoğu kez de varsa çocuklarını, kocasının ailesinde bırakarak bu hanede yaşamaya devam edebilir. Ayrılması ise, yine hane dışından biriyle evliliği sonucunda mümkündür. “Hane”den ayrılan evli erkek ise, artık kendi “aile”sini ve “hane”sini kurma çabasına girişmiş sayılmaktadır. Fakat bu girişimler çok kolay bir biçimde sonuca ulaşmaz, gerilim, tartışmalar ve bazen de çatışmalar getirir (Yalçın-Heckmann, 2002: 206). Çünkü ideal aile, evli erkek kardeşlerin, babaları hayatta olsun olmasın, aynı haneyi paylaşmasını, hem güç ve hem de ekonomik olarak bölünmemesini gerektirir. Bu nedenle de “hane”den ve dolayısıyla aileden ayrılmak isteyen, aile tarafından bu “birliğe” kast etmiş olarak algılanır ve “ayrılma” çok olağan karşılanmaz.

Bu aile biçimi, bugün çok yaygın olmamakla beraber, köyde ve kentte hâlâ varlığını sürdürmektedir. Yaşlı kuşak ve kısmen orta kuşak arasında halen benimsenebilmekte ve fakat “ideal” olma halini yitirmiş bulunmaktadır. Artık köylerde bile yeni evlenen erkek, bağımsız hanesini kurmakta büyük sorunlarla karşılaşmamaktadır. Kentte ise, hanede birden fazla evli bir erkeğin bulunduğu durumlar oldukça nadir görülmektedir. Özellikle kentte farklı aile tiplerinin yan yana bulunduğu, gerek gözlemlerimiz ve gerekse de mülakatlarımızdan edindiğimiz bilgilerle anlaşılmıştır⁶³. Mülakat yaptığımız kişilerden, anne-babasıyla beraber

⁶² Mehmet Eröz, bu uygulamanın toroslardaki “yörükler”de de görüldüğünü ifade etmektedir. Eröz (1991: 111), hali vakti yerinde olan babanın, evlenen oğlu için ayrı bir çadır tuttuğunu, ancak çadırın maliyetinin çok külfetli olması ve göç esnasındaki nakil zorluğu nedeniyle “baba ve iki evli oğlu veya birer kadınla evli iki oğlu ve çocukları bir çadırdaki ikamet” ettiğini; bir odada asla barınmasına imkân olmayan bu topluluğun, bir çadırdaki kalmalarının ilk bakışta yadırganabileceğini, zaten kendisinin de yadırgadığını, ancak “Türkiye’nin, Ege’sinden Kayseri’sine kadar birçok çadırdaki yatarak bunun bambaşka bir şey olduğunu” anladığını ifade etmektedir. Dolayısıyla evli oğulların, babayla aynı haneyi paylaşması, sadece yöredeki aşiretlere özgü bir uygulama olmadığı, Anadolu’nun genelinde karşılaşılan bir durum olduğu görülmektedir.

⁶³ Nur Vergin (1991: 311-312), modernleşme tezlerinin etkisinde olan Türk sosyologları arasında da güçlü olan, geleneksel kırsal toplumdaki sanayi-kent toplumu tipine geçişle birlikte geniş ailenin yavaş yavaş ortadan kalkacağını ve onun yerine çekirdek ailenin ikame edileceğini düşünenlerin yaygın olduğunu, bu evrimci izler taşıyan yaklaşımın arkasında ise, çekirdek aileyi çağdaş ailenin prototipi olarak mütalaa edilmesinin yattığını belirtmektedir. Çekirdek ailenin günümüzün çağdaş batı tipi ailesiyle özdeşleştirilmesi de geniş ailenin artık arzu edilmeyen, iktisadî gelişme ile kültürel modernleşmenin mutlaka hakkından geleceği bir arkaizm olarak nitelendirilmesine yol açmıştır”. Oysa geniş ailenin bir istisna olduğu vurgulanmaktadır. Ümit Meriç Yazan (1991: 59) da, geniş aileden çekirdek aileye sanayileşmeyle geçildiği görüşünün, tarihi ve aktüel verilerce doğrulanmadığını ifade etmektedir. Bir çatı altında yaşayan “hane halkı”nın geniş ve karmaşık halden basit/çekirdek hale dönüşmediğini, zira sanayi öncesinde de “geniş” hane halkı grubunun Avrupa ve Amerika toplumlarında düşük bir orana sahip olduğunu belirtmektedir. Mesela bu oran, 16 ve

kalan, evli oğlunun yanında kalan, birden fazla evli oğluyla aynı haneyi paylaşan, çekirdek aile olarak yaşayan ve ailesi yurtdışında olduğundan yalnız yaşayan olmak üzere, çok çeşitli hane tipine şahit olunmuştur. Kısacası bu yan yanalık, görece oldukça küçük örneklemimizde dahi kendini göstermiştir.

İki yetişkin kuşağın bir aile olarak aynı haneyi paylaşması durumu, bazılarında, yaşlanan ebeveynin geleneksel değerler gereği evli erkek çocuğunun yanında hayatının son yıllarını geçirme şeklindeyken; bazılarında ise, ailenin reisi halen babadır ve evli erkek çocuklarının kendisinden ayrılıp kendi ailesini kurmasını, hanesini açmasını arzulamaması şeklinde tezahür etmektedir. İlkinde, hanenin reisi artık oğuldur ve kimi zamanlar babasına danışmakla beraber, kararlar onun tarafından verilmektedir. Baba, yaşlıdır ve ekonomik olarak aileye bir katkıda bulunmamakta ya da emekli maaşına sahip olmaktadır. İkincisinde ise, baba, ekonomik olarak katkıda bulunsun ya da bulunmasın, hâlâ otorite sahibidir ve aile ile ilgili kararlar ondan geçmektedir: *“Biz ayrı değiliz, evli çocuklarımla beraberim. Aynı binada, sadece ayrı dairelerde kalıyoruz, ama ayrı değiliz, beraber çalışıyoruz. Ekonomik olarak da ayrı değiliz yani. Karşımdaki iki dairede oturuyorlar, biri şimdi iş icabı Mersin’de, orada çalışıyor”*.

Burada ikinci durum söz konusudur, ancak bu durum da geleneksel halinden farklılıklar da göstermektedir. Aile, ekonomik olarak bölünmemiş ve otorite de babada olmasına rağmen, köydeki gibi, hanenin bir “göz” eklenerek genişletilmesi yerine, aynı apartmanda ayrı daireler tahsis edilerek, bir anlamda “hane” bölünmektedir. Bu, bir ölçüde, daire tipi hanenin birkaç evliliği kaldırarak niteliğe sahip olmamasına ve “oda” sayısının artırılmasına bağlı olduğu gibi, aynı zamanda, artık hem evlenenlerin ve hem de ailenin diğer fertlerinin aynı “daire” içerisinde kalmayı doğru bulmamalarının bir sonucu olabilmektedir. Bu ise, oldukça geleneksel görünen bu durumun, farklı bir mekânsal yerleşime geçilmesinin sonuçlarından biri olarak, kendi içerisinde revizyona tabi kılındığının işaretidir.

17.yüzyılda İngiltere’de %6, Fransa’da %14, Belgrad’ta %27 ve Amerika’da ise sadece %3 olarak görülmektedir. Hatta sanayileşme/kentleşme devrimi akabinde, genç annelerin çalışması ve küçük çocukların bakımı nedeniyle, ana babalarla evli çocukların birlikte oturma oranlarında bir yükselmenin dahi olduğu öne sürülmektedir. Ayrıca Vergin (1991: 319), Anadolu’da Tanzimat’tan bu yana geniş aile oranında büyük bir düşüş kaydedilmediğini ve global toplumda meydana gelen değişimin kırsal ailenin yapısını etkilemediğini; bunun yanı sıra, kırsal göç ile kentleşmenin de aile bağlarının kopmasına yol açmadığını, aksine modernlik karşısında akrabalık ilişkilerinin çok önemli bir toplumsal anlam kazandığını ifade etmektedir.

Bunda kentsel ilişkilerin önemli bir etkisi mutlaka vardır, ancak benzer bir durumun köyde de yaşanmaya başlanması, mekânsal değişimle sosyal değişimin müzakeresini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Özellikle kentsel yerleşimde, apartmanlaşma, yüksek eğitim ve bu eğitimin sonucunda edinilen meslekler, çalışanlar arasında ya da akraba olmayanlarla yapılan evlilikler, ekonomik imkânların artması ve bütün bu faktörlerle etkileşen “hayat tarzı”, doğal olarak ailenin yapısında da küçülme yönünde bir etkiye bulunmaktadır (Korkmaz, 1988: 97-103). Mülakat ve gözlemlerin söylediği, diğer aile tiplerinin varlığını “bir biçimde” sürdürdüğü, ancak eğilimin atomize olunduğu yönündedir. Fakat bu istikamet ve sürecin, Çiğdem Kağıtçıbaşı’nın (1996: 57) belirttiği gibi, modernleşme süreci içinde geniş aile yapısının, Batı tipi çekirdek aileye dönüşeceği şeklindeki modernleşme kuramının temel varsayımı yönünde gerçekleşmeyeceğini ya da en azından şu an için bundan bahsedilemeyeceğini söylemek mümkün. Bu beklenti, daha çok, Batı toplumlarındaki aile kültürünü normal ve sağlıklı kabul etmek, bundan farklı aile ilişkilerini ise yetersiz ve sorunlu bulmaya dayanmaktadır. Oysa “Türkiye gibi geleneksel toplumlarda, modernleşme sürecinde aile içi maddi bağımlılıklarda azalma görülürken, duygusal bağımlılıklarda bu azalma görülmemektedir” (Kağıtçıbaşı, 1996: 58). Bu da “kent hayatının bireyleri hiç de düşünüldüğü kadar atomize ve yalnız bırakmadığını” göstermektedir (Ayata, 1994: 334). Bu tespit, ailelerin ve yakın akrabaların ziyaret edilme sıklığını sorduğumuz mülakatların hemen tümünde doğrulanmış ve ilişkilerin, aile tipine bakılmaksızın oldukça yoğun olduğu görülmüştür. Önemli aşiret ailelerinden birinin genç ve eğitilmiş bir üyesiyle yaptığımız mülakat esnasında, mülakat yaptığımız kişiyle bir yakını arasındaki bir telefon görüşmesine şahit olunmuştur. Görüşmenin bitiminde aşiret üyesi genç kadın, “gördüğünüz gibi, işte böyle! Sizinle ilgili en ufak bir şey duyulsa, hemen aranır, sorulur. Kendi içleri rahat edinceye kadar, rahat etmezler” yorumunda bulunmuştur.

Batman örneğinde, çekirdek tipi aile yapısının yaygınlık kazandığı ve eğilimin bu yönde olduğu kabul edilmekle beraber, aile içi ilişkilerdeki yoğunlukta ciddi bir azalma görülmemektedir. Ayrıca geleneksel aşiret ailesi de kendini kentin mekânsal ve ekonomik şartlarına uygun hale getirerek varlığını sürdürmektedir. Aşiret ileri gelen ailelerinden birisinin üyesi genç bir öğretmenle yapılan mülakatta,

“komşularınız kimlerden oluşur ve onlarla ne sıklıkta görüşürsünüz” sorumuza, şu karşılığı vermiştir: “Ben, eşimle beraber apartmanda oturuyorum, ama akrabalarım ile ilişkilerimiz iyi. Alt katta amcamlar oturuyor, üst katta ablamlar oturuyor, karşı dairede ağabeyimin çocukları oturuyor. Yani apartmanda genelde aile oturuyor, ama herkes kendi dairesinde oturuyor. Onlarla sık sık görüşüyoruz”. Bu nedenle, özellikle aşiretlerin ileri gelen ailelerinde Batı tipi çekirdek aileye dönüşüme karşı daha büyük dirençler gösterilmektedir. Ekseriyetle “aile apartmanları”nda oturmakta, böylelikle şekilsel olarak çekirdek tipi aileler oluşmakla birlikte, aslında geleneksel kontrol mekanizması varlığını sürdürerek değerlerin aktarımını kolaylaştırmaktadır. Aşiret hayatının geleneksel ilişki biçimleri, bu mekânsal yakınlığın sunduğu imkânların da etkisiyle, akrabalık bağları üzerinden sürdürülebilmektedir.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, aşiret ilişkilerinin daha çok bu aileler arasında ve onlar sayesinde yaşıyor olmasıdır. Bütün mülakatlarda, küçük yaşlardan itibaren “büyük bir aile”ye mensup olduklarını çeşitli vesilelerle hissettiklerini, “sıradan” insanların çok rahat davrandıkları konularda kendilerinin, ailelerini düşünerek uzak durduklarını, sürekli üzerlerinde bir “ağırlık” hissettiklerini, dolayısıyla “aile”ye yaraşır şekilde davranmak zorunda kaldıklarını ifade etmişlerdir. Bu konuda bir aşiret ileri geleninin genç ve eğitimli kızı şunları ifade etmektedir: *“Toplum bir kalıp biçmiş, siz de o kalıba göre yaşıyorsunuz. Size ne gözle bakılıyorsa, siz de o bakılan göz çerçevesinde yaşıyorsunuz. Hani “annem, babam bunu dedi” diye değil, “şu ne der” denildiği zaman, siz de size bakılan gözle yaşamaya çalışıyorsunuz. Toplum bir çerçeve açıyor, bir parantez açıyor size, “şu aileye mensup bir insanı burada gördüm, şunu yaptı, şununla görüştü, şunu yapmaması gerekiyordu” denilir. Bu, zaman içerisinde birtakım kalıplar oluşturuyor, tabi sizin de hani belki önceden konulan kurallarla oluşturduğunuz ama sadece aile büyüklerinin koyduğu kurallar değildir. Çevredeki insanların da sizi gördüğü şekilde oluyor bunlar yani, sizi görmek istediği gibi. Siz de o istekler çerçevesinde yaşıyorsunuz, sadece kendi isteklerinize ya da ailenizin isteklerine göre değil, çevrenizin de istekleri veya baskısına göre yaşıyorsunuz. Tanınmış olmak, göz önünde olmak sebebiyle oluyor bu, yoksa “sıradan” bir insan istediğini yapabilir. Ahmet, Mehmet istediği yere gider, istediğini giyer, isterse küpe takar, onu kimse*

kınamaz, ama “bu şahsın oğlu ya da şu şahsın kızı yaptı” denildiği zaman, onu tanıyan biri çıktığı zaman, “yakışır mı”, “bu da yapmış” denilir. Belki aynı sokakta, aynı mahallede oturuyorlar, aynı yolda yürüyorlar, aynı okula gidiyorlar, o yargılanmayacaktır, ama siz yargılanacaksınız”. Bu kontrol mekanizması, alıntıda da görüldüğü gibi, daha çok aşiret ileri gelenleri için söz konusudur. Bu nedenle, geleneksel değerlerin, aşiret ileri gelenlerinin sosyalleşmesini diğerlerine nazaran daha fazla etkilediğini söylemek mümkündür, ayrıca aileler çekirdekleşmeye doğru dönüşüm geçirse bile, bu mekanizma nedeniyle geleneksel ilişkiler yoğun olarak yaşanmaktadır. Fakat hayatın diğer alanlarında, çok belirgin farklılıklar gözlenmemektedir. Mesela çocukların, kız ve erkek olarak taşıdıkları anlam ile kız çocuklarının okumasına karşı takınılan tavra bakıldığında, toplumun geneliyle örtüşen sonuçlara ulaşılmaktadır.

“Kız veya erkek çocuğu sizin için ayrı bir anlam taşır mı?” sorumuza verilen cevaplar şu şekilde olmuştur: Lise mezunu orta yaşlarda bir aşiret mensubu: “Allah’a şükür bizim ailede bu olmadı. Hatta bizim erkek çocuk, kızları çok tuttuğumu söyler”; Üniversite mezunu aşiret mensubu genç: “Ergenliğe kadar eşit olduklarını düşünüyorum. Kız çocuklarımın çok olmasını isterim, ama bunu duygusal olarak istiyorum. Benim kız çocuklarım olmalı ve ben onlarla oynamalıyım. Ama mantık, akıl da şunu söylüyor, benim bir de oğullarım olmalı. Erkek, aile için gerekli, kız çocuğu ise duygusal olarak istenir”; Aşiret reisi ailesinden üniversite mezunu genç kadın: “Evin içerisinde kız çocuklarına hep daha fazla şefkat gösterildi. Babamda da böyle, amcamda da, büyükbabamda da. Dedem, evin içinde erkek çocuklarının kız çocuklarına bağırmasına asla müsaade etmedi. Amcam bir gün halama yüksek sesle bağırdı, dedem o kadar kızdı ki, evden kovdu. Biz, dört kız, bir erkekiz, buna rağmen, hiçbir zaman babam, “erkek kardeşinizin sözü geçsin” demez. Gerçi annem der, “erkektir” falan ama babam asla demez. Ben ona “bağırabilirim” ama o bana bağıramaz. Yani evlenene kadar biz kızlar daha çok kıymetliyiz, ama evlendikten sonra başkası size kıymet versin, denilir. Evlendikten sonra, eşlerimiz veya eşlerimizin aileleri üzerinde baskı kurmadıkları, bizimle ilgili kararları onlara bıraktıkları için böyle”; Aşiret ileri gelen ailelerinden üniversite mezunu genç: “İlk çocuğumun kız olmasını diledim”; Aşiret ileri gelen ailelerinden orta yaş üstü ilköğretim mezunu: “Hiçbir farkı yok, hatta kızları daha fazla seviyorum. Kızların hiç zararı

olmaz, daha fazla itaatkârdırlar”; İlkokul mezunu orta yaş üstü aşiret mensubu: *“Fark etmiyor, bizim toplumumuzda hep “erkek” diyorlar. Ben de diyorum ki “biz anne-babamıza ne yaptık ki biz de çocuklarımızdan bekleyelim”;* Aşiret ileri gelen ailelerinden ilkokul mezunu yaşlı erkek: *“Veren Allah’tır, fark etmez. Oğlumun iki kızı var ama bir-iki erkek de olsa daha iyi olurdu, on tane olsa hiç de fena olmaz, evimiz erkeğe dolar”.*

“Kız çocuğu okumalı mı? Nereye kadar okumalı?” sorumuza ise, lise mezunu orta yaşlardaki bir aşiret mensubu, *“ben kız çocuklarımı serbest bıraktım, okuyabildiği kadar, gidebildiği kadar serbest bıraktım”;* aşiret ileri gelen ailelerinden orta yaş üstü ilkokul mezunu, *“bir yere kadar okumalılar, ortaokulun bitimine kadar. Ahlâkî açıdan zararlı olduğunu düşündüğüm için göndermek istemiyorum; aşiret ileri gelen ailelerinden üniversite mezunu genç: “okuyabildiği kadar okumalıdır”;* üniversite mezunu aşiret mensubu genç, *“Okusun ama çalışmasın”;* aşiret reisi ailesinden üniversite mezunu genç kadın, *“okutuluyor, okuyabilmelidir. Ben ailenin büyük kızım ve dışarıda üniversite okudum. En büyük desteği de büyükbabamdan aldım”;* ilkokul mezunu orta yaş üstü aşiret mensubu, *“büyüğünü göndermedim ama küçüğü okumak istiyor, “nereye kadar istersen okuyabilirsin” dedim”;* lise mezunu orta yaşlı bir aşiret mensubu ise, *“üniversiteye kadar okusun. Kendisi okumak istiyorsa kimse engel olmamalıdır”* şeklinde cevaplar vermişlerdir.

Burada, ilk hususta, yani “çocuğun değeri” ile ilgili konuda önemli sonuçlara varıldığını söylemek mümkün. Aşiretin geleneksel kırsal tutumundan farklı olarak, erkek çocuğun kız çocuğundan daha “değerli” olduğu şeklindeki tutumun, büyük ölçüde değiştiği görülmektedir. Aslında biri psikolojik, diğeri sosyolojik olmak üzere, konunun iki boyutlu olduğu söylenebilir. Her iki cinsten de çocuk sahibi olma isteği, duygusal tatmin açısından arzulanmakla beraber, kız çocuğuna yönelik bir pozitif ayrımcılığın yaşandığı gözlenmektedir. Bu, bir ölçüde yeni kentsel/modern hayat tarzının bir sonucu olabileceği gibi, aynı zamanda, hem geçmişte yaşadıklarını düşündükleri negatif ayrımcılığa bir tepki olarak ve hem de medyanın bakış açısının geçersizliğini ispatlama çabası olarak görülebilir. Her halükarda, kız çocuğuna daha fazla vurguda bulunulduğu aşikârdır. Ama bununla beraber, geleneksel bakış açısının kimi zaman söz arasında kendini gösterdiği de görülmektedir. Buna en ilginç örneği, katılımcıların en yaşlı ve en genç iki üyesinin tutumu olmuştur. Her ikisi de erkek

çocuğuna, alıntıda görüldüğü gibi, “güç” perspektifinden yaklaşmışlardır. Erkeğin aile için gerekliliği düşüncesi, öncelikle ataerkil aile/aşiret yapısının temeli olan neslin “erkek” üzerinden devamına dayanmaktadır. Bunun bir devamı olarak, çok erkeğin varlığı, yine bu erkekler üzerinden daha çok çoğalmayı doğurmaktadır. Ama aynı zamanda, “çok erkek” demek, yardıma ihtiyacı olduğunda, dara düştüğünde yardımına koşacak daha çok akrabanın varlığı demektir, daha çok destekçi demektir, düşmanlara karşı caydırıcılık demektir, diğerleri üzerinde baskı kurabilmek demektir.

Bugün de, belki aşiret olarak değil, ama aşiretin özellikle ileri gelen aileleri için bu durum halen devam etmektedir. Zaten aşiret de varlığını bu aileler üzerinden devam ettirmektedir. Lise mezunu orta yaşlı bir aşiret mensubunun söyledikleri tam da bunu göstermektedir: *“Bütünsel anlamda bir aşiretin varlığını sürdürmesi mümkün değil, sürdüremezler. Hâlâ aidiyet devam ediyor tabi. Adam kendine “Habibini” diyor, “Garzi” diyor, “Ramanlı” diyor. O aidiyet devam eder, ama aile olarak, bir aile aşireti oluşur. Ya da “aile grupları” oluşur, ama sıkıntı anlarında o aileler birleşebilir tabi ki”*. Bugün özellikle kent merkezinde, birlikte hareket etme, ortak karar alma ya da “düşman”larla mücadele konusunda, aşiretin lider aileleri kendi aralarında veya birbirleriyle ittifaklar ya da ayrılıklar yaşamaktadırlar. Bunun dışında, aşiret ile ilgili bağlar, daha çok “aidiyet” temelinde devam etmekte ve ancak çok kritik noktalarda ya da zamanlarda ve yine kısmi olarak aşiretin genelinin bir araya geldiği görülmektedir. Nitekim yaşlı bir aşiretli, *“ne zaman bir araya gelirsiniz?”* sorumuza, *“aşiretimizden herhangi birinin başına bir şey geldiğinde, mesela çarşıda kavga ettiğinde, anında herkes bir diğerini arar ve en az iki-üçyüz genç toplanır. Kendi aralarındaki sorunları, kırgınlıkları, dargınlıkları bir kenara bırakırlar. Ama normal zamanlarda, herkes kendi ailesine karşı sorumludur”* karşılığını vermiştir. Kuşkusuz buna benzer süreçler, aşiretin klasik dönemlerini yaşadığı zamanlarda da söz konusudur.

Önceki bölümde de geçtiği gibi, bir aşiret, bir-iki asır içerisinde amcaoğulları arasındaki akrabalık bağlarının iyice zayıflaması, anlamsızlaşması ve aralarında oluşan çekişme ve rekabetler sonucunda bölünerek, her biri farklı bir aşirete dönüşebilmekteydi. Oysa bugün, yeni aşiret birimleri böyle bir süreçten geçerek oluşmadığı için, artık ailelerin ön plana çıktığı bir döneme gelinmiş bulunmaktadır. Belki birkaç kuşak sonra bu aileler de kendi aralarında bölünmeler yaşayacak ve her

biri kendi içerisinde bir “birlik” meydana getirecektir. Dolayısıyla günümüz şartlarında yeni aşiretlerin ortaya çıkış ve varlık zeminleri kalmadığından yeni aşiretler en azından “isim” olarak doğmayacak ve fakat bu işlevi büyük ölçüde aşiret reis ailelerinin kendi içerisinde sürdürdüğü bir toplumsallık biçimi olacak ve bir anlamda isim olarak aşiret, belki “dondurulacak”tır.

4. Aidiyet Duygusu

Klasik/modernleşmeci sosyal bilim anlayışında, “aşiret” temelli bir “aidiyet” duygusu geleneksel, mesela bir “etnik” yapıya karşı beslenen aidiyet duygusunun ise modern olacağı yönünde bir yargı peşinen kabul edilmiş olacaktır. Çünkü ön kabul, aşiretin, geleneksel zamanlara ait bir toplumsal biçim olduğu ve modern zamanlarda herhangi bir yerinin olmadığı yönündedir. Bu nedenle, eğer halen aşirete aidiyet duygusu beslenmekte ve kimliğin bir parçası haline getirilmekte ise, bu, en hafifinden, anakronizm olarak değerlendirilecektir. Gerçi bu algı, sadece sosyal bilimin sahip olduğu bir algı değildir, kuşkusuz onun da beslediği ve ancak aynı zamanda medyanın da neredeyse oryantalist bir hassasiyetle işlediği bir algıdır. Dolayısıyla aşiret temelli aidiyetin zayıflamasında, elbette ki ekonomik, sosyal ve siyasal değişimlerin etkisi tartışılmazdır, fakat bunda, zihniyete dair bir işleyişin payı da göz ardı edilmemelidir.

Bu duygusal ortam, bazı mülakatlarımızda da kendini göstermiştir. Üniversiteden geldiğimiz, sosyolojik bir araştırma yaptığımız bilgisiyle tanıştırıldığımız bazı aşiretliler, evvela, “aşireti benimsemedikleri, bunun artık bitmesi gerektiği, ama maalesef nasıl oluyorsa halen devam ettiği, hatta “birileri”nin devam etmesi için özellikle çaba harcadığı” şeklinde ve çeşitte savunma refleksleri sergilemişlerdir. Fakat mülakatın ilerleyen bölümlerinde, söz konusu hegemonik dilin işlemediği sezildiğinde ise, çeşitli düzeylerde “aidiyet” bildiren ifadelerle sık sık da müracaat etmişlerdir. Bunun, zihinsel bir karışıklığa rağmen aşirete karşı bir aidiyet duygusunu sürdürdüklerini gösterdiği açıktır.

Nitekim bir aşirete “aidiyet”, geleneksel/klasik aşiret yapısının geçerli olduğu zamanlarda, hiç kuşkusuz daha kuvvetle ve fakat özellikle “öteki” aşiretlerle aralarındaki “sınırları” daha belirgin olarak çizmek amaçlı olarak dile getirilmekteydi. Aslında bu aidiyet, çoğunlukla da bir “sosyal örüntü kalıbı” olarak

“tanışma” esnasında işlev görmektedir. Zira her aşiret içerisinde, sülaleler, aileler (*mal*) gibi birimler vardır ve hem aynı aşiret içerisinde ve hem de diğer aşiretlerden olanlar, büyük ölçüde bu birimleri bilirler. Bu nedenle birine “kim” olduğu sorulduğunda ya da bir kişi kendisini tanıttığında, bu aşiret, sülale veya aile (*mal*) ismi zikredilir: “*Habizbinilerden Malâ Temo’nun falanca göbekten torunuyum*”. Ya da lise mezunu orta yaşlı bir aşiret mensubuyla yaptığımız görüşmemizde geçtiği gibi: “*İnsanlar öyle tanıştırılır, ‘Habizbini’, ‘Garzi’ vs*”. Geleneksel tanışma örüntüleri, alıntıda da görüldüğü gibi, genellikle “tumdengelim”ci bir usule göre işlemektedir. Tanışılan kişinin kendisine uzaklığına göre, öncelikle aşiret ismi, ardından sülale ve aile, en sonunda ise büyükbaba ve baba adı zikredilir. Tanışılan ya da tanıştırılan kişi çok genç ise eğer, bazen kişinin adının dahi tanışmada geçmediği görülür. Oysa modern/batılı tanışma örüntüleri, aksine “tümevarım”cıdır; kişi, ilkin adını, soyadını, ne iş yaptığını vesaire ifade eder, ardından sorulursa, nereli olduğunu veya belki kimlerden olduğunu ekler. Bu, elbette ki özelde “bireyselleşme” ve daha genelde modernleşme ile ilgili bir durumdur. Doğal olarak yaşanmakta olan modernleşme ya da bireyselleşme gibi süreçlerin aidiyet kalıplarında yarattığı parçalanmaların, hemen bütün modern bireylerde olduğu gibi, aşiret mensuplarını da etkilememesi düşünülemez.

Aşiret mensubu birey, bu süreçlerin yanı sıra, hem kurulu hegemonik dilin baskısı altında fazladan bir parçalanma daha yaşamakta ve hem de özellikle etkisi daha çok yörede hissedilen ideolojik yapılanmaların parçalayıcı diline maruz kalmaktadır. Yaptığımız görüşme ve gözlemlerde, aşiretli bireylerin, aidiyet açısından farklı referanslara sahip oldukları görülmüştür. Diğer birçok ayrışma noktasında olduğu gibi, “*kendisini ne ile tanımladığına*”, başka bir ifadeyle “*neye aidiyet duygusu beslediğine*” dair sorumuza, yaş, eğitim, sosyal statü gibi değişkenlere bağlı olarak farklı cevaplar alınmıştır. Israrla “aşiret”e vurguda bulunan iki kişi, mülakat örnekleminin yine en genç (26) ve en yaşlı (72) erkek üyeleri olmuştur. Diğerleri ise, “*tanışma esnasında*”, “*yerel siyasî tartışmalarda*”, “*sorulduğu takdirde*” benzeri ifadeler kullanmışlardır. Burada “aşirete aidiyet”i vurgulama konusunda, kabaca üç ayrı konumlanmanın olduğu söylenebilir. Bekleneceği gibi daha yaşlı kuşaklar, geleneksel “aidiyet” duygularını halen devam ettirmektedirler. Orta kuşaktakiler, eğitim ve sosyal konumlarıyla paralel olarak

farklı aidiyet biçimlerine müracaat edebilmektedirler. Daha genç kuşaklardan ise, özellikle aşiret ileri gelenlerine kan bağı açısından yakınlığı olan ve reel siyasete daha çok “aşiret” üzerinden intikal edenlerin, aşirete duydukları aidiyet derecesinde bir artış gözlenmektedir.

Ancak bu üç konumlanmayı ortadan bölen başka bir değişken, “ideolojik” konumlanmalar olabilmektedir. Burada da yine üç değişkenli bir ayrışmanın varlığından söz edilebilir. Mesela, İslâmî hassasiyetleri mülakatlara da yansıyanların, genellikle “ümme” olgusunu aidiyet göstergesi olarak işaretledikleri görülmüştür. Kullanılan siyasal dil ya da herhangi bir zaman aralığında ilgilendiği siyasal parti veya hareketler göz önünde bulundurularak, daha çok “etnik” vurguda bulundukları gözlenen diğer bir kesim, “söylemsel” olarak aşirete aidiyeti reddetmiştir. Üçüncü bir konumlanma ise, tahmin edileceği üzere, diğer iki kesimle de arasına belli bir “mesafe” koymaya da çalışan ve fakat her ikisinin temsil ettiği değerlere de “geleneksel/muhafazakâr” bir yaklaşımla bakan kesime aittir. Kuşkusuz buradaki analizin daha hassas ve derinlemesine araştırmalar gerektirdiği açıktır. Fakat eldeki verilerin kabaca bir tasnife imkân tanıdığını da belirtmek gerekmektedir. Zira ilk iki konumlanmaya sahip olanların ideolojik referanslarının da bu tasnifi yapmaya müsait olduğu söylenebilir. Mesela her iki eğilimden kişilerin de bulunduğu bir ortamda geçen ve kırklı yaşlarda lise mezunu ve İslâmî hassasiyetlere sahip bir katılımcıyla yaptığımız mülakatta yer alan şu ifade, aynı zamanda bu iki eğilimi de yansıtmaktadır: *“Biz yanlış yapıyoruz aslında, V. olarak tanıtılmayı daha doğru bulurum. Ben insanların, bu Habizbini, bu Garzi, bu Rami gibi kalıplarla tanıtılmasına karşıyım. “V. arkadaşımız, bu işi yapıyor”, denilmesi yeterlidir”*. Yine “aşiret” kavramının karşılığı olarak “feodalite” tanımlamasını tercih edişleri de “karşıtlık”taki bu ortaklığı sağlamaktadır. Fakat her iki eğilimin kavramı tanımlama ve aidiyet beslemeye karşı çıkış gerekçesi, referans çerçevelerine bağlı olarak farklılık göstermektedir.

İlki, İslâmî hassasiyetleri gereği, aşirete aidiyeti “aşiretçilik” olarak tanımlamakta ve bunun din tarafından yasaklandığına kanaat getirmektedir. “Etnik” vurguya da aynı gerekçeyle soğuk bakmakta ve bunun karşılığında “ümme” kavramının meşruiyetini dile getirmektedir. Ancak aşiretin beslediği ya da aşireti besleyen “gelenekler”in, belli noktalarda İslâmla da kesişmesi, aşiretle olan

ilişkilerini de doğal olarak etkilemektedir. Çünkü birçok konudaki İslâmî hassasiyetlerinin, bu gelenek üzerinden sürdürülebileceği düşünülmektedir. Yukarıdaki mülakatın devamında şu ifadeler kullanılmıştır: *“Mesela eskiden bir büyüğümüz geldiği zaman önünde ayağa kalkardık. İlle de yakın akraba değil, bir yaşlı geldiğinde ayağa kalkar, gider elini öperdik. Ama şu anda bu artık yok ya da göremiyoruz. Onbeş-yirmi sene önce, İslâmî çevreden ağabeyler bizi eğitirken de “anne-babaya saygı ama özde İslâmî düşünce” derlerdi. Biz orada baba saygısını kaybettik. Bu sadece İslâmî camia için değil, sol camia için çok daha geçerlidir. İslâmî camia bu konuda yine soldan daha iyi görünüyor. Bizde saygı kültürünün bu noktaya gelmesinde, bireysel özgürlük, hem kültürün yozlaşmasına sebep oluyor, hem de yok olmasına yol açıyor”*.

Gerçekten de özellikle Mısır, İran ve Pakistan üzerinden gerçekleştirilen çevirilerin kitleselleştirdiği onbeş-yirmi yıl öncesinin “İslâmîleşme” sürecinde, İslâmî bir dünya görüşünü edinenlerde, önemli ölçüde, “geleneğin” “cahiliye” kavramıyla beraber algılandığı görülmektedir. Bu nedenle de ebeveynlerinin inandıkları İslâm’ın geleneksel, yani hurafe ve cahiliye adetlerini ihtiva ettiği düşünülmüş ve bu İslâm, reddedilmiştir. En azından bu İslâm’a inananların, “hakiki İslâm’a “davet” edilmeleri gerektiği anlayışı hâkim olmuştur. Oysa bugüne gelinen süreçte, gerek bu anlayışın da etkisiyle geleneksel yapıda görülen esnemelerin doğurduğu hoşnutsuzluk ve gerekse de yaşanan tecrübelerin, bir geleneğin varlığına duyulan ihtiyacı hissettirmesi, gelenekle barışma sürecini başlatmış görünmektedir. Geleneklerin, yörede dinle kesişim noktalarının çokluğu da bu barışın sağlanmasında önemli bir sermaye olarak işlev görmektedir. Dolayısıyla bu kesimin tümü için geçerli olmamakla beraber, “aşiret” üzerinden bir aidiyetin yeniden kurulmaya başlandığını görmek, çok da şaşırtıcı olmamaktadır⁶⁴.

İkinci eğilimin bu aidiyete karşı çıkış nedeni, öncekinden farklı olarak, başka bir modern ideolojiye dayanmaktadır. Altmışlarda Avrupa’da esen rüzgârın da etkisiyle Türkiye’de de yükselişe geçen “Marksist” ideoloji, özellikle büyük kentlerde modern eğitim alan yöre gençlerinin bir bölümü tarafından bölgeye taşınmıştır. Daha çok “Marksist-Leninist sol örgütsel yapılanmalar”ın temsil ettiği bu ideolojiyi benimseyenler, içerisinden geldikleri geleneksel yapıları ve ağaların

⁶⁴ Bu konu, ileride müstakil bir başlık altında ele alınmaktadır.

hâkimiyetini “feodal” yapılar olarak ilan edip bu yapılara savaş açmışlardır⁶⁵. Özellikle siyasal planda yürütülen bu mücadelenin, zamanla kültürel alana da taşındığı ve gündelik hayata da yansıyan boyutlarıyla bugün de sürdürüldüğü dindar olduğunu ifade eden bir katılımcı ile yaptığımız mülakatın bir yerinde şu ifadelerle dile getirilmektedir: *“Mesela bizim toplumumuzda, bir genç kızın, genellikle annesi ya da bir bayanla beraber olmadığı sürece dışarı çıkamayacağı bilinir. Giyim kuşam tarzında da benzer bir durum vardır, fakat örgüt bunu kırmıştır. Sanki bir sistem ve örgüt, geleneksel kültürümüzü yok etmek için bilerek bu politikayı yürütmektedir. İnsanları daha modern hale getirdikten sonra, bağlarını kopartıp istedikleri şekilde kontrol altına alabileceklerini düşünüyorlar. Bunun adına isterse modernizm deyin, isterse feodale karşı çıkma deyin veya bireysel özgürlük deyin, fark etmez. Zaten söylenen şudur: “Özgürlüğünüzü alın”. Bunun da oldukça etkisi olmuştur”*. Buradaki “özgürlük” ifadesi, siyasal bir anlam taşıdığı gibi, geleneksel ilişki ve bağlardan arınmayı/uzaklaşmayı da ifade etmektedir. Gençlere yönelik kültürel etkinlikler, “sosyal arkadaşlıklar”, sanatsal etkinlikler, siyasal bir bilinç geliştirmenin yanı sıra, yörenin geleneksel ilişki biçimlerinden farklı ortamların oluşmasına da imkân tanımaktadır.

Geleneksel aşiret aidiyetinin, söz konusu iki modern ideolojinin de katkıda bulunduğu bir süreçle esnediği söylenebilir. Bu, hem belirtilen eğilimlerin “aşiret”e bakışı ve hem de mülakatlarımızın verileriyle desteklenmektedir. İfade edildiği gibi, ilkindeki esnemenin aksine, ikincisindeki karşı duruş halen devam etmektedir. Zaten eğilimlerin yaygınlık ve etkinliği göz önünde bulundurulduğunda da bu fark, kendini göstermektedir. Marjinal gruplar da dâhil olmak üzere ana damar “İslâmcılık”, hemen hiçbir zaman yörede “sol örgütsel yapılanma” kadar yaygın ve etkin konumda olmamıştır⁶⁶.

Bu örgütsel yapılanmanın, özellikle “etnik” temelli bir siyaset yürütmeye başlamasıyla beraber, aradaki mesafe daha da açılmış bulunmaktadır. Bu kitle ile

⁶⁵ Bu örgütsel yapının, şiddet eylemlerine başladığı ilk zamanlarda, devlete yönelmekten ziyade, yörede hainlikle suçladığı kişilere, “feodal” ve “sömürgeciliğin en güvenilir uşakları” olmakla suçladığı “aşiretlere” yöneldiği bilinmektedir. Örgüt, kendini “aşiretçi-feodal-dinci” hareketlerden ayırmakta ve kendisine, “en devrimci ideoloji” olarak “Marksizm-Leninizm”i esas almaktadır (Bozarslan, 2003: 864).

⁶⁶ Sadece “Hizbullah” adlı, referanslarını İslâm’dan aldığını beyan/lanse eden örgütün etkinliğinin hissedildiği, 1980’li yılların sonları ile 1990’lı yılların sonları arasındaki süre içerisinde, hem sayısal ve hem de siyasal olarak rekabet edebildiği, yine bölgede yaşayanların ifadeleri doğrultusunda söylenebilir.

kesişim alanlarına sahip olup sanat/kültür/edebiyat ilgisi olanlardan, geleneksel ilişkilerin yaşandığı dönemlere, daha çok folklor, müzik ve edebiyat dolayısıyla yöneldikleri görülmektedir. Dolayısıyla temel ideolojisini “aşiretçi-feodal-dinci” olarak nitelendirilen hareketlerden ayrışma üzerine inşâ eden bir yapı içerisinde sosyalleşen bir kitlenin, aidiyetini “aşiret” üzerinden kurmaya çok da yatkın olmayacağı açıktır. Zaten genel kanı da, “aşiret” yapısının bu derecede esnemesindeki en önemli etkenin, belirtilen bu ideoloji olduğu yönündedir. En azından bu eğilim için aşirete dayalı bir aidiyetin yeniden tesisi kısa vadede mümkün görünmemektedir. Ancak burada bir paradoksa da dikkat çekmek gerekmektedir. Etnik temelli bir siyaset yürüten hareketi, bölgede destekleyen kimi aşiret gruplarının olduğunu da ifade etmek gerekmektedir. Örneğin aşiretçi-feodal-dinci olarak nitelendirilen hareketlerden ayrışma üzerine kendini inşâ eden hareketin, bir paradoksu ifade eder bir biçimde, Van’da ve Hakkâri’de, aşiret yapıları tarafından seçimlerde desteklendiği de bölgede bilinen bir gerçektir. Bunun yanı sıra seçim dönemleri dışında da bu desteğin çeşitli vesilelerle devam ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla, bir yanda aşiret yapısı ve davranış kalıplarına karşıtlık üzerinden kuran bir hareketin, aynı zamanda aşiretlerin desteği üzerinden, ama destek gördüğü aşiretin mevcudiyetini meşrulaştıracak bir ilişki zeminin varlığı, bir paradoksu ifade etmektedir.

Modern aidiyet biçimleri ile geleneksel aidiyet biçimleri, modernleşme kuramlarının aksine, iç içe geçmiş bulunmaktadırlar. İnsanlar, bir yandan modern bir aidiyet biçimi olan modern ideolojilere kendini nispet etmekte, ama aynı zamanda geleneksel bir aidiyet biçimi olan “aşiret” aidiyetini de sürdürebilmektedirler. Kuşkusuz bunun şekillenmesi konusunda farklılıklar görülebilmektedir. Eğitim, yaş, cinsiyet, kentte kalış süresi gibi değişkenlerin yanı sıra, benimsenen modern ideoloji de aşirete aidiyeti belirleyebilmektedir. Bu anlamda görüşmelerde, sol ideolojiye yakın görünenlerin, İslâmî hassasiyete sahip olanlara nazaran aşirete daha az aidiyet besledikleri görülmüştür. Ancak yine de “aidiyetler” arasına keskin sınırlar çizildiği söylenemez.

Hangi zeminde dile getirildiklerine göre, aidiyetlerin önem dereceleri değişmektedir. Mesela yakın bir zamanda, Batman’da, içerisinde otuz yıl bulunduğu siyasî hareketten çok da ayırt edilmeyen “dağ kadrosu” tarafından öldürülen bir kişi,

kendi aşireti tarafından sahiplenilmiştir. Oysa aşireti, bu siyasal hareketin yörede faaliyetlere başladığı ilk zamanlarda, bu harekete karşı silahlı mücadele de vermiştir. Kendi aşireti ile içerisinde bulunduğu ideolojik hareketin çatışmasına rağmen, cenazesine aşireti sahip çıkmış ve taziyesi de aşiret taziyesi olarak yaşanmıştır. Aşiret tarafından bir yakınıyla yaptığımız görüşmede, aralarındaki fikri ayrılığın, onların sık sık bir araya gelip görüşmelerine, aile meselelerini konuşmalarına engel olmadığı ifade edilmiştir: *“Babamın amcasının oğlu farklı partide siyaset yapıyordu. Otuz yıl o siyasete hizmet etti, bizim barışık olmadığımız bir siyasetin içindeydi. Fakat babamla, amcamla sık sık bir araya gelip fikir alışverişinde bulunurlardı. Aile bağları başka, ideoloji başka bir şeydir”*.

Kısaca, kişinin siyaset yaptığı yerde fikirleri, aşireti içerisinde de aile bağları ön plana çıkmaktadır. Başka bir katılımcıyla yaptığımız mülakatta da paralel ifadeler rastlanmıştır: *“Görüşümüz ne olursa olsun, birinin başına bir şey gelse ve bu özellikle başka bir aşiretten olsa, hemen yardımına koşarız. Yarım saat, bir saat içinde en az ikiyüz genç toplanır. Aşiretten biri hakaret görmüşse, fikrinin ne olduğu çok da önemli değildir”*. Görüldüğü gibi, aşiret kimliğinin çatışma zemini olduğu durumlarda, diğer kimlikler “bir süreliğine” rafa kaldırılabilmekte ve aşiret kimliğinde birleşebilmektedir. Aynı durum “ideolojiler” için de geçerlidir; çatışma zemininin ideoloji olduğu durumlarda da tersi yaşanmakta ve aşiret kimliği geri planda kalmaktadır. Bu da aidiyetler arasında, daha çok çatışma zeminin yapısına bağlı olarak geçişkenlikler yaşandığını göstermektedir.

5. Hukuk Kodları

Geleneksel ilişkilerin yaşandığı zamanlarda, sosyalleşme süreci içerisinde devralınan miras, bireyi engin bir tecrübe ile donatarak belirsizlikler ve kararsızlıklarla boğuşmaktan kurtarmaktaydı. Her hareketin, asırların süzgecinden geçirilmiş ve yaşanan çağda son halini bulmuş bir anlam ve çerçevesi bulunurdu. Bireye düşen, bu anlam ve çerçeveyi sosyalleşme sürecinde keşfetmesi ve kendi hayatına uyarlamasıydı. Bu hazır bul(un)muşluk, onu, her kodun yeniden üretimi veya sayısız yeni koddan birini seçme ile baş başa bırakmaz ve kopan her mahşeri fırtınayla savrulmasına izin vermezdi; zira geleneğin dayandığı kökler ne kadar derinlerdeyse, verdiği güven de o derece artardı.

Modern-öncesi zamanlarda, bu tip bir sosyalleşme sürecinin anlamlılığı tartışılmaz bir nitelik taşır. Çünkü mahşeri fırtınaların çok nadir koptuğu, koptuğunda bile, yine de geniş bir zamana yayılma karakterinde olduğu görülür. Bu ise, geleneklerin derin yaralar almadan ve fazla hırpalanmadan toparlanmalarına ve yollarına, rotalarını fazla değiştirmeden devam etmelerine imkân tanır. Dolayısıyla kendi halinde geleneksel yapıda, bu yapının tümünü karşısına alan, onu reddeden veya inkâr eden herhangi bir köklü değişim çabasına rastlanmadığından, geleneği koruma refleksinin de devreye girmesine pek gerek kaldığı söylenemez. Geleneğe bir tarafından eklemlenme ya da ondan kısmi farklılıklar, ya müsamahanın sınırları içerisinde kabul edilerek zamanla gelenekselliğin bir parçası haline gelir ya da geleneksel bünye, uyumsuzluk gösteren yeni öğeyi dışarı atar.

Böylece geleneğin, değişimin doğurduğu ihtiyaçların muhtevası ve çeşitliliğine paralel başka toplumsal uygulamalarla yapılanmış olan geçmişin, bugünün ve geleceğin sürekliliği içine yerleştirilen bir zaman ve uzam kullanma yolu olduğu söylenebilir. Bütünüyle durağan da değildir, çünkü kültürel mirasını kendinden önce gelenlerden devralan her yeni kuşak tarafından yeniden icat edilmek zorundadır (Giddens, 1998: 41-2). Zira gelenek, tarihselliğe eklenme biçimimizi, mevcut söylemlerin kıldığı özneler olduğumuz gerçeğini ve bize sunulan dünyanın bu gelenek yoluyla biçimlendirildiğini düşünmemizi sağlar (Mouffe, 2000: 306-7). Ancak modern zamanlara gelindiğinde, değişimin hızının baş döndürücü nitelikte olduğu görülmektedir. Bir önceki yüzyıla göre, sanayileşme ile birlikte kent ile kır arasındaki oran geri dönülemez biçimde tersine dönmüş, dünya nüfusunun büyük bir bölümü yaşadığı yerleri terk ederek farklı yerlere göç etmiş ve artık kimsenin doğduğu yerde ölmediği bir dünya meydana gelmiştir. Bu da doğal olarak geleneklerin kendi halinde devinimini berhava ederek toplumsal anomilere yol açmış ve toplumların yeniden harmoniye kavuşması uzun zaman almıştır. Hatta artık bir toplumsal harmoni fikri bile bir “muhayyile”den ibaret kalmıştır.

Toplumsal ahengi bozacak denli derin ayrışmalara yol açan değişimler, toplumsal yapıda meydana gelen bu değişimlerin şiddeti, yaygınlığı ve derinliğiyle de bağlantılıdır. Çok farklı karakteristik özelliklere ve farklılıklara sahip insan veya grupların, ya da toplulukların bir arada tutulmasını sağlayan, onları birbirine bağlayan unsurların, kendiliğinden ortaya çıkan yapı değil, belirli değişim unsur ve

dinamiklerinin sonucu olduğu söylenebilir. Ancak bu farklılıkları absorbe edecek güçlü kent kültürlerinin yokluğu; sosyal, ekonomik, kültürel ve çevresel politikaların yetersizliği; eğitim politikalarının zayıflığı gibi negatif unsurlar, bu dönüşümün veya uyumun sağlıklı ya da en azından daha az zayıyla atlatılmasını engellemiştir. Böylece kentin kurallarının, davranış kalıplarının özümsemesi söz konusu olmadığı gibi, kendilerini koruyan geleneksel yapının zarı da artık yırtılmış ve onları bir “kültürel araf”ta bırakmıştır.

Tabii, geride kalanların, kentleşme sürecine dâhil olanlardan pek de farklı olmayan bir kaderi paylaşmakta olduğu görülmektedir. Onlar da iletişim ve ulaşım teknolojisindeki gelişmeler sonucunda, hayat şartları değişmeden diğer insanların hayatlarına, kendi evlerinin içinde şahit olmuşlardır. Hızla yaygınlaşan kitle iletişim araçları vasıtasıyla, ekonomik, sosyal, eğitim, kültürel koşullarında herhangi bir değişme söz konusu olmaksızın, çok farklı hayatları görmüş ve tanımışlardır. Böylece kentte ve köyde, toplumsal bünyeler birbirinin içine girerek, birçok sosyal norm ya bu çatışma ortamında radikalleşmiş, ya da yok olmaya mahkûm olmuştur. Bir kere geleneklerin doğuşu ve devamını sağlayan sosyal doku bozulunca, artık ne adına yapıldığı belli olmayan uygulamalar baş göstermiş, çoğu kez içerisinden geldikleri geleneklerin de kabul edemeyeceği durumlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Kısacası hızlı kentleşme ve yaşanan sosyal/siyasal gelişmeler, gelenekleri de geri dönülmez bir biçimde değişime uğratmıştır. Ancak daha katı uygulamalara sahip olan törelerin değişim döngüsü de elbette ki daha sert yalpalamalarla gerçekleşmiştir.

Töre, adet, gelenek ve göreneklerden daha zorunlu görüldüğünden, yerine getirilmediği takdirde yaptırımları da daha ağır olmaktadır⁶⁷ (Fichter, 2004: 101: Düzgün, 2007: 213). Kısaca, bir toplumun biraradalığını ve devamını sağlayan bütün kurallar, bir şekilde törenin kapsamında yer alırlar.

Yukarıda da ele alındığı gibi, törenin, uzun bir zaman sürecinde oluştuğu, kuşaktan kuşağa aktarılarak devam ettiği ve geniş bir kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim törenin değişiminin veya ortadan kalkmasının da bu geniş kabule ve karşılaşılan yaptırımın şiddetine bağlı olduğu söylenebilir. Fakat törelerin, her zaman

⁶⁷ “Adetlere aykırı davranılınca bunu yapan şahıs alaya alınır, küçümsenir, antipatik olur: Örflerin çiğnenmesi ise daha ağır tepkilerle karşılaşılır. Örfler genellikle o cemiyetteki hukuk sisteminin bir kısmını teşkil eder; yani örflerin çiğnenmesi, kanunların çiğnenmesi manasına gelir ve cemiyetin teşkilatı güçlerinin müdahalesine yol açar” (Güngör, 1999: 88). Burada, Erol Güngör’ün, Kaşgarlı Mahmut’un “törü/töre” kavramının karşılığı olarak “örf”ü kullandığı görülmektedir.

için değişmeksizin uygulanageldiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü bir sosyal-hukukî normlar toplamı olan töre, çevre ve imkanlara uygun yaşayabilmenin gerekli kıldığı yeniliklere açık olduğundan, töre hükümleri de değişmez kalıplar olarak algılanmamaktadır (Kafesoğlu, 1996: 234). Bu nedenle töreler de gelenekler gibi, nesilden nesile aktırılarak varlıklarını devam ettirmektedirler. Her nesil, kendinden öncekilerden aldığını, kendi zamanının şartları ve anlayışı doğrultusunda gözden geçirmekte, bir seleksiyona tabi kılmakta ve dolayısıyla öncekilerden aldığını, olduğu gibi değil, revizyondan geçirerek sonrakilere aktarmaktadır. Bu işlem, yine sonraki nesil ya da kuşak için de söz konusu olmaktadır. Böylece normal şartlarda, yani değişimin adapte edilebilir olduğu zaman ve durumlarda, tedrici bir değişim yaşanmakta ve çok ciddi reaksiyonlarla veya sapmalarla karşılaşılmemektedir. Ancak yüksek göç ve toplumsal yapıda meydana gelen hızlı değişimler, kültürün, meydana gelen değişmelere paralel olarak yapılanamaması nedeniyle, bir belirsizlik hali yaşanmaktadır.

Geleneklerin oluşumu ve değişimi uzun süreçlerle gerçekleştiği bilinmektedir. Ancak geçen yüzyıldan bu yana ve özellikle modernleşme sürecinde, maddi dünyadaki değişimin hızı, değerlerin adaptasyonunu imkânsız kılacak denli yüksek düzeyde seyretmektedir. Bu yaklaşıma göre değerler dünyasındaki değişim, daha uzun süreçlere yayılmasına karşın, maddi dünyadaki değişim çok daha süratli gerçekleşebilmektedir. Bu nedenle, madde ve değerler dünyası arasındaki eşzamanlılık, bozulmuş bulunmaktadır. Bunun sonucunda uyumsuzluklar, gerginlikler, bazen de inanç ve değerlerde çözümler doğabilmektedir. Fakat değişimin, böylesine hızlı gerçekleştiği durumlarda, bu değişimle henüz tanışmış olanlarda, geleneksel yapı kendini koruma güdüsüyle, bazen değişime karşı topyekûn bir savunmaya geçmekte ve sahip olduğu değerleri de sorgulamaksızın muhafazaya çalışmaktadır. Bugün töreler adına ortaya konulan bazı uygulamaların da, bir zamanlar toplumun genel/benzer değerlerini yansıttığı, ancak bugün değişen toplumsal ve kültürel koşullarla uygulamalarının bir karşılığının kalmadığı veya toplumun genel değerlerini yansıtmadığı halde, artık birer sapkın davranış olarak ortaya konulmasının ardında, bu algı değişiminin yer aldığı söylenebilir.

Törenin, “bir toplumun hayatını tanzim eden yazısız hukuk kuralları olduğu” düşüncesinin, tarım toplumu ya da geleneksel/modern öncesi, yani değişimin görece

daha yavaş gerçekleştiği toplumlar için daha anlamlı olduğu söylenebilir. Çünkü modern öncesi toplumlarda yazılı hukuk, çoğunlukla kent ve çevrelerinde etkin olabilmekte ve nüfusun çoğunluğunun bulunduğu kırsal ve göçebe topluluklarda pek etkili olamayabilmektedir. Bu topluluklar, inanç ve değerleriyle yoğrulmuş gelenek, görenek ve töreleri, toplumsal hayatlarının merkezine alarak, kendi yazısız hukuklarını oluşturmaktadırlar. Bu, İslâm hukukunun uygulandığı dönemlerde de, modern hukukun geçerli olduğu zamanımızda da böyledir. Aslında töreler, yazılı hukukun bıraktığı alanın genişliği kadar vardırırlar. Ya da başka bir ifadeyle yasa, her zaman toplumsal değerlere dayanan töre ile mutabık olmayabilmektedir ve bu durumda, töre ile yasa arasında çatışma yaşanabilmektedir (Korkmaz, 1988: 194). Kentte eczane işleten bir aşiretli buna, şu şekilde işaret ediyor: “*Hukuk böyle oldukça bu yapı halk için de bir ihtiyaç olarak kalacaktır. Her türlü sorununu aralarında halledebiliyor, mesela yargı konusunda sorun varsa vatandaş arayışı başka yerde sürdürmeye devam eder*”⁶⁸. Kentle, modern kurumlarla, hukuk sistemiyle kitlesel olarak görece daha geç tanışmış olan bu ve benzer yerler için bu durum daha çok geçerlidir. Bu nedenle töre, yörede varlığını daima yoğun olarak hissettirmiştir.

İslâm hukukunun geçerli olduğu geçmiş yüzyıllarda, bu hukukun örfe tanıdığı geniş inisiyatif dolayısıyla da, dinle yoğrulmuş bazı törelerin oluşumunun da zemini doğmuştur. Ancak bu ilişki, kimi zaman örfi olan bazı uygulamaların dinî bir hüviyete ya da daha doğru bir ifade ile kisveye bürünmesine de yol açmış görünmektedir. Mesela, yaptığımız mülakatlardan birinde, görüştüğümüz orta yaşın üzerindeki bir kişi, “*evli iken kaçan kadının öldürüldüğünü, çünkü zina işlediğini ve İslâm’ın da böyle emrettiğini*” ifade ederek bu eylemi benimsediğini ifade etmişti. Oysa aynı soruyu, yörede hatırı sayılır bir dinî otoriteye sorduğumuzda, “*zinanın öyle kolayca ispatlanma imkânının olmadığı, ispatlanması halinde bile, bu cezanın ancak*

⁶⁸ Özellikle bizdeki gibi, inkılâp geçiren ülkelerdeki hukuk sistemi örflere dayanmadığı için kanunla örfler çatışabilmektedir (Güngör, 1999: 89). Erol Göngör’ün (1999: 107) “örf ve adetler karşısında anayasa mahkemesi” başlıklı yazısı, buna iyi bir örnek teşkil eder. Ankara Üniversitesi ile Cumhuriyet Halk Partisi’nin, 1975 yılında, 1750 sayılı Üniversiteler Kanunun 3. Maddesinde geçen ifadelerden biri olan “örf ve adetlerine bağlı” öğrenci yetiştirmenin anayasaya aykırı olduğu gerekçesiyle anayasa mahkemesine götürmüş ve mahkeme, bu maddenin “Atatürk devrimleri”ne aykırı olduğu gerekçesiyle iptaline karar vermiştir. Ancak Göngör’ün de işaret ettiği gibi, örf ve adetler, bazen kanunen yasaklansalar da gözlerini onun anlamlandırdığı dünyaya açanlar arasında uzun süre daha varlığını devam ettirebilmektedirler. Dolayısıyla, örfün içerisinde çözülebilen bir sosyal meselenin, kurumsal hukuk mekanizması içerisinde çözülmemesinin, hem kanun koyucuların hukuk normlarını şekillendirirken örfü ıskalamalarının ve hem de hızlı modernleşmeyle ortaya çıkan “belirsizliklerin” bir sonucu olduğu söylenebilir.

resmi yetkililerce verilebileceği, ne kadının kocasının ne de başka yakınlarının ceza verme yetkisinde olmadığı, bugün için de yine aynı şeyin geçerli olduğu, yani yaptırımların devletin eliyle yapılmak zorunda olduğu” cevabını vermişti. Görüştüğümüz kişi, hatta evlilik öncesi hamile kalmış bir genç kızın, yakalanması veya farkına varılması halinde, “biz kendi aramızda evlilik ahdi yaptık” gibi bir meşrulaştırmaya da başvurabileceği, böylece cezalandırılmayacağı ve eğer öyle değilse bile cezasının ancak öte dünyaya bırakılmak zorunda olunduğunu da eklemişti. Töreler adına gerçekleştirilen uygulamaları nasıl karşıladığı sorulduğunda ise, eskiden beri bazı yanlış uygulamaların var olduğu, ancak bunları gerçekleştirenlerin de daima dinin kurallarını çiğneyerek gerçekleştirdikleri, zaten dinle de pek alakalı olmayanların böyle uygulamalarda bulundukları hatırlatılmıştır. Böylece töreler adına ve dinî bir motivasyonla gerçekleştirilen bazı uygulamaların, aslında dine mugayir ve dinin gölgesinde şekillenen törelerle örtüşmediği vurgulanmaktadır.

Kente göç edenlerin ikinci kuşakları, gözlerini açtıkları modern kent hayatı ve aldıkları eğitimin de etkisiyle “bireyselleşme” yolunda epeyce mesafe kat etmiş bulunmaktadır. Ayrıca geleneksel aşiret yapısı, ancak kent hayatının bir sonucu olabilecek ideolojik yapılanmaların tazyikiyle de büyük oranda aşınmıştır. Köyde, en fazla kendisine yakın hissettiği TV kanalını izleyerek siyasal bir temayül gösterebilecek olanlar, kentin konferans, miting, yürüyüş, gazete, dergi vesair kitle iletişim araçlarıyla da tanışabilmekte ve siyasal temayülünü, ayrıca ideolojik bir düzeye de taşıyabilmektedir. Bölgede ortaya çıkan sert siyasal hareketlerin, bu imkân ve koşulların olağan bir sonucu olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla, Aktay'ın (1999a) da ifade ettiği gibi, "terörün dolaylı veya dolaysız bir sonucu olarak meydana gelen zorunlu ve ani göç, geleneksel ve merkezin kayıtları dışında kalmış bir cemaat yapısından, merkezî yönetimle her geçen gün daha da bütünleşen bir toplumsallaşmaya doğru seyretmektedir". Kentleşme, eğitim ve ideolojik yapılanmalar, törelerin, dinî liderlerin, ağalık ve şeyhlik otoritelerinin hâkim olduğu geleneksel yapının da dönüşümünü doğurmuştur.

Namusun gerçekten de önemsendiği, törenin sahih halleriyle varlıklarını sürdürdüğü yer ve zamanlarda örneğine rastlanmayacak düzeyde bir namus algısı değişimi görülmektedir. İstisnasız olarak yaptığımız bütün mülakatlarda,

“kaçan/kaçırılan genç kıza hangi muamelenin yapıldığı” sorusuna, “onurlu bir çözüm mutlaka bulunur” cevabı alınmıştır. Ebeveynin kişiliği ve statüsü ya da “kaçma süreci”, bu barışma sürecini ve biçimini değiştirebilmektedir. En büyük cezalandırma yöntemi olarak ise, birçok kişi tarafından “ambargo” ifadesi kullanılmıştır. Bu, babanın kızına uzun süre evinin kapısını açmaması anlamına gelmektedir. Evli bir kadının başka bir erkekle kaçması durumunda, kadının asla affedilemeyeceği ve artık “onurlu bir çözümün” olamayacağı vurgusu, istisnalar dışında, güçlü bir biçimde ifade edilmiştir. Bugün töre olarak adı geçen bazı uygulamaların modernleşme öncesinde çok nadir yaşandığı da görüşmelerimizden elde edilen sonuçlardandır. Yaşananların da en azından şimdikilerden farklı nedenlere dayandırıldığı ve farklı yöntemlerle gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Aşiret ileri gelenlerinden ellili yaşlardaki bir katılımcının ifadesi şu şekildedir: “Bu tür şeyler bizim tarafımızda pek olmaz, daha doğuda var. Burada da eskiden bazen oluyordu. Bu tür durumlarda, aile kimseye danışmaz; ne ağaya, ne şeyhe ne de meleye. Kadının amcası, amcaoğulları, bazen babası ve ağabeyleri bir araya gelerek, kızlarının kötü yola düştüğü, bunu önleyemediklerini, artık millet içine çıkamadıkları, dolayısıyla öldürülmesi gerektiği konuşulur ve gereği yapılır”.

Batman ve çevresinde yukarıda töre örnekleri olarak geçen uygulamalardan bazılarının geçmiş zamanlarda da mevcut olduğunu ve bir kısmının zayıflama eğiliminde olmasına karşın, hâlâ varlığını sürdürdüğünü görüşmelerimiz ve gözlemlerimiz vasıtasıyla öğrenmiş bulunmaktayız. Ancak bir çelişki gibi görölse de, bugün töreler adına gerçekleştirilen bazı uygulamaların, aşiretliler açısından beklendiği gibi değerlendirilmediği, aksine törelerin bozulduğuna işaret olduğu ifade edilmektedir. Yine bir aşiret ileri geleninin ifadesine göre, *“ağanın görevi, kendi mensuplarının huzurunu sağlamaktır. Bu da onları birbirine öldürtmekle değil, bu tür olaylar yaşayanları barıştırmakla olur. Asıl töre budur, sorunu olan, onuru kırılan insanları barıştırmakla huzuru sağlamaktır. Ağa adam öldürtür elbette, ama kendisini küçük düşürmeye çalışan, sağda solda aleyhinde konuşan, kendisine karşı çıkanı yaşatmaz”*.

Televizyonlarda son dönemlerde revaçta olan “aşiret” filmlerinin kendilerini ne derece temsil ettiğini sordüğümüzda, yaşlı kuşağın, bu filmleri çok da benimsemedikleri ve izlemediklerini öğrenmiş oluyoruz. Kızını, bu dizilerden birini

seyrederken gördüğünü söyleyen bir babanın anlattıklarının önemli olduğu düşünülmektedir: *“Mesela ben kızıma sordum, ‘kızım, sen bu diziden ne anlıyorsun?’ diye. Kızım, kendisinin de Batman’da yaşadığını, bu yörenin insanı olduğunu söylediğini, ancak bu ilişkilerin burada yaşanmasının mümkün olmadığını bildiğini, bu nedenle de bunları saçma bulduğunu ifade ettiğini söyledi”*. Söz konusu soruyu sordüğümüz başka bir katılımcı ise, *“aşiret filmlerinin kendilerine oyun gibi geldiğini, Mardin’i, bu çevreleri gösterdiklerini, ancak gerçekte pek alakaları olmadığını ama çocuklarının, bu filmleri hiç kaçırmadığını, eskiden de ağalardan bazılarının, gerçekten çok zalim olduklarını ve istediklerini yaptıklarını, ancak şimdi kimsenin ağayı takmadığını ve iyi ki böyle de olduğunu”* anlatmıştır. Sadece bir mülakatta, ara sıra bu tür dizilerin izlendiği, çünkü eskinin giyim-kuşamının, hayat tarzının gösterilmesinin hoşlarına gittiği, ancak orda anlatılanların kendileri için bir şey ifade etmediği anlatılmıştır.

Mülakatlardan ve gözlemlerden edinilen izlenimler iki açıdan önemli görülmektedir. Birincisi, eski kuşağın da artık törelerin bu zamanda varlığını sürdürmesinin zor olduğunu anlamış olmaları ve bugün töre olarak adlandırılan bazı uygulamaların, TV film ve dizilerinin, medyada yer alan töre haberlerinin, kendilerinin “töre” olarak algıladıkları şey olmadığının bilincinde olduklarıdır. Bu nedenle de bu film ve haberlere pek ilgi duyulmamaktadır. İkincisi ise, aşiret filmleri ve dizilerinin daha çok ikinci kuşaklar tarafından beğeniliyor ve izleniyor olmasıdır. Oysa törelerin daha otantik halleriyle yaşandığı zamana, görece daha yakın olanların, kendilerini anlatan filmlere karşı bir yakınlık duymaları, bunları beğenerek izlemeleri beklenecektir. Fakat görünen o ki, zihninde törelerle ilgili yarım yamalak bilgi kırıntıları mevcut olan ve “töre” olarak adlandırılan bazı uygulamaların medyada yaygın olarak yer almasının da tahrikiyle törelere karşı ilgileri uyanan bir ikinci kuşak söz konusudur. Bu kuşak, bizzat yaşamadığı, ancak daha çok bu vesilelerle farkına vardığı bir “geçmiş” algısı kazanmaktadır. Modern dünyanın dayattığı aidiyet ve kimlik ihtiyacını bir şekilde bu süreç içerisinde “devşirilmesiyle” gidermeye çalışmaktadır.

Söz konusu filmler ve haberler, bir anlamda “ruh çağırma” işlemlerine dönüşüyor. Bu çağrı “kendi ataları” olduğu inancına sahip olan yeni kuşaklar tarafından ilgiyle izlenmektedir. Ancak zamanla bu filmler ve diziler sanatsal

masumiyeti aşarak, gerçeklik üretiminde önemli bir işlev görmekte, hatta gerçekliğin doğrudan temsili yerine geçmektedirler. Modernitenin, töreler üzerinden geçmişe açtığı savaşa, ilginç bir şekilde, töreleri yaşayanların değil, dünyaları modernleşenlerin, töreleri yaşayanların torunlarının bu törelere yakınlık duyması sonucu doğmaktadır. Genç ve eğitilmiş bir erkek katılımcının, kadın-erkek ilişkilerinde, kan davasında, aile büyüklerinin otoritesi hakkındaki sorularımıza verdiği cevaplar ve sergilediği tutum, yaşlı katılımcıların çoğundan daha sert olmuştur: *“Kadın okuyabilir ama çalışamaz. Genç bir kızın tek başına çarşıya çıkması kabul edilemez.. kız çocuğunu duygusal açıdan isterim, ama erkek çocuğunu ihtiyaç olarak görürüm.. Kız, bir erkekle duygusal ilişki yaşarsa, bu kabul edilemez; ısrar ederse verilir ama bir daha baba yüzünü göremez”*.

“Başka aşiretten olanlarla anlaşmazlığa düştüğünüzde sorununuzu nasıl çözersiniz? Kaçan kız ya da kadının durumu nasıl karşılanır? Yakının öldürülmesi durumunda nasıl bir karşılık verilmesi beklenir, bir yakınının öldürülmesi durumunda tavrınız ne olur? Hiç yaşadığınız/çözdüğünüz kan davası var mı?” gibi soruların etrafında geçen mülakatlarımıza verilen cevaplardan edinilen veriler sonucunda, geleneksel toplumlarda, aşiret hayatında geçerliliği ve tutarlılığı olan ve o hayat tarzıyla özdeşleşen “töre” hükümlerinin, o yapının, modernleşme ve paralelindeki kentleşme süreçleri ile aşındığı görülmektedir. Özellikle yörede etkisini göstermiş olan kentleşme, geleneksel ilişki biçimlerini büyük ölçüde değiştirmiştir. Modern hukuk ve eğitim kurumlarının gelişimiyle birlikte büyük ölçüde işlevsiz kalan törelerden arta kalan şeyler olsa bile, bunlar bir tutarlılığa veya bütünlüğe sahip olmayabilmektedir. Modernleşme sürecinde törenin aşınması sonucunda, etkin müdahale mekanizması da ortadan kalkmaya başlamıştır. Töreyle ilgili akıllarında bölük pörçük imajlar taşıyan yeni nesiller, töre adına hüküm vermeye çalışırken, bunu engelleyebilecek pozisyonda bulunması gerekenler ise itibarsızlaştırılmış ve müdahale edemeyecek konuma gelmişlerdir. Kaldı ki, mülakatlardan da anlaşıldığı kadarıyla, törelerin geçerli olduğu düşünülen zamanlarda da böyle bir bütünlükten söz edilememekte, yöreler arasında yaklaşım ve uygulama farklılıkları görülmektedir.

Törelerin kendileri için anlamlı olduğunu söyleyenler, töreleri uyguladığını söyleyen yeni kuşakları anlayamadıklarını ifade etmektedirler. Yaşlı bir katılımcıya

daha önce yönelttiğimiz, “Gençliğinizde, çocukluğunuzda çevrenizden hiç kaçan veya kaçırılan kız oldu mu? Olduysa, ailesi ve çevre tarafından nasıl karşılandı? sorumuza verilen cevap bunu daha iyi ifade etmektedir: “Anlaşma vardı. Ağa, muhtar, imam gibi büyükler, “örf adetlerimiz böyle emrediyor, anlaşın. Bu helaldir, kaçırmak haram değil” denilirdi. Başlık verilir ve anlaşılırdı, şimdiki gibi öldürme falan olmazdı. Evli olduğu halde, kaçan kadın çok nadir olurdu. Hatta hiç duymadım. Eskiden namusuna düşküncü kadınlar, böyle bir şey olmazdı. Böyle bir olay olduğunda, ağalar, hallediyorlardı, sorun çıkmazdı. Eskiden hakiki hocalar vardı, öldürmek haram, derlerdi, öldürmelerine engel olurlardı. Bunları anlamak gerçekten çok zor”.

Onların törelere dair algısı ile sonrakilerin algısı arasında anlamlı bir fark söz konusudur. Bu, yapılan görüşmelerle de sınanmıştır. Yöredeki insanların, başka yerde çok rahatlıkla kıskançlık, aşk, ihanet, intikam faktörlerine bağlanabilen olayların, sırf burada yaşanmasından dolayı “töre”ye fatura edilmesinden son derece rahatsız oldukları görülmüştür. Üniversite mezunu genç bir aşiretlinin dediği gibi, işin içinde bir çifte standardın olduğu görülüyor: “Aynı şey İzmir’de, Bursa’da yapıldığında neden aşk cinayeti oluyor da bizim buralarda olunca töre cinayeti oluyor. Elbette yapılan her şeyi doğru bulmuyorum, ama basında çifte standart uyguluyorlar”. Buna rağmen, medyanın, ilgili ilgisiz birçok olayı töreye mal etmeye devam ettiği, televizyonların “töre” konulu film ve dizilerinin hem de gerçeklikle ilgilerine bakılmaksızın imaj üretmeyi sürdürdükleri görülmektedir.

B. DÖNÜŞÜMÜN EKONOMİK GÖRÜNÜMLERİ

1. Kentleşme Sürecinde Gelişen Ekonomik İlişkilerin Aşiret Yapısına Etkileri

Aşiretin, tarihsel süreç içerisinde, göçebe olarak yaşadığı uzun bir dönemin ardından kademeli olarak yerleşik hayata geçtiği, bugün ise, yerleşik hayatın farklı bir biçimine, kent hayatına adaptasyon sürecine girdiği görülmektedir. Evrimsel bir çizgiden ziyade, içsel ve dışsal faktörlerin rol aldığı bu süreç, siyasî/idarî ve sosyo-kültürel alanda, gündelik hayat stratejileri ve biçimlerinde bir değişime yol açmaktadır; ya da bu alanlarla girdiği müzakere sonucunda yeni şekillenmeler ortaya çıkmaktadır. Fakat her ne kadar bu değişimlerin zemini olarak sadece “ekonomi” görülemese de, bütün bu sürece eşlik eden ve kimi zaman da tetikleyen bir unsur olarak “ekonomi”nin rolü de göz ardı edilemez.

Aşiretlerin klasik dönemleri olarak “konar-göçerlik” gösterilmektedir; ya da başka bir ifadeyle, aşiret, daha çok konar-göçer hayat tarzıyla özdeşleştirilmektedir. Doğal olarak böyle bir hayat tarzının dayandığı ekonomik yapı da “hayvancılık” olmaktadır. Özellikle küçükbaş hayvancılığın bu hayat tarzı ile olan ilişkisi, masallar, türküler, ağıtlar, ninniler ve halk hikâyeleri üzerinden günümüze kadar çok canlı bir biçimde aktarılmış bulunmaktadır. Bu yapılar öylesine iç içe geçmişlerdir ki, aralarında bir özdeşleşme doğmuş ve bu nedenle olsa gerek, göçebe hayatının sona ermesiyle, aşiretin de son bulacağı/bulduğu düşünülmüştür.

Gerçi yarı-göçebelik ve kırsal yerleşim süreçlerinde, tarımın önemi artarken, hayvancılığın hâlâ aşiretin temel ekonomik biçimi olmaya devam etmesi, aşiretin, varlığını sürdürmesinin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Osmanlı’nın son dönemlerinde başlayıp Cumhuriyet’te özellikle 1950’li yıllara kadar devam eden “toprak” ve “merkezileşme” politikalarının da etkisiyle “yerleşik” hayata büyük ölçüde geçilmiştir. Toprağa yerleşimle birlikte ya da bu yerleşim tipinin yaygınlık kazanması sonrasında, aşiret, bu kez de “köy/kırsal” yerleşimle özdeş görülmeye başlanmış ve aşiretin ekonomik temeli tarımda aranmıştır. Aşiret reisi, “toprak ağası” olarak, aşiretliler ise, bu toprakla beraber alınıp satılabilen “marabalar” olarak tasvir edilmiştir. Avrupa tarihinin belli bir dönemine karşılık geldiği düşünülen “feodal” sistemden mülahem bu tasvir, günümüz sosyal bilimlerinin aşirete bakışındaki başat

paradigma olmayı halen sürdürmektedir. Hâlbuki mülakat yaptığımız aşiretlerden hiçbirinin bu paradigmaya uymadığı görülmüştür.

Elbette ki, yerleşik hayata geçiş sürecinde ve hem de “toprak reformları” esnasında, ya da çeşitli vesilelerle çeşitli zamanlarda, konumlarını ve “devlet” ile olan “iyi” ilişkilerini kullanarak çok geniş arazileri zapt eden aşiret reisleri olmuştur. Kendisi de bir aşiretin önemli ailelerinden birinin üyesi olan yaşlı bir katılımcının ifadelerine göre, *kendi aşiretinin ağaları, milleti birbirine kırdırır, devlet görevlileriyle anlaşarak malını mülkünü alır ve kral gibi yaşarlardı*. Bu ise ona göre, zorbalıktan başka bir şey değildir. Hatta bu reislerden bazılarının, “feodal” beyleri/derebeylerini aratmayacak hayat tarzları ve muamelelerde bulunduğu, hem mülakatlar ve hem de yöredekiyle çeşitli vesilelerle yaptığımız sohbetlerle teyit edilmiştir. Ancak bunun, hiçbir zaman bir “sistem”e dönüşmediği ve azınlığı teşkil ettiği de yine aynı verilerle dile getirilmiştir.

Dolayısıyla aşiret için bir “ekonomik sistem” ihdasında bulunmak, başka bir ifadeyle, aşireti belli bir ekonomik yapıya indirgemek, bizzat aşiretin tarihselliği ile çelişmektedir. Batman’ın kentleşme süreci, önceden de ifade edildiği gibi, 1950’li yıllarda petrol rafinelerinin açılması ve rafineri çalışanlarının barınmalarını sağlamak amacıyla *İluh* Köyü civarında konutlar yapılmasıyla başlamıştır. Rafinerinin faaliyete geçişiyle işçi akınına uğrayan bu mevki, kısa sürede, sanayi devrimi sonrasında İngiltere’de yaşanana benzer bir biçimde, yoğun bir işçi kitlesini meydana getirmiştir. Bu kitle, başta çevre iller olmak üzere, Türkiye’nin değişik bölgelerinden gelmiş işçilerden müteşekkildi. Gerçi yöre dışından gelenlerin, daha çok mühendis ve sair nitelikli işgücü olduğu görülürken, onların dışındaki geniş kitlenin, çevre köy, kasaba ve kentlerden gelen vasıfsız işçiler olduğu, sonradan yerleşenlerin de, yine yakın çevrelerden gelenlerden oluştuğu görülmektedir. Bu süreçte rafineride işçi olarak başlayanların büyük çoğunluğunun, köylerde arazisi bulunmayan ya da geçinemeyenlerden oluştuğu belirtilmektedir. Aşiret ileri gelenlerinin çalışmayı ayıp karşılamaları, ilk süreçte işçi kitlesine katılmadıklarını, ancak kent nüfusunun kalabalıklaşması sonucunda, buranın siyasî faaliyetler için daha cazip hale gelmesi ve kırsaldan elde edilen gelirin aileleri siyasî faaliyetlerinde sübvansede edememesi, bir süre sonra, onları da kente yönlendirmiştir.

1990'lı yılların başlarına kadar düzenli olarak Türkiye Petrolleri Anonim Ortaklığı (TPAO) bünyesinde “kadrolu” olarak istihdam edilen işçiler, aslında Batman'ın bir anlamda ilk burjuvasını da oluşturmuşlardır. TPAO işçileri, Batman ve Türkiye şartlarında görece iyi sayılabilecek ücretler almışlardır. Yöreye göre iyi bir iş imkânı avantajı arz eden bu durum, bölgeye gerçekleşen göçler için de çekici bir işlev üstlenmiştir. Hayatının önemli bir kısmı köyde geçmiş ve köy hayat tarzına sahip bu ilk kuşağın, hayat tarzı ve tüketim kültürü bakımından “kentli” bir tutum sergilemesi beklenemezdi. Alınan görece iyi maaşların tasarrufunda pek sıkıntı yaşanmamış, fakat bu tasarrufun, “gayrimenkule” yatırıldığı görülmektedir. Hızlı göçle birlikte düşünüldüğünde, bunun, hızlı bir kentleşmeye katkıda bulunduğu söylenebilir. Çünkü iş, göçün yönünü buraya çevirirken, konutlaşma, göçü kalıcı kılmaktadır. Kentleşme sürecinde, yan iş kollarının da sürece paralel arttığı ve çeşitlendiği; bunun da ayrıca farklı geçim kaynakları yarattığı görülmektedir.

Bu dönemde işçi olarak istihdam edilenlerin büyük bölümü, vasıfsız eleman olarak aşiret mensuplarından oluşmuştur. Bu, özellikle işçi alımlarının olduğu ilk zamanlar için daha çok geçerlidir. Çünkü hatırı sayılır aşiretlerin hatırı sayılır aileleri, “ücret” karşılığı çalışmayı, kendileri için “zül” gördüklerinden bu statü için çaba harcamayı da pek düşünmemişlerdir. Önemli bir aşiretin reis ailesinden genç kadının şu sözleri bunu yeterince açık bir biçimde anlatmaktadır: *“Bizde (reis ailesinden olanlar için) çalışmak ayıp sayılırdı. Onun için bizimkiler pek ilgi göstermemişler. Ama bizim aşiretlilerden orada çalışanlar var”*⁶⁹. Başka bir aşiretin ileri gelen ailelerinden birinin üniversite mezunu genç üyesi, *“bir iş kurmak için değil, açlıktan ölsem de birine gidip borç para isteyemem. Şaka yaptığımı düşünürler, bir iş kurmam, çalışmam gerektiği onların aklına bile gelmez”* diyerek benzer bir duruma işaret etmiştir.

Aşiret ileri gelenleri bu nedenle olsa gerek, bir süre, daha çok tarım gelirleriyle geçinmeyi ve “siyaset” yapmayı tercih etmişlerdir. Başka alanlarda çalışanlar da, farklı sorunlarla karşılaşmışlardır. Muhasebecilik yapan bir aşiret ileri geleniyle yapılan mülakatta, kendi aşiretinden birine, *“neden muhasebesini ona*

⁶⁹ Buradaki ayırım, ayrıca özerinde durulmayı hak etmektedir. “Biz”, reis ailesinden olmayı karşılarken, “aşiretliler” ise diğer aşiret üyelerine karşılık gelmektedir. Bu vurgu, katılımcı tarafından görüşme boyunca yapılmıştır. Hatta görüşmenin bir yerinde, iyice anlaşılması için “sıradan aşiretli” vurgusunu yapmıştır.

(aşiret ileri gelenine) *vermiyorsun sorusuna, “başkasıyla bir sorun yaşadığımda, gerekirse tartışır, hatta kavga bile edebiliriz; ama ona karşı böyle bir davranışta bulunamam. Onun için muhasebeme bakması doğru değil”* biçiminde cevap verdiği ifade edilmiştir. Fakat aynı mülakatta şu ifade de yer almıştır: *“Yirmi yıl önce bizim köyden yoğurt alıp kentte satan bir genç vardı. Şimdi şirket sahibidir, sermayesi iki milyondur, ben onun muhasebesine bakıyorum. Zaman zaman telefon açıyor, ‘gel şu iş var’ diye. Ben, ‘yirmi yıl önce böyleydin’ demiyorum, gidip işini yapıyorum. Artık bir bağımsızlık olayı var, o ilişkiler aşılmıştır”*. Aslında ilkinde, ekonomik olarak kaybı olmasına rağmen, gösterilen tutum, “saygı” olarak anlaşılmakta ve kabul edilmektedir. İkincisinde ise, ekonomik kazancına rağmen, iş adamının tavrı, “yirmi yıl öncesinin çerçesinin bugün patron olarak kendisini ayağına çağırması” olarak anlamlandırılmakta ve geleneksel “saygı” formunun aşınmasına hayıflanılmaktadır. Dolayısıyla buradaki örnekte olduğu gibi, aşiretin geleneksel kodlarının karşısında, bizzat aşiretli taraflardan çok karmaşık duygu, tutum ve davranışlar sergilenmektedir.

Bunda, henüz tam olarak bir istikrara kavuşmamış olan ilişki biçimlerinin önemli bir etkisi vardır. Bir tarafta, kentin sunduğu imkânlar ölçüsünde, çoğalan iş alanları, eğitim imkânları, alternatif dayanışma mekanizmaları sonucu, köyde sıradan bir “aşiret mensubu” olarak hayatını devam ettiren insanların ve/ya çocuklarının yakaladığı bir anlayış ve hayat standardı söz konusudur. Bu kitlenin, önceki dezavantajlı konumlarının da verdiği psikoloji ile bazen kendilerini ispat çabasına girişebildikleri ve bunu hissettirmeye çalıştıkları görüldüğü gibi, geleneksel kodlar ve duyguların baskın olduğu kişi veya durumlarda ise, bütün avantajlı konumlarına rağmen yine de aidiyet duygularının harekete geçtiği ve aşiret büyüklerine saygıda kusur etmedikleri görülmektedir. Diğer yandan aşiret ileri gelenleri ise, hem yeni durumlar karşısında geleneksel konumlarını kaybetmemenin çabası içerisinde olabilmekte ve bunun için güçlü görünmeye çalışmaktadırlar hem de bu yeni duruma adaptasyon sürecinde, geçmişin “sıradan aşiret mensupları” ile ilişkilerini hangi çerçeve ve düzeyde tutacaklarının sıkıntısını yaşamaktadırlar. Kuşkusuz bu süreçte eğitimin de çok boyutlu bir etkisinin olduğu söylenebilir.

2. Eğitim ve Sosyal Tabakalaşma

Eğitim, tarihin hemen her diliminde dikey mobilitenin önemli araçlarından biri olmuştur. Fakat bürokrasisinin üzerinde inşâ olunduğu Çin'in "Literati"si ya da Osmanlının "Enderun"u da dâhil olmak üzere, tarihin hiçbir döneminde de, bu denli bir mobilizasyon aracına dönüşmemiştir. Çünkü büyük mevkilere de çıkarabilen bu koridordan, sıradan halkın çok azı geçebilmiştir. Dolayısıyla bu anlamda hiçbir zaman "yaygın" bir nitelik kazanmamış olan eğitim, sanayileşmeye kadar önemli bir hareketlilik kanalı olmaktan da uzak kalmıştır (Korkmaz, 2006: 345). Sanayileşmenin eşliğinde gelişen sosyal, siyasal ve özellikle ekonomik gelişmeler, eğitimin geniş kitlelere ulaşmasını sağlamış ve onu hareketliliğin temel dinamiklerinden biri haline getirmiştir. Batılı ülkelerden başlayarak dünyaya yayılan bu gelişmeler, sosyal tabakalaşmanın yeniden tanzimini de belirlemiştir. Bireylerin zekâ ve yeteneklerini daha serbest ifade edebildikleri "açık" toplumların eğitim sistemlerinden geçenlerin, tabakalaşma piramidini daha heterojen hale getirdikleri görülmektedir. Ancak "sosyal sermaye"lerin⁷⁰ eğitime aktarılmasıyla, piramidin değişmeye direnmesi de az rastlanan bir durum değildir.

Özellikle kentleşme süreciyle birlikte, eğitimin hem bir ihtiyaç ve hem de sosyal hareketliliğin bir aracı olarak keşfedilmesi, aşiretin geleneksel tabakalaşma formunu da değişime uğratmıştır. Bir taraftan sosyal sermayesini kente de taşıyarak, çocuklarına iyi eğitim fırsatları oluşturmaya çalışan, onları ekonominin, bürokrasisinin veya siyasetin önemli kademelerine taşıma çabasında olan kimi aşiret liderleri; diğer yanda, eğitime nerdeyse kurtarıcı gözüyle bakan ve bu kurtuluş için varını yoğunu esirgemeyen sıradan aşiretliler bulunmaktadır. İlki, tabakalaşma piramidini kendi lehinde muhafaza edebilmenin gayreti içerisindeyken, diğeri bu piramidi çocuklarının lehine değiştirme gayreti sergilemektedir. Fakat bugün için, her iki gayretin de tamamen bir tarafın lehine sonuçlandığını söylemek mümkün görünmemektedir.

Eğitimin daha dar bir çevrenin ulaşabileceği dönemlerde, özellikle kırsalda, bu imkânı daha çok varlıklı aşiret ileri gelenleri kullanabilmişlerdir. Hatta kendi çocuklarını okuturken, onların işlerini, bazen çok cüzi ücretler karşılığında "sıradan

⁷⁰ Bourdieu (2001), sosyal sermayenin, sınıfsal ayrıcalıkların yeniden üretiminde bir iktidar biçimi olarak kullanıldığını anlatmaktadır. Sosyal sermayeyi belirleyen en önemli faktörün ise, eğitim olduğu düşünülmektedir (Öksüzler, 2006: 108).

aşiretlilerin” çocukları üstlenmiştir. Altmış yaşlarında bir aşiretlinin anlattıklarının bunu yeterince açıklayacağı düşünülmektedir: *“Ben okuma-yazmayı askerde öğrendim. Çocukken babam, beni ağanın koyunlarını gütmeye gönderdi. Ağanın çocukları şehirde okudukları için koyunlarını ben güttüm”*. Bu, genel kural olmamakla beraber, rastlanmayan bir hadise de değildir. Fakat bunun aksi de, yani tüm aşiret ileri gelenlerinin çocuklarının okuduğu/okuyabildiği de söylenemez. Bazen kişisel yetenekleri elvermediğinden, bazen ailenin sosyal sermayesini geleceğinin garantisi olarak gördüğünden ve bazen de aile içerisindeki işbölümünde kendisine okumak düşmediğinden okuyamayanlar da bulunmaktadır.

Yörede yirmi-otuz yıldır etkisi hissedilen kentleşme olgusunun etkisiyle, bugün ileri gelen ya da sıradan aşiretli nüfusun büyük kısmı kentleşmiştir. Bu kentleşmenin biçimi veya sürecinin doğurduğu sorunlar bir yana bırakılırsa, en önemli olumlu etkisinin, eğitimi bu denli geniş bir kitle tarafından ulaşılabilir kılması olduğu söylenebilir. Üstelik sadece kent merkezlerinde değil, en ücra köyler ya da kırsal alanlarda dahi, eğitimin “herkes”e ulaştırılması için eğitim kurumunun gösterdiği çabalara ise ayrıca şahit olunmuştur. Batman’da okullaşma oranının 2011 yılında öğretim yılı başı itibariyle, erkeklerde yüzde 97,78, kızlarda ise, 97,74 olduğu tespit edilmiştir (MEB, 2011: 9). Bu oranın ortaya çıkmasında, sosyo-ekonomik imkânların genel değişiminin önemli bir etkisinin olmasının yanı sıra, merkezî ve il yönetiminin eğitim politikalarının da payı yüksektir. Özellikle ilköğretimin zorunlu olması ve bu düzeyde bir okullulaştırmanın hedef grubunun tümüne ulaşmaya çalışılması, ortaöğretim ve ardından yüksek öğretime de yansımaktadır. Elbette ki hâlâ imkânları daha iyi olanlar, çocuklarını daha iyi okullar ve daha iyi “dershane”lerde okutmaya devam etmektedirler. Başarılı öğrenci de kişisel çaba ve yetenekleri ölçüsünde eğitim imkânlarından faydalanabilmekte ve yüksek puanlı üniversitelere yerleşebilmektedir.

Batman özelinde yapılan gözlemlerde, üniversite eğitime, her kesim ve özellikle sosyo-ekonomik düzeyi düşük aileler tarafından yüksek bir değer atfedildiği görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, bu kitle, çocuklarına eğitimden başka bırakacakları bir sermayeye sahip olmadıklarının farkına varmış görünüyorlar. Bu nedenle de, tüm sermayelerini eğitime yatırabilmektedirler. Bu da doğal olarak kentin sosyal tabakalaşmasına önemli bir etkide bulunmaktadır. Gözlemlenen en somut değişimlerden birinin, kentte, gittikçe kentli doktor, öğretmen, hukukçu,

memur gibi, halk nezdinde önemli statüler atfedilen meslek sahiplerinin oranının artması olduğu görülmektedir. Bu, hem eğitimli kitlenin kendi çocuklarını da eğitim konusunda daha rahat destekleyeceklerini ve hem de çocuklarını okutma kararı verecekler için bir anlamda “model” işlevi göreceğini göstermektedir. İki oğlu üniversitede, biri öğretmenlik diğeri tıp okumakta, ikisi de dershanede olan bir baba, *“köyden çocuklarının eğitimi için ayrıldığını, resmi bir kurumda şoförlük yaptığını, çok yorulduğunu, köyde kalsa belki daha rahat yaşayabileceğini, ancak çocuklarının geleceği için her şeye katlanacağını”* ifade etmiştir. Çünkü görece kısa bir süre sonra çocukları itibarlı ve aynı zamanda “iyi geliri” olan meslek sahibi olacaklardır ve hem kendisi ve çocukları “rahat” edecektir, hem de çocuklarının statüleri üzerinden kendisinin de statüsü artacaktır.

Eğitim aracılığıyla tabakalaşma piramidini tırmanan kuşaklar, kendi çevrelerinin sosyalleşme biçimlerini de değiştirebilmektedirler. Ekonomik ve sosyal imkânları arttığında, kardeşlerinin ya da yakınlarının eğitimi üstlenmekle kalmamakta, aynı zamanda onların sosyal, ekonomik veya kültürel alanlarda kendilerini daha rahat ifade edebilmelerine de yardımcı olabilmektedir. Herhangi bir araştırmaya dayalı olmamakla birlikte, özellikle eğitim alanında çalışanlar üzerinde yoğunlaşan gözlemlerde, üniversite mezunu kadınların hemen hepsinin yine üniversite mezunu erkeklerle, erkeklerin ise, yarısından çoğunun üniversite mezunu kadınlarla evlendikleri görülmüştür. Bu kitlenin içerisinde, ebeveyni ile beraber kalanların oranının oldukça düşük olduğu belirtilmelidir. Yine hemen hepsinin, kentin daha *“siteril mekânları”*nda ikamet ettikleri; gündelik hayatları, alışveriş alışkanlıkları, kent mekânlarını tecrübe etme rejimleri, çocuk yetiştirme politikaları, arkadaşlık ilişkileri açısından, her ne kadar modern *“kentlilik”* modelleriyle *“aynılık”* göstermese de, ebeveynlerinden *“farklılaştıkları”* görülmektedir.

Çocuk ve eşiyile olan ilişkilerini konuştuğumuz bir aşiretlinin söylediklerinin, bu farklılaşmayı daha iyi ifade edeceği söylenebilir: *“Annem bana çok baskı yapar, ayıplar bu konularda. Ben onun çıkışını normal karşılarım. Mesela dün çocuklarla “Villa Park”a kahvaltıya geldik. Mahsustan anneme dedim, “anne, villa parka gittik”, diye. Annem, “sen ne kadar da bozulmuşsun, o parayı dışarıda harcayacağına evine harcasaydın daha iyi olmaz mıydı?” dedi. Annemi pikniğe götüremiyoruz, “pikniğe gideceğime evde iş yaparım” diyor. Bunu yeni nesil aşacak,*

ama bu nesil gidinceye kadar da sürecektir". Ancak bu farklılaşmanın, her zaman çatışmaya yol açmayacağı da, yine mülakatta geçen, oğlun, *"onun çıkışını normal karşılarım"* ya da annenin, *"daha iyi olmaz mı?"* biçimindeki, davranışı "müzakere"ye açan ifadelerinde saklı olduğu düşünülmektedir.

Aslında benzer bir müzakerenin, aşiret ileri gelenleri ile aşiretliler arasında cereyan ettiği de söylenebilir. Mesela daha önce de ifade edildiği gibi, 20 Ocak 2011'de vefat eden Raman aşireti reisi Fahrettin (Özdemir) Ağa'nın taziye mekânı olan ikibin kişi kapasiteli düğün salonu, günün her saati dolmuş ve birçok insan da salonun önünde ayakta beklemiştir. Burada yapılan gözlemler ve konuşmalar esnasında, taziye ziyaretine gelenlerin sadece akrabalarından ve aşiretlilerden oluşmadığı, diğer aşiret büyükleri, kentin bürokrasisi ve siyasilerinden de katılımının çok yüksek olduğu görülmüştür. İçlerinde aynı kentten iyi eğitilmiş ve iyi meslek sahibi kişilerin oranının azımsanmayacak olması, bir "patronaj" ilişkisini ilkin akla getirmemektedir. Fakat taziye sonrasında söz konusu ortamın tahlil edildiği bir tartışmada, bu kitle ile aşiret büyükleri arasındaki ilişkinin bir defalığına yapılan bir jest ya da kollamanın ötesinde, uzun süreli ve karşılıklı bir "gözetme" biçiminde seyrettiği dile getirilmiştir. Çünkü çıkar ve beklentiler bir defaya mahsus olarak ortaya çıkmazlar, her yeni "pozisyon" fırsatı, yeni bir "patronaj" gerektirebilmektedir. Bu nedenle, patronajı sağlayabilecek ilişki ağlarına sahip olanlarla ilişkilerin her zaman için "sıcak" tutulması gerekmektedir.

Elbette ki bu patronaj, sadece mevkilerde "yükselme" süreçlerinde işlememektedir; hayatın birçok alanında desteklenmiş, onure edilmiş, beslenmiş kişiler için de işlemiştir ve genellikle bu kitlenin "vefa borcu" bâkidir. Bu borç, burada olduğu gibi, düğününde taziyesinde kalabalığını/şerefini artırarak ya da seçim zamanlarında oylarıyla destekleyerek ödenmeye çalışılmaktadır. Ancak işin sadece bir "borç ve tahsil" tarafı yoktur, aynı zamanda doğacak yeni durumlar için de ilişkinin sürekli "zinde" tutulması arzulanmaktadır. Bu ise, patronaj sistemine yeni formlar kazandırarak, aşiret ileri gelenleri ile aşiretliler arasındaki geleneksel ilişki biçimini de "müzakere"ye tabi tutmaktadır.

Bugün birçok aşiretli, aşiret ileri gelenlerinden ekonomik ve sosyal imkânlar açısından daha iyi hayatlara sahip olmasına ve bazı aşiretlilerin kazanılmış/resmi statüleri, aşiret ileri gelenlerinden daha yüksek olmasına karşın, tabakalaşma

piramidindeki yerleri aynı ya da daha aşağı olabilmektedir. Bu, daha çok, aşiretin lider ailelerinden olmaları hasebiyle sahip oldukları sosyal sermayenin, bir patronaja tahvil edilebilirliğiyle ilgilidir. Aksi halde, bir resmi kurumun amiri konumunda bulunan, “iyi eğitilmiş, iyi bir meslek ve gelir sahibi” bir bireyin, geleneksel aidiyeti esas alarak bir “aşiret reisini” taltif etmesi, olağan bir durum olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla, sosyal tabakalaşma piramidinin yaşanan modernleşme/kentleşme sürecinde ve özellikle eğitim kanallarının genişlemesi sonucunda, yeniden şekillendiği ve çeşitlendiği söylenebilir. Ancak geleneksel aşiret ilişkilerinin en azından ana damarının, bu değişim sürecinde bir “oryantasyon” yaşadığı ve yeni ilişki ağlarına sirayet ettiği de bir gerçektir.

C. DÖNÜŞÜMÜN SİYASAL GÖRÜNÜMLERİ

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte, aşiret yapısı da kurulan yeni millî devlet anlayışı içerisinde yeni bir şekle kavuşturulmak istenmiş ve bu amaçla çeşitli politikalara başvurulmuştur. Ancak bu politikalar, ekseriyetle aşiret reislerinin sürgünlerinin pek de ötesine geçememiş, aksine sürgün dönüşlerinde reislerin daha da güçlendikleri ve bunun aşiret sistemini pekiştirdiği görülmüştür. Özellikle çok partili siyasal yapıya geçilmesiyle, aşiretlerin “blok oylar” olarak temayüz etmesi, partilerin iştahını kabartmış ve bu tarihlerden sonra neredeyse istisnasız olarak aşiretlerin ileri gelenleri, partilerin de yereldeki temsilcileri haline gelmişlerdir. Bu, ancak kimi zaman bir partinin çok güçlü bir rüzgârı arkasına alması ya da sert ideolojik çatışmaların yaşandığı dönemlerde kırılmalar yaşamış, fakat yine de aynı partiler, riski göze alamayarak aşiretlerin “blok oylar”ına talip olmak için en azından ideolojik olarak nisbeten kendilerine yakın aşiret ileri gelenlerine başvurmaktan geri durmamışlardır. Bu, geçmişte olduğu gibi, bugün de geçerli bir durum olarak varlığını korumaktadır.

Batman'da yaptığımız mülakatlarda, görüştüğümüz aşiret ileri gelenlerinin hemen hepsinin ya kendilerinin ya da aileden biri/lerinin aktif siyasette oldukları, bazı aşiretlerin, bazı siyasî partilerle birlikte anıldığı görülmüştür. Bu, görüşülen kişilerin, kendi aşiretlerinin siyaset yaptıkları siyasî partilerle münasebetlerini kurmak veya kendilerine destek verdiklerini ima etmek amacıyla, abartılmış olabilir. Nitekim bazı mülakatlarda, arkalarındaki gücü, özellikle yetişkin erkek olarak ve bunu da “oy” kullananlar olarak gördükleri ve sayıyı mümkün olduğunca yüksek gösterdikleri fark edilmiştir. Fakat herhangi bir aşiretin bir “blok oy” potansiyeli olmadığı da tüm görüşmelerde kabul edilmiştir. Bu durum, özellikle kent için daha çok geçerlidir. Köylerde halen muhtarlıklar söz konusu olduğunda aşiret, sülale ya da aile üzerinden blok şeklinde hareket edilebilmektedir; ancak kentte, görece daha heterojen dağılımlar görülmektedir. Yani aşiret ilişkilerinin, siyaset üzerindeki etkisinin kente nazaran köylerde daha yoğun hissedildiği söylenebilir. Kuşkusuz bu, aşiret ilişkilerinin kentin siyasetinde etkin olmadığı anlamına gelmemekte, fakat aralarında sadece bir derece farkı olduğunu göstermektedir. Zira kentin siyasî haritası göz önünde bulundurulduğunda, bazı ailelerin bazı siyasî partilerin temsilciliğini uzun süredir yürüttüğü bilinmektedir. Ayrıca yukarıda da ifade edildiği gibi,

aşiretlilerin büyük çoğunluğu halen aynı mahallelerde ikamet etmektedirler ve hem akrabalık ilişkileri hem de dayanışma zeminleri bu yakınlık üzerinden kurulmaktadır. Bu da oy verilecek partinin seçiminde ortak zeminin bulunmasında fazla zorlukla karşılaşılmasını sağlamaktadır.

Aşiret ilişkilerinin, kentte, daha çok siyaset üzerinden işletilebilen bir özelliğe sahip olduğu, tüm görüşmelerde dile getirilmiştir. Aşiret ileri gelenlerine yöneltilen, “*Aşiretlilerden ne beklersiniz?*” sorumuza, ilk cevap hemen tümünde “*siyaset sahnesinde desteklemeleri*” şeklinde olmuştur. Çoğunun kanaati de zaten, siyaset haricinde, aşiretli ile lider arasında çok ciddi bağların olmadığı yönünde oluşmuş görünmektedir. Atalarından devraldıkları “*şeref*”in sürmesinin arzulanan bir şey olduğu görülmekle birlikte, onların, aşiretlilerle yürüttükleri ilişki biçiminin kent ortamında eskisi gibi sürdürülemeyeceği artık bilinmektedir. Bu nedenle, patronaj ilişkisi eskisinden farklı bir biçimde işleyerek elde edilen kazanç, siyaset alanına tahvil edilmek istenmektedir. Aşiretlilerin düğün ve taziyelerinde bulunarak onları “onure” etmek, hukukun çözemediği sorunlarını çözerek ve aşiretlerinin adını yücelterek aşiretlilerin aidiyet ve kimlik ihtiyaçlarını gidermede hâlâ bir rollerinin olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla kendilerinin dolduracağı boşlukların farkında olan bazı aşiret ileri gelenleri, bu alanda mümkün olduğunca aktif hareket ederek, buradan elde edeceği/ettiği prestiji siyaset alanına taşımak istemektedir.

Aşiretli ile aşiret ileri gelenleri arasındaki patronaj ilişkisinin, mülakatlarda ortaya çıkan, temelde iki kaynağının olduğu söylenebilir. Eğitim imkânları ve oranı gittikçe artmasına rağmen, özellikle orta yaş ve üstü aşiretlilerin büyük bir bölümünün yeterli bir eğitim alamadıkları görülmektedir. Bu kitlenin, resmi kurumlarla olan işlerinde, kendi başlarına kararlar alması ve hareket etmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla “devlet”le ilişkilerinin “iyi” olduğu, “devletin dili”nden anladığı düşünülen aşiret ileri gelenleri ya da aile büyükleri gidilecek ilk adres olarak işaretlenmektedir. Bazı durumlarda “devletin dili”nden anlayan evlat ya da yakın birileri bulunabilir; ancak “dil”den anlamakla, “arasının iyi olması” arasında bir fark da gözetilmektedir. Bu nedenle önemli olaylarda, adres, ilki olmaktadır: “*Feodal yapının bölgede kırıldığı, bu yapının artık bölgede devam edemeyeceğini söyleyenler olabilir; bu, kimler için geçerlidir? Üniversite okumuş, eğitilmiş, belli bir seviyeye gelmiş olanlar için doğrudur. Bunlar hakkını aramasını bilir, bir noktaya*

kadar gelebilir. Ama bir de sayıca fazla ve ortada olan bir sınıf var. Şimdi diğeri hakkını arar, üst mahkemeye gider, Yargıtay'a gider, bütün hukuk yollarını tüketir. Fakat adam burada hangi avukata gideceğini bilmiyor. Araştırıyor, hangi avukat daha iyidir diye. Hangisinin iyi olduğu söylenirse ona gider. Hâlbuki avukat avukattır. Ya da adam hâlâ bankadan para çekmesini bilmiyor. Otuz yaşında, hâlâ “bankaya para yatırırsam, ya banka iflas ederse ben ne yaparım” diyor. Parasını evde saklıyor, bankanın batacağından korkuyor. Şimdi bu adam hakkını nerede arayacak, ailenin reisi var, A.R, -doksan yaşında- ona sığınacaktır”. Bu, ilkinde örnek verilebilecek bir durumdur.

Bu durumun, aşiret reisi-aşiretliler arasındaki klasik patronaj ilişkisinin kente uyarlanması olduğu ve geleneksel ilişki ağları üzerinden yürüdüğü söylenebilir. Çünkü bir tarafta, Weberyen anlamda geleneksel yollarla devralınan bir otorite bulunmaktadır; diğer tarafta ise, geleneksel değerlerin taşıyıcısı bir kitlenin, taşındığı kentte de bu değerleri sürdürmeye yönelik spontane eylemleri söz konusudur. Bu kitlenin eğitimsiz olduğu, kentlileşmediği, hakkını legal yollardan arama bilincine sahip olamadığı düşünülebilir; ancak nihayetinde “alışık olunan ve sonuç alınan bir mekanizma”nın varlığı inkâr edilemez. Bu kitlenin, en azından bir kuşak daha bu niteliğini koruyacağı ve bu nedenle de bu mekanizmanın varlığını daha uzun süre devam ettireceği de, mülakatların bir öngörüsü olarak zikredilebilir. Kendisi ile ilgili kararları kimin verdiğine dair sorumuzun açtığı tartışmanın bir yerinde bir katılımcının kullandığı şu ifade oldukça açıklayıcı olacaktır: *“Bu hukuk sistemi ve bu bürokrasi olduğu müddetçe bu ilişki devam edecektir”*.

İlkinin de dönüşeceği düşünülen ve şu anda gelenekselleşme sürecinde olan patronajın ikinci kaynağı ise, öngörülerini tersyüz eden bir durum arz etmektedir. Çünkü eğitim seviyesi yükseldikçe, ekonomik olarak imkânlar iyileştikçe, modernleştikçe, kentlileştikçe “bireyselleşme” trendine girileceği ve geleneksel değer yargılarının ya da tutum ve davranışlarının ortadan kalkacağı varsayılmaktadır. Kuşkusuz bu süreç, bir “bireyselleşme” doğurmaktadır ve fakat bu bireyselleşme, bazı geleneksel “formları”, modern “içerikler”le donatarak yeniden tedavüle sokabilmektedir.

İşte bu ikinci tür patronaj biçimi, tam da böyle bir şeydir; daha önce de ifade edildiği gibi, “iyi eğitilmiş”, “iyi meslek sahibi”, üstelik “devlet dilini” de bilen ve

“bireyselleşmiş” bir kesim, “bürokraside” “iyi bir konum”a gelmek, bu konumda kalmak, daha üst konumlara çıkmak gayesiyle, geleneksel olduğu söylenen “reisin himayesine” sığınabilmektedir. Elbette ki bu ilişki, karikatürize edildiği gibi, “ulufe-etek öpme” şeklinde cereyan etmemekte; gayet zarif ve modern usullerle işlemektedir. Aşiret ileri geleni, düğün ve taziyelerinde yalnız bırakılmamakta, birlikte yemekler yenmekte ve vakit geçirilmektedir. Ama daha önemlisi, siyaset sahnesinde ihtiyaç duyduğu desteğin sağlanmasıdır. Aşiret ileri geleni de bunun karşılığında, iyi nüfuz ettiği bürokrasiyi ve “Ankara” ile sürekli sıcak tuttuğu “iyi ilişkilerini” kullanarak “yerelde” ve bazen de “merkezde” daha iyi bir konum için aracılık etmektedir. Bu işleyiş çoğu kez daha geniş bir kitleyi tek tek etkileyecek desteklemelerden daha etkin ve karlı sonuçlar doğurabilmektedir. Zira her “iyi konum”daki birinin etkin olacağı bir çevresi mutlaka bulunabilmektedir ve zaten siyasette gözetilen husus da daha çok bu olmaktadır.

Bu basitlikte formüle edilemeyecek olan bir işleyişin, kent siyasetini önemli ölçüde etkilediği görülmektedir. Eğitimin niteliğinin ve yaygınlığının artması, kentlileşmek, modern kurumlara intibak sağlamak gibi unsurlar, elbette ki siyasette de bir zamanların “bloklaşma”larını çözmektedir. Ancak aynı imkânları, hem de tevarüs ettikleri sosyal sermayelerini de arkalarına alarak kullanabilen bir kesimin varlığı da inkâr edilemez. Atalarından aldıkları “liderlik” miraslarının da katkısıyla, diğerlerinden daha çok avantaja sahip olmaları, onları siyaset alanında da daha aktif hale getirebilmektedir. Batman’da çeşitli partilerde siyaset yapanların profillerine bakıldığında, görülen şey budur. Mülakat yaptığımız aşiret ailelerinin büyük çoğunluğunda, daha Batman’a taşınmadan evvel aileden birilerinin siyasetin içerisinde olduğu tespit edilmiştir. Bugün aileden birilerinin siyasette olup olmadıklarıyla ilgili sorumuza daha da yükselen bir oranda olumlu cevap alınmıştır. Hatta aynı ailenin birden fazla partide siyaset yaptıkları ve zaman zaman da birbirlerini destekledikleri anlaşılmıştır. Ayrıca bazı ailelerde, aralarında anlaşarak, bir kardeşin geleneksel aşiret reisliğini devam ettirmesi, diğerinin de siyasette varlık göstermesi yönünde kararlar alındığı da görülmektedir. Bir görüşmede, katılımcı, *“büyükbabasıyla kardeşinin, kimin kente gidip siyaset yapacağı, kimin köyde reislik yapacağının konuşulduğunu”* büyüklerinden dinlediğini ifade etmiştir.

Belirtilmesi gereken başka bir husus da, bazı ailelerin belli siyasî geleneklerle anıldığı ya da başka bir ifadeyle, ulusal siyasî geleneklerin, yerelde bazı aileler tarafından temsil edildiği tespit edilmiştir. Mülakatlarımızdan birinde, çok ilginç bir niteleme ile, Batman’da üç tip siyasetin var olduğu ve büyük ölçüde belli aşiretler tarafından temsil edildiği ifade edilmiştir: “Üç tip siyaset yapılmaktadır; ayıp, günah ve etnik. Bizim ailemiz ilkinî benimsemektedir”. Toplumsal dönüşüm seyrinde, bazı aşiretlerin bazı ideolojilerle yakın temas kurduğu ya da bazı ideolojilerin, bazı aşiretler arasında daha çok yaygınlık kazandığı görülmüştür. Mülakatlarımızda da doğrulanan bu tespite göre, gerçekten de bu “üç tip siyaset” tanımlamasının karşılık geldiği siyasal eğilimler söz konusudur. Kabaca ifade edilecek olursa, ilki, örneklem alanımız içerisinde de yer alan, daha çok muhafazakâr değerleri önemseyen, kısmen dindar ve ilginç olarak “modern hayat tarzına” daha çok nüfuz eden bir-iki aşirete karşılık gelmektedir. Bu aşiretlerden özellikle birinin “lider” ailesi, kuşaklardır, ana damar olarak muhafazakâr sağ partilerde siyaset yapmıştır. Onların iktidarları döneminde, milletvekillikleri ve etkin siyaset kanallarına sahip olunmuş ve sorunu olan hemen her ferdin yardımına koşulmuş, diğer dönemlerde ise, o dönemin mahsulünün korunmaya çalışılmasıyla ilgilenilmiştir. Kendi tabanı üzerinde “popülist” bir siyaset yürüttüğü söylene de, yine kendi tabanının kısa vadeli ihtiyaçlarına en çok cevabın da bu gelenek tarafından verildiği kabul edilmektedir.

İkincisi, “dinî hassasiyeti” siyasete taşıyan bir siyasî geleneğin yereldeki temsilciliğini üstlenen, kimi zaman daha radikal tavırlar sergileyen, kimi zaman muhafazakârlığa yaklaşan bir eğilim gösteren bir aşirete karşılık gelmektedir. Bu tespit, hem aşiretin bazı ailelerinin siyaset yapmakta oldukları siyasî partilerden ve hem de aynı aşiretten farklı aileler/kişilerle yapılan mülakatlardan hareketle oluşmuştur. Aşiretin önemli ailelerinin “İslâmî hassasiyetleri”nin yüksek olması, çoğunlukla onları, bu geleneğe yakın partilerde siyaset yapmaya sevk etmiş görünmektedir. Fakat aşiretin genelinin de benzer bir eğilimde olduğu, mülakatlarla birlikte, kentte yaşayanların gözlemlemesiyle desteklenmektedir. Belki ileri gelen aileleri için söylenemez, ama aşiretin, geçmişte radikal bir İslâmî gelenekle birlikte anıldığı da bilinmektedir. Mülakatlara da yansıdığı gibi, yaşanan sosyal/siyasal dönüşümlerle birlikte, büyük çoğunluğunun gelenekleriyle daha barışık bir eğilime kaydığı da söylenebilir. Bu kitlenin, bugün “dinî hassasiyet”lerinin bir sonucu olarak,

bu hassasiyetin temsilciliğini üstlenen siyasî partilere yöneldiği ve bu partilerin yereldeki temsilcilerinin de büyük ölçüde bu aşirete mensup oldukları görülmektedir.

Üçüncüsü ise, “etnik” temelli bir siyaset usulünü tercih etmektedir. Her ne kadar her aşiretten insanların içerisinde bulunduğu bir siyaset geleneği olsa da, bu geleneğin, özellikle zorunlu göçle Batman’a taşınanlar arasında daha yaygın olarak taraftar bulduğu belirtilmelidir. Yerel siyasî liderlerin içerisinde, belli bir aşirete yaslanan herhangi bir figürleri bulunmayan neredeyse tek eğilimi oluşturmaktadır. Batman’daki en geniş eğilimi temsil ettiği görülen bu siyaset tipi, aynı zamanda aşiret ilişkilerini ve geleneksel değerleri aşma konusunda en kararlı olanını da teşkil etmektedir. Etnik siyaset üzerinde hareket eden bu yapının söylem bazında aşiret ilişkilerini aşma konusunda kararlı olsa bile, siyasal hareketinin yürüyüşünde ve mücadelesinde aşiret ilişkilerinin desteğini alarak hareket ettiği de bilinen bir gerçektir. Daha birebir ve özel ilişkilerin kurulduğu ortamlarda etnik temelli siyaset yapan bu hareketin, aşiret bağlarını kırmada arzu edilen noktayı yakalayamadıklarını itiraf etmektedirler. Ayrıca Van ve Hakkâri bölgesinde güçlü olan aşiretlerin isimleri ve ileri gelenleri zikredilerek, destek verdikleri ve tümü olmasa bile çoğunun blok oylar olarak seçim öncesi tahminlerde haneye yazıldığı da bölgenin bilinen bir gerçeği olarak yörede sakinleri tarafından ifade edilmektedir.

Hatta “feodal” olarak tanımlanan bu yapının aşılması, yerel dinamiklerle hareket edilmemesi amacıyla, belediye başkanlıkları ve milletvekillikleri için “merkez”den ve çoğunlukla yöreden olmayan siyasetçiler “atanmakta”dır. Ancak buna rağmen, oldukça politize olmuş tabanıyla ilişki biçimi, daha geleneksel bir formda, “aşiret-tebaa” şeklinde cereyan eden belki de tek siyasal gelenektir. “Merkez”den belirlenen politikaların uygulanmasını esas alan bu siyaset tipinde, yerelden herhangi bir müdahale ve sorgulama söz konusu olamamaktadır. Yapılan eylemlerin amacı ve içeriği konusunda herhangi bir fikri olmayan taraftarlar, sonucu her ne olursa olsun, katılmaktan çekinmemekte ve ne eylemi ne de yapıyı sorgulamaktadırlar.

“Muhafazakâr”, “dinî” ve “etnik” temelli olarak ifade edilen bu üç siyaset tipinin de, bütün modern/ideolojik görünümüne rağmen, temelde geleneksel aşiret ilişkilerini belli ölçülerde ve oranlarda sürdürdükleri görülmektedir. Özellikle ilk ikisi için geçerli olan husus olarak, kendi siyasî/ideolojik tercihleriyle örtüşmekle

birlikte, yine de aşiretlilerin ekseriyetinin temayülü olan siyasî partilerde siyaset yapmak isteyişleri, geleneksel aşiret-tebaa ilişkisinin ciddi bir değişim geçirdiğinin göstergesi sayılabilir. Bu da, önemli bir aşiretin reis ailesinden biriyle yaptığımız mülakatta geçen, *“halk bize sınırlar çiziyor, biz de o sınırlar içerisinde yaşamak zorunda kalıyoruz”* ifadesini doğrular niteliktedir. Yani artık, aşiret reisinin bir hedef göstermesi ve bütün tebaanın koşulsuz olarak oraya hücumunun geçerli olmadığına herkes farkında görünüyor. Zira bu süreçte varlığını koruyanların, bu yeni duruma göre ilişki biçimlerini yeniden tanzim edenler olduğu söylenebilir. *“Kendi siyasî görüşüne aykırı olsa da, aşiretin/ailenin kararına uyarak oy kullanır mısınız?”* sorumuza, büyük ölçüde *“uyarım”* cevabı alınmış, ancak hemen hepsinde, ardından *“zaten onlar da genel eğilimin aksine davranmazlar”* şerhi düşülmüştür. Benzer şekilde, ülkenin genel siyasî havasının da gözetildiği, seçmenin eğilimlerinin hangi yönlere kaydığına dikkat edilerek bu yönde siyasî kararlar da alındığı da anlaşılmaktadır.

D. DÖNÜŞÜMÜN DİNSEL GÖRÜNÜMLERİ

1. Dinselliğin Değişen Yüzü

Sosyal bilimlerde “dindarlık” kavramı, “kişinin herhangi bir dinsel yapıya bağlılığını ifade etmesi; dinin sübjektif ifadesi”nin karşılığı olarak kullanılmaktadır (Gündüz, 1998: 96). Bu anlamda dindarlık kavramı, “dinî hayatın tamamını yansıtan”, “inanç ve ibadet ekseninden hareketle sosyal hayata akan” dinselliğin bir parçası olarak görülmekte ve tek başına “din” olarak algılanmamaktadır (Subaşı, 2004: 41, 43). Dolayısıyla dindarlık, dine ait algının gündelik hayatın “insan-Tanrı” ekseninde somutlaşmış boyutlarıdır. Kişinin/dindarın kendi dinsel eylemini, bu ekseninde değerlendirmesiyle oluşan dindarlık, nihayetinde öznel bir edimdir; ancak dışarıdan, onun bu eksenini hangi somut göstergeler üzerinden yaşadığının gözlemlenebilmesiyle de çeşitli “dindarlık formları” oluşturulabilmektedir. Bunun ise en somut kaynağı, kuşkusuz yaşanan dindarlık biçiminin gündelik hayat stratejilerine nasıl yansıdığıyla bulunabilmektedir. Bu nedenle burada da, oluşturulan dindarlık formlarının bu çerçevede değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kuşkusuz “her din bir toplum içerisinde ortaya çıkıp hayatiyet bulduğu gibi, üyelerini birbirlerine bağlayan temel bağın din bağı olduğu sırf dinî grup ve cemaatlerde görüldüğü üzere din, bir dinî birlik ve cemaatleşmeyi de beraberinde getirmektedir” (Günay, 2000: 229). İslâm dini de bu birlik ve cemaatleşmeyi, tarihsel süreç içerisinde toplumsal dokunun yapısı ve değişimi ölçüsünde gerçekleştirmiştir. Konumuz açısından önem arz eden bu cemaatleşme yapıları, “geleneksel dindarlık formu” içerisinde değerlendirilebilecek “tarikat” ile “modern dindarlık” formu olarak kabul edilebilecek “modern ideolojik cemaat” şeklinde tasnif edilmiştir. Her ne kadar her iki form da “cemaat” olarak tanımlanabiliyor ve bugünün toplumsal koşullarında varlık gösteriyor olsalar da, nihayetinde, aralarında örgütlenme ve liderlik, dünyaya, siyasete, kurumlara bakış açıları, önemsenen değerler açısından mahiyet farkları da söz konusudur. Bu nedenle ilkin “geleneksel dindarlık” ve “tarikat” denilirken; diğeri “modern dindarlık” ve “modern cemaat” olarak tanımlanacaktır. Tarihsel bir önceliğe atıf yapmaksızın, ilkin “geleneksel dindarlık” formu üzerinde durulacak, ardından dindarlığın modern algılamalarından biri olarak kavramsallaştırılan “modern cemaat” formu ve her iki dindarlık formları arasındaki “geçişler” konu edinilecektir.

1.1. Geleneksel Dindarlık

Her dinin cemaat teşkil edici bir özelliği vardır. Dolayısıyla “cemaatçi karakteri sebebiyle üyeleri arasındaki sıkı ve yakın ilişkiler sayesinde sosyal kontrolün doğrudan doğruya irca olunduğu geleneksel toplumda kişi, hem toplum ve hem de din adına kendine empoze olunan normlara ve davranış modellerine uymak durumundadır” (Günay, 2000: 357). Ayrıca kırsalda yaşayanların ekseriyetinin gündelik hayatı, mevsime göre değişkenlik göstermekle birlikte, belli bir takvime ve periyoda tabidir. Zira çalışma yaşı içerisinde bulunan köylüler –çok küçük çocuklar ve çok yaşlılar dışında herkesin mutlaka yapacak bir işi vardır- ibadetlerini yerine getiriyor olsalar dahi, iş zamanlarında camiye gitme vakti bulmakta güçlük çekerler. Kuşkusuz bunun, dindarlık hassasiyetlerinin eksikliğinden kaynaklanan bir durum olmasından ziyade, dağınık yerleşim tipine sahip olan ve tarım ve hayvancılığın esas olduğu yerler için daha çok geçerli olan bir “imkânsızlık” hali olduğu söylenmelidir. Nitekim “*Kentlilerin mi yoksa köylülerin mi daha dindar oldukları*”na dair sorumuza, aşiret mensubu yaşlı bir görüşmecimiz, “*Köylülerin dindar olmaya vakti yoktur*” cevabını vermiştir. Bundan kastının ne olduğunu sorduğumuzda ise, “*Köydekiler ancak cumalarda ve bayramlarda camiye gidebiliyorlar*” karşılığını vermiştir. Hayatının yarısını köyde geçirdiğini ifade eden yetmiş yaşlarındaki aşiretli, köydeyken camiye sık sık gidemediğini, ama kentte her vakitte gidilebileceğini, dolayısıyla kentte daha çok dindar olunabileceğini ifade etmiştir⁷¹.

Burada, dindarlığın, beş vakit namazın camide kılınmasıyla özdeşleştirildiği görülmektedir. Zaten bu ibadeti yerine getiren (yaşlı) birinin, gözeteceği dindarlık ölçütünün, bu ibadetin “cami”de yerine getirilişi olmasında, şaşılacak bir durum da yoktur. Zira “cemaatle namaz kılma”nın ancak “cami”de olabileceği ve bunun da yüksek dereceden mükâfatlandırılacağı inancı hâkimdir. Nitekim benzer dindarlık tutumuna sahip olanların, başkalarının da dindarlığını yine “cami” üzerinden

⁷¹ Bu anlamda cami üzerinden anlamlandırılan dindarlığın, her ikisinde de ortak olmasına karşın, sosyolojik olarak “cami dindarlığı” aslında “erişim” sorunlarından dolayı köyden çok, “kentli” bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle “cami” dindarlığıyla ilgili söylenecekler de köyden çok kent için geçerli olacaktır. Zira kentte, “cami cemaati”ne dâhil olma çabası, sadece bir ibadetin yerine getirilmesinden ibaret değildir; bunun yanı sıra bir “sosyal ihtiyaç” olarak da kendini göstermektedir.

değerlendirdikleri, “kız istemelerde”, birilerine “kefillik”te ve hatta “şahit olma”da yine “cami cemaati”nden⁷² olup olmamanın gözetildiği de gözlemlenmektedir.

Diğer erkekler bu cemaate, kırklı yaşlarından sonra (kent için, emeklilik önemli bir geçiş aşamasıdır) dâhil olmaya başlar ve devam ettikleri takdirde süreç içerisinde “kıdem” kazanırlar. Daha gençlere ise, hemen herkesçe muhabbet beslenmekle birlikte, onlara pek kalıcı gözüyle de bakılmaz. Yaşları, onların her an için tekrar dünyaya meyletmelerine müsait olarak görülür. Bu nedenle olsa gerek, “cemaat”e dâhil olmaları çok da kolay gerçekleşmez ve cemaat, çoğu kez bir “akran kliği” olarak görünür.

Bunun, çok da yabancı olmadığı bir tablo olduğunda kuşku yok. Yine aşına olduğumuz ve köy eksenli Türk Sineması’nın da pekiştirdiği başka bir tablo da çocuklarla ilgilidir: Boyunlarında bezden muhafazalar içerisinde Kur’an Elifbaları ile çocuklar, camiye koştururlar. Bugün için de bu müfredat çok fazla değişmemekle birlikte, temel dinî bilgileri içeren derslerin de eklendiği görülmektedir. Dindar aileler ve kendilerini pek dindar görmeseler de çocuklarının temel dinî bilgilerden yoksun olmasını arzulamayan aileler, hemen her yaz tatilinde çocuklarının camiye gitmelerini teşvik ederler. Bu faaliyet için bir zaman dilimi biçildiğinden, sonraki zamanlarda devam etmez ve çocukların büyük çoğunluğu gelecek tatilde, yine baştan başlarlar. “*Dinî bilgilerini nereden edindikleri*”ne dair sorumuza, çocukluğunu köyde geçirenlerin büyük çoğunluğu benzer bir tablo ile cevap vermiştir.

Kırsaldaki kadınlar ise, bu konuda da erkekler kadar şanslı değildirler. Çoğu kadın, eğer dindar bir ailede yetişmemişse ya da kocası, onun dinî bilgisini beslemiyorsa, çocukken “bir şekilde” almış olduğu dinî bilgiyle dindarlığını yaşamak

⁷² “Cami kuşları”na benzetilen ve çoğunluğu yaşlılardan oluşan bu grup, geleneksel dindarlığın en sadık tabanını teşkil eder. Ezan saatinden çok önce camiye gelir, abdest alır ve çoğunlukla ezanı duyuncaya kadar, Kur’an’ı “yüzünden” okuyabilenlerin bazıları camiye geçip okur, bazıları da cami avlusunda yoğun sohbetlere dalarlar. Sohbetlerin konusu, ekseriyetle ibadetlerle ilgili en “detay” ve üzerinde “ihtilaf”ların bulunduğu konular olmaktadır. Genellikle tartışmalar sonuçlanmaz ve namazın bitiminde, sabırsızlıkla imam beklenir. İmamın tatminkâr cevabı, aynı zamanda zorlu bir imtihandan geçtiğinin de işareti olur ve “ne kadar sağlam bir hoca” olduğu, biraz da bu “detay” sorulara verdiği cevaplara bağlıdır. Bazen de alınan cevaptan tatmin olunmaz ve çözüm, “muteber” bir “âlim”e veya “müftü”ye havale edilir. Alınan cevabın desteklediği kişi de doğal olarak dindarlık statüsünü yükseltmiş veya artırmış olmakla kalmaz, uzun süre ve sonrasında da yeri geldiğinde, kendisinin haklı çıktığı hadiseyle karizmasını berkitmekten haz alır. Anadolu kentlerinin camilerinin çoğunda, ya cami bahçesinde ya da hemen yanında/karşısında “cami kuşları”nın namaz öncesi ve/ya sonrasında mesken tuttıkları “çay bahçeleri” mevcuttur. Bu mekânlar, bu yaş ve sosyal çevre için, kahvehane ve oyun salonlarının işlev ve toplumsal algılarına karşı, aynı zamanda korunaklı ve kabul edilebilir bir alternatif de sunmaktadır.

durumundadır. Çünkü ergenlikten itibaren, hem kendi iş yükü dolayısıyla hem de “mahremiyet” hassasiyetiyle, erkeğe nazaran camiye gitme imkânı çok daha azdır. Gerçi genel olarak İslâm toplumlarında ve kendi toplumumuzda da kadının dindarlığının ölçütü hemen hiçbir zaman cami olmamıştır. Bunun, tarihsel ve toplumsal sebepleri olmakla birlikte, bizzat İslâm dininin referanslarının bazı yorumlarınca da desteklendiği görülmektedir. Cuma ve bayram namazlarının, kadınlar tarafından kılınmaması, “kadınların evlerinde kıldıkları namazların daha makbul olduğu”na vurguda bulunan ve Hz. Peygambere isnat edilen ifadeler de kadının, “cami” ile, ve geleneksel yapı içerisinde de çoğu kez “din” ile de çok haşır neşir olmasını engellemiş görünmektedir⁷³. Bu nedenle, bugün “cami” için eğer bir cinsiyet belirlemede bulunulacak olursa, bunun “eril bir mekân” olacağı aşîkârdır.

Nitekim kentli ve üniversite mezunu, aşîret reis ailesinden genç bir kadınla yaptığımız mülakatta, muhafazakâr bir aile yapısına sahip olduklarını ifade etmesine karşın, çocukluğundan itibaren hiçbir dinî eğitim almadığını ama namazını kılmaya gayret ettiğini, yakın zamanlarda kendi gayretiyle Kur’an okumayı öğrendiğini anlatmıştır. Bizim de “gülümseyerek” sorduğumuz “*vakit namazlarında camiye gider misiniz?*” sorumuza, sadece “gülerek” cevap vermiştir. Oysa erkek katılımcılar, olumlu veya olumsuz tavırlarını ifade ederken, makul gerekçelendirmelere müracaat etmişlerdir. Kimisi namaz kılmadığını, kimisi kıldığını ancak iş yoğunluğundan camiye gidemediğini, kimisi bir zamanlar Cuma kılınmayacağına inandığı için camiyle aralarının soğuduğunu ve bir daha ısıtmada zorlandığını ve kimisi de mümkün mertebe kılmaya gayret ettiğini ifade etmiştir⁷⁴. Ancak caminin, -en temel-

⁷³ Kuşkusuz bu, tarihsel bir şeydir; ve bunun şekillenmesinde de İslâm dininin temel referans kaynakları arasında konuya dair belli bir tercih etkili olmuştur. Zira aksi referanslar da söz konusudur ki, ileride irdelenecek olan “cemaat” dindarlığında diğer referanslar da toplumsal bir güncellenmeye tabi kılınmış ve kadına etkin bir rol biçilmiştir. Yeni Şafak gazetesinin haberine göre (28.03.2011), Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez, göreve geldiği ilk günlerde bu konuda şunları söylemişti: “Hazreti Peygamber zamanına gittiğimizde kadınların sadece cuma ve bayram namazlarına değil, beş vakit namazlarına da aktif olarak katıldığını görürüz. Cuma hutbelerinde Peygamberimiz hutbe okurken ayağa kalkıp Peygamber’e sorular soran, sorularına doğrudan Peygamber’den cevap alan kadınların varlığından haberdarız. Bu konuda tabii ki farklı milletlerin farklı kültürleri oluştu. Bazı konular vardır ki gelenek dinin önüne geçmiştir, kadın konusunda özellikle”.

⁷⁴ Günter Kehr (1998: 67), Amerika varoşlarındaki Protestanlar arasında “kilise” ve “mahalle cemaati” arasındaki ilişkiyi anlatırken, “papazların, manevi bir yol göstericiden çok memura benzediğini” aktarmaktadır. Ancak onun örneğinde bu durum, kilise cemaatini “örgütsel bir yapıya” benzetirken ve papazı “örgüt başkanı” olarak konumlandırırken, bizde, cami imamının “memur” olarak görülmesi, burada görüldüğü gibi, bazı dindarların camiyle aralarına mesafe koymalarına yol açmaktadır.

“geleneksel dindarlık” ölçütleri içerisinde önemli bir yer tuttuğu konusunda güçlü bir algı vardır; fakat bu, kuşkusuz tek dindarlık ölçütü de değildir.

Yine baştaki sorumuza dönecek olursak, “*kentlilerin mi yoksa köylülerin mi daha dindar oldukları*”na dair sorumuza, yukarıdaki cevap hariç tutulursa, verilen cevapları iki kategoride toplamak mümkündür. Birincisi, “*köydekilerin daha dindar oldukları*” şeklindeki cevaptır. Bu cevabı verenlerin çoğu, kendilerini de “kentli” hisseden ve aldıkları eğitim, kentte geçirdikleri zaman ve bulundukları konumlar dikkate alındığında, gerçekten de “kentli” sıfatını taşıyanlar olduğu görülmektedir. İlginçtir ki, hemen hiçbirinin yukarıda tasvir ettiğimiz “dindarlık” biçimine yakınlık gösterdikleri söylenemez⁷⁵. Zihinlerindeki köy, tıpkı Tönnies’in “cemaatine” benzemektedir. Tönnies’in “cemaati”, medeniyet tarafından bozulmaya maruz kalmamış, doğal, herkesin birbirini tanıdığı, birincil yani sıcak/insani ilişkilerin/duyguların hâkim olduğu, yardımlaşmanın esas alındığı kırsal/köy topluluğuna karşılık gelmektedir (Tönnies, 2000). Ancak Tönnies⁷⁶, “cemaatten yana ve toplum karşısında olan ideolojik bir tavra” sahiptir. “Bu tavır, çalışmasının her yanına sinmiş ve onu geleneksel cemaatin çözülüşünü büyük bir üzüntüyle izleyen, buna karşılık, modern toplumun gelişini dehşetle karşılayan duygusal bir tutuma itmiştir” (Yelken, 1999: 14). Tönnies’e hâkim olan bu duygu, kentlileşmiş, ancak kır kültürünü de bir şekilde tatmış bulunan Batman’ın yeni kentlileri için de geçerlidir. Köydekilerin daha dindar olduklarına dair düşüncelerini gerekçelendirirken kullandıkları argümanlar, Tönnies’in argümanlarıyla paralellik arz etmektedir. Bunun, yalnızca “cemaat” için kullandıklarıyla değil, “kent” için söyledikleriyle de aynı paralelde olduğu söylenebilir. Aynı kişiler, kenti de “kargaşa”, “kalabalık”, “suç”, “güvensizlik”, “açgözlülük” ve daha da artırılabilir olumsuz nitelermelerle birlikte anmışlardır. Dolayısıyla böylesi bir “dünya”da dindar olmanın, yani “temiz”

⁷⁵ Mesela mülakatlarımızdan birinde, “*köydekilerin daha dindar oldukları*”nı ifade eden görüşmecimiz, kendi dindarlığını, geleneksel/kırsal dindarlıktan ve geleneksel/kent dindarlığından şu şekilde ayırtmaktadır: “*Şehirdeki dindarlığı ikiye ayırmamız lazım. Bir, klasik dindar anlayışı, bir de bizim anladığımız “öz” dindarlık anlayışı. Bizim okuduğumuz, yaşadığımız, seksen sonrası nesil, üniversite okumuş, Kur’an’ı okumuş, meal okumuş, İslâmi kitaplar okumuş, İslâm âlimlerini okumuş ve buradan kendine göre bir anlayış, bir “öz çıkarmış: “İslâm’ın özü”*”.

⁷⁶ Herhangi bir “aşirete mensup bir şahsın, gelişmiş işbölümü kuralları içinde ekonomik veya sosyal bir faaliyetin içinde yer almasına aşiret engel değildir. Farklı aşiretlere mensup insanlar bir tarikat, âhi teşkilatı veya vakıfta bir araya gelebilir ve ortak bir amacı gerçekleştirmek üzere aralarında verimli bir işbölümü kurabilirler... Tönnies’i yanıltan nokta, cemaatin salt “mahiyet iradesi”ne, cemiyet hayatının da salt “bireysel serbest irade”ye dayandığını farz etmesi ve ikisi arasında kategorik ayırım yapmasıdır” (Bulaç, 2008: 31).

kalmanın pek de mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Nitekim bu çerçeveye içerisinde pek de “dindar” olmadıkları/olamayacakları kendileri tarafından vurgulanmıştır.

Bir ara değerlendirme olarak, ilginç bir paradoksun da varlığından söz edilebilir. Bu paradoks, mülakatlarımızda ortaya çıkan, köylü ya da köylülük vasıflarını devam ettirenlerin, kendi dindarlık algılarına göre “kentlilerin” daha çok dindar olabilmeye potansiyellerini vurgularken; “kentli” nitelikler taşıyanların ise, kendi dindarlık algılarına göre kentin olumsuzlukları nedeniyle dindarlığa pek müsait olmadığı ve dolayısıyla daha “temiz” olarak niteledikleri köylülerin daha çok dindar olabileceklerini dile getirmeleridir. Bu da, kentli ile köylü arasında dindarlık algılarında önemli bir farklılığın olduğunu göstermektedir. Ancak her iki durumda da dindarlık, “mekân” üzerinden tasavvur edilmektedir. Oysa dindarlığın “bilgi” ile ilişkisini kurmaya yönelik, “*dinî bilginin nereden edinildiği*” sorusuyla muhatap olduğunda, dindarlık algısı değişiklik göstermekte ve ikinci bir kategori oluşmaktadır. Bu da köydeki ve kentteki bilgi kaynakları arasında hem nitelik hem de nicelik açısından farklılıklar olduğu ve bu farklılıkların da dindarlık biçimlerini önemli ölçüde etkilediği ve hatta belirlediğidir.

Kent hayatı ile kırsal hayat arasında, dünyayı, hayatın anlamı, varlığı ve insanın kendini algılama biçimleri arasındaki farklar, dinî yorumlama, anlama ve yaşama biçiminde de benzer farklar ortaya çıkarmaktadır. Zira “toplumsal değişme, dinî boyutta da bir değişmeye yol açacaktır” (Thompson, 2004: 79). Geleneksel dindarlık formunun, köy ve kent ortamındaki farklılığına dikkat çeken orta yaşlı bir kentli katılımcının ifadeleri şöyledir: “*Kenttekinin dindarlığıyla köydekinin dindarlığını ayırmak lazım. Bizim anladığımız anlamda dindarlık mı, köydekinin anladığı dindarlık mı? Köydekinin anladığı dindarlıkla, bizim burada yaş itibarıyla ellinin üzerinde bulunanların anladığı dindarlık birdir. Aralarındaki fark, köyde iletişimin azlığı, burada fazlalığından kaynaklanır. Bilgi akışından kaynaklanıyor, istediği yerde bilgi edinebilme avantajı var. Ama köyde bilgi alamıyor, sadece eskiden almış olduğu bilgiyle hareket ediyor*”. Burada ve diğer mülakatlardaki cevaplardan edinilen bilgiye göre, kırsalda/köyde bilgi kaynağının büyük ölçüde “melê/seyda” olduğu; kentte ise, bu kaynakların çok çeşitlilik arz ettiği, bir kesim/yaşlılar için “melê” ile birlikte cami imamı, müftülük gibi kurum ve kişiler de eklenmekle birlikte, genç nesiller için cemaatler, dernekler, vakıflar, kitaplar, dergiler, internet gibi kurum ve kitle iletişim araçları daha büyük bir yekûn tutmaktadır.

Geleneksel “medrese” kültürünün halen yaşatılmaya çalışıldığı yörelerden biri olması hasebiyle, Batman ve çevre köylerinde hâlâ önemli sayıda “melê”nin varlığına şahit olunmaktadır. Bu medreselerden yetişenler, yörede, İmam Hatip Liseleri, İlahiyat Fakülteleri gibi resmi eğitim kurumlarından mezun olanlardan daha çok itibar görmektedirler ve çok azalmakla birlikte halen bazı aileler, resmi eğitim kurumlarında “oku(ya)mayan” çocuklarını, “fâki/talebe” olarak medreselere göndermektedirler.

Medreseler ise, ünlü Nakşibendî şeyhi Mevlana Halid’in Hindistan’dan aldığı icazet ile tarikatı yayma faaliyetlerinin akabinde, ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren çok hızlı bir şekilde Nakşibendîlik tarikatıyla özdeşleşmişlerdir⁷⁷. Bu hızlı bütünleşmenin en önemli nedenleri olarak, Mevlana Halid’in aynı zamanda bir medrese âlimi ve karizmatik bir kişiliğe sahip olması ve Nakşibendîliğin, özerk büyümeye imkân tanınması, yani halife tayinindeki esnekliği ve halifelerin bağımsız hareket edebilmeleri gösterilmektedir (Bruinessen, 2003: 334-338; Subaşı, 2003: 45). Yörede önemli halifelerin varlığının da etkisiyle bugün bile, medrese âlimlerinin önemli bir kesiminin otomatikman Nakşibendî de oldukları görülmektedir. Dolayısıyla Batman’da geleneksel dindarlığın bir boyutunun da “tarikat” olduğu söylenebilir.

İslâm dininin belli bir yorumu olan İslâm tasavvufunun, bazı Müslümanların, hicretin ikinci ve üçüncü asırlarından itibaren özellikle fıkıhçıların şekilci yorumu ile mu’tezilenin rasyonalist yorumu karşısında, bunlardan farklı bir din/İslâm anlayışı geliştirmeleri ve önce kendi hayat tarzlarını bu minvalde şekillendirmeleri sonucu ortaya çıktığı düşünülmektedir (Güngör, 1996: 19). Zaten “hemen bütün dinlerde tasavvufî-mistik cereyanların ve onların sonucunda vücut bulan tarikat cemaatlerinin ana dinî bünyedeki birçok gelişmelere karşı, dinî daha içten ve daha sıkı bir şekilde yaşamak arzusundan kaynaklanan ikaz, itiraz ve protestoların tezahürleri şeklinde ortaya çıktıkları görülmektedir” (Günay, 2000: 277). Aynı paralelde Şerif Mardin (2007: 40) de, tasavvufun, Ortodoks ulemanın “yasalcı, müteredit ve kuru” nitelikteki “kent İslâm’ı” anlayışına karşı bir tepki olarak doğduğuna dikkat

⁷⁷ İ.Kara (2005: 585), “son dönem şeyhlerinin kahir ekseriyetinin aynı zamanda medrese icazeti aldığı yani müderris olduğu” doğru olmakla birlikte, bunun sadece bu döneme münhasır olmadığını belirtmektedir. M. Kara (1998: 24) ise, genelde sûfîlerin, başta fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere dinî-şerî ilimlerin öğrenilmesini şart olarak gördüklerini ve zaten ilk sûfîlerin çoğunun fıkıhla meşgul olduklarını hatırlatmaktadır.

çekmektedir. Bu durum, İslâm'ın farklı görünümlere sahip olmasını da beraberinde getirmiş ve İslâm öncesi bazı inanış ve geleneklerin halk arasında meşrulaşarak yaygınlık kazanmasına yol açmıştır. Çünkü tarikatlar aracılığıyla tasavvufun halk arasında yayılmasının ardından, ozanlar da birer pîr'e intisap ederek ve eserlerine biraz tasavvuf çeşnisi vermeye çalışarak, İslâmiyet'ten önceki devirlerin hatıraları, gelenek ve adetlerini, yeni edindikleri âşık sıfatlarıyla dile getirmeye de devam etmişleridir (Köprülü: 1991: 354)⁷⁸. Nitekim Ünver Günay'ın (2000: 539) belirttiği gibi, bugün hâlâ geleneksel dindarlık içerisinde “çok çeşitli halk inançları ve uygulamalarının, ziyaret ve adak dindarlığının, türlü örf ve adetlerin, dinî ve sihrî unsurların” varlığını devam ettirdikleri görülmektedir.

Tarikat, İslâm'daki “tasavvuf” anlayışının tarihsel süreç içerisinde kurumsallaşması ile şekillenmiştir. Bu kurumlaşmasının, Selçuklular zamanında başlayıp geliştiği ve Osmanlı devrinde zirveye ulaştığı görülmektedir (Kara, 2005: 97). “Lügatte “gidilecek yol, izlenecek usul, hal ve durum” gibi anlamlar ifade eden “tarik” ve “tarikat” kavramı, insanların manevi kabiliyetlerini geliştirmek için kurulan manevi yol demektir. Bir tekke ve zaviye çevresinde, “şeyh” denilen manevi bir rehber gözetiminde ruhi eğitim gören kişilerin uydukları ahlâkî, sosyal kaidelerin tümünü kapsayacak bir anlama kavuşmuştur (Selvi, 2008: 30; Yılmaz, 2009: 259-260). “İslâmiyet'te tarikatlar, “silsile” adı verilen ruhanî bir otorite zinciri ile kendilerini Hz. Peygambere dayandırıyorlarsa da, hemen her tarikatın bir kurucusunun olduğu bilinmektedir. Tarikatların çeşitli kollara ayrılarak bölünmeleri, sayılarının büyük bir yekûna erişmesi sonucunu doğurmuştur. Halen en yaygın tarikatlardan biri *Kadirilik*dir. XIV. yüzyılda Türkistan'da ortaya çıkmış olup, oradan Türkiye'ye, Hindistan'a ve diğer İslâm ülkelerine yayılmış bulunan *Nakşibendîlik*, Türkler arasında daha çok şehirlerin münevver çevrelerinde rağbet gören *Mevlevîlik*, XIV. yüzyılda ortaya çıkıp çeşitli İslâm ülkelerinin yanı sıra Türkiye'de de yaygınlık kazanan *Halvetîlik*, Irak'ta ortaya çıkarak Mısır, Güneydoğu Asya ve Türkiye'de yayılan *Rufailik* başlıca tarikatlar arasında zikredilebilir” (Günay, 2000: 279).

⁷⁸ E.Güngör (1991: 38-39) de, sufiliğin, zamanla hayata karşı bir ferdi tavır olmaktan çıkıp teşkilatlı bir cereyan halini almasıyla, resmi İslâm doktrinine aykırı bulunan, başta Hind ve Yunan olmak üzere, birçok görüşlerin de oraya sığındığı ve onunla kaynaştığını ifade etmekte; ancak sufilik hareketinin İslâm doktrinine ve İslâm cemiyetine aykırı düşen tarafının, onun başka doktrinlerden unsurlar ihtiva etmesinden daha çok, kontrolsüz bir şahsi yoruma her an açık ve müsait bulunuşu olduğunu öne sürmektedir.

Tarikatların amacı, bir bakıma sūfiyi, şeriatın zahirinden, İslâm'ın özüne (hakikat) doğru giden yolculuğa hazırlamaktır (Yılmaz, 2009: 260). Bu yolculuk, çeşitli düzeylerdeki arınmaları ihtiva eder; önce nefsin aşağı niteliklerinden ve kötülüğünden, sonra insanî niteliklere köle olmaktan kurtulmak ve sonunda da arınmak ve seçilmek gerçekleşir (Schimmel, 2004: 35). Arıca tarikatlar, yeni fethedilen topraklarda İslâm'ın yaygınlaşmasında önemli bir işlev üstlenmişlerdir.

Anadolu ve Balkanlar'ın Müslümanlaşmasında da tasavvuf tarikatlarına bağlı şeyh ve müritlerin, belirleyici rol oynadığı bilinmektedir. Hatta Barkan'a (2002: 136) göre, bu misyoner derviş grupları, sadece Ortaçağ Hristiyan teolojisinin etkisindeki nizama karşı yeni bir sosyal nizam ve adalet telakkisi taşıyan bir din propagandası yürütmekle kalmayarak, ordulardan evvel fütuhata çıkıp karşı tarafı daha evvel manen ve içten fethetmişlerdir. “Osmanlı İmparatorluğu'nun teşekkül edeceği devirlerde Anadolu'ya doğru yapılmış olduğunu gördüğümüz bu derviş akını ve bu dervişlerin köylerde yerleşerek toprak işleri ve din propagandası ile meşgul olmaları hareketi ve zamanın beylerini bu gibi kolonizatör dervişlere birtakım muafiyetler, haklar ve topraklar bahşetmek suretiyle onların kendi memleketlerine yerleşmelerine temine çalışmaları” (Barkan, 2002: 142) da Anadolu'nun iskânında ve imarında önemli bir yer işgal etmiştir.

Dinî olduğu kadar sivil nitelikli ve çok etkin bir hayat biçimi öngören bu İslâm anlayışı, çoğu okuryazar bile olmayan insanların, köylülerin ya da zanaatkârların dinî evrenini yansıttığı (Subaşı, 2003: 47) gibi, onlar aracılığıyla bir İslâm coğrafyası da meydana getirmiştir. Ancak Weber'in iddiasının aksine⁷⁹, “Osmanlı döneminde tarikatlar, sadece orta ve alt tabakadan halk kitlelerini değil, üst seviyeden kişiler, devlet adamları ve hatta sultanları da kendilerine bağlamayı başarmışlardır” (Günay, 2000: 280). Bugün İslâm dininin yaşandığı coğrafyanın hemen tümünde, büyük ölçüde tarikatların şekillendirdiği bir İslâm anlayışı hâkimdir. Başka bir ifadeyle, tarikatlar, İslâm'ın gelenekselleşerek günümüze aktarılmasında ve geniş halk tabanlarında karşılık bulmasında ve ayrıca “cemaat üyeleri üzerinde ve genel olarak Müslüman toplumlarda birçok ekonomik, siyasî, dinî, ahlakî, terbiyevî ve kültürel fonksiyonlar icra etmiş”lerdir (Günay, 2000: 279). Ancak ondokuzuncu yüzyılda, İslâm dünyasının kültür, medeniyet ve siyaset alanında temsilcisi konumunda

⁷⁹ “Weber, tarikatların büyük oranda, imtiyazsız ve toplumsal hiyerarşinin en altında bulunanlar arasında ortaya çıktığını öne sürmektedir” (Thompson: 2004: 71).

bulunan Osmanlı Devleti'nin, Batı karşısında askerî ve teknolojik gerilemesinin faturalarının biri de, ulema ile birlikte, "miskin" bir İslâm anlayışının sorumlusu olarak görülen tasavvufa/tarikata kesilmiştir. Oysa özünde serbest ferdi tecrübeyi esas alan bir "yol"un ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek bir devlet dairesi haline gelmesi, şeyhlerin tahsisatla geçinen birer memur durumuna düşmeleri ve nihayet hareketi besleyen kültür canlılığının sönmesinin tarikatları çürüttüğü doğru olmakla beraber, tarikatların "bozulması" toplumdaki genel bozulmanın tasavvuf sahasına da aksetmesinden başka bir şey değildir (Güngör, 1996: 95). Zira "Osmanlı Devleti'nin, kuruluş ve yükseliş dönemlerinde, idarî ve içtimaî hayat ile iç içe hizmet ifa eden tarikat ve tekkelerin" (Gündüz, 1989: 165), ülkenin diğer alanlarında yaşanan çözümlere paralel olarak, iç ve dış kaynaklı sebeplerle bir çözülme yaşadığı görülmektedir.

Tanzimat döneminde gün yüzüne çıkan bu çözülmenin önüne geçmek amacıyla, öncelikle içeriden sonra da bizzat devlet eliyle çeşitli düzenleme ve tedbirlere müracaat edilmiştir. Bu çerçevede, dergi ve gazeteler aracılığıyla ıslahat çalışmaları yürütülmüş, "meclis-i meşâyih" ile tasavvuf faaliyetlerine bir standart getirilmeye çalışılmış, icazet, halife tayini, tekkenin idaresi gibi sorunlu meseleler kanuna tabi kılınmıştır. Bu tedbirler ve özellikle II. Abdülhamid'in İslâmcılık politikasında tasavvuf ve tarikat erbabını çok etkin olarak işin içerisine dâhil etmesi, belki de yeniden itibar kazanılmasının önünü açmıştır (Gündüz, 1989: 164-235). Ancak bir kere tasavvuf ve tarikatlar konusunda olumsuz bir düşünceye sahip nesiller yetişmeye başlamıştır (Uludağ, 1990: 43) ve Cumhuriyet'e gelindiğinde, yeni devletin ideolojisinde herhangi bir yer işgal etmeyen, aksine, terakkinin önündeki engel olarak görülen bu kurumların tasfiyesi artık kaçınılmaz olmuştur.

Tanzimat ile birlikte eleştirilerin hedefi haline getirilen ve İslâmî canlanma olarak adlandırılan sürecin ilk öncülerinin de eleştiri hedeflerinden biri olan tarikatlar, Cumhuriyet'in kuruluşunun hemen akabinde, 1925'te, İslâm'dan neşet eden diğer kurumlarla birlikte kapatılmışlardır (Kara, 2005: 261). Kapatılmayla birlikte, "tahsili ve bilgisi yeterli olan dervişler yeni hayata intibak ederek maişet derdine deva bulmaya çalışmışlardır. Bunların bir kısmı imam-hatiplik, öğretmenlik, bir bölümü kütüphanecilik, bir kısmı da ticaretle meşgul olmuştur. Bir grup derviş tasavvuf defterini bütünüyle kapatırken, bir kısmı bu kültürü etrafındaki insanlara

aktarmaya devam etmiştir. Sahanın ehli olan insanlar ahrete intikal ettikçe seviye kaybı da artmıştır. Buna rağmen hayat “sessiz ve derin”den sürüp gitmiştir. “Mahalli” şeyhlerle tasavvufi muhteva insanlara aktarılmış, dinî hayatın bu rengi bütün baskılara rağmen bütünüyle yok edilememiştir” (Kara, 2005: 262). Tarikatların, kentlerde tekrar varlık göstermeye başlamaları, ancak 1940’lardan sonra gerçekleşebilmiştir (Canbay Tatar, 1996: 133). Ancak devlet tarafından “olumsuzlanan” tarikatlara, bu süre zarfında, mevki sahiplerinin ya da tahsilli kimselerin intisabının kolay olamayacağı da aşikârdır. Bu nedenle tarikatlar, bir süre sonra belli/laik kesimler tarafından sıradan “cahil” insanların mekânı olarak görülmüş ve kısmen, süreç içerisinde bu eğilim baş göstermiştir. Bunun araştırma alanımız için de geçerli olduğu ve bugün tarikat ehlinin temsil ettiği dindarlık biçiminin yöredeki imajının, tarikatın tarihte üstlenmiş olduğu “Müslümanlaştırma” ve dinin daha “sivil” nitelikli rolünün çok uzağına düştüğü ifade edilmektedir.

Tarikat ehli dindarlığını, diğer geleneksel -mesela cami- dindarlığından ayıran en önemli unsur, daha yoğun bir ibadet performansına sahip olması; cami dışında da müritleri birbirine bağlayan “ahilik/kardeşlik” bağı ile Weberyen anlamda karizmatik bir liderlik olan “şeyh/baba”ya bağlı olmalarıdır.⁸⁰ Bu, onların toplumsal anlamda da bir otokontrol mekanizması içerisinde davranmalarını ve tarikatın/dinin hoşnut olmadığı ilişki ve fiillerden kaçınmalarını sağlamaktadır. Haftalık zikir halkaları ve halifeye, belli aralıklarla da şeyhe yapılan ziyaretlerle pekişen bu mekanizma, gündelik hayatın daha dikkatli bir formda yaşanmasını doğurmaktadır. Ancak bu dikkat, gündelik hayatın tüm alanlarına yoğun bir “sosyal müdahale”den ziyâde, yukarıda da belirtildiği gibi, arınma, manevi değerler, sabır, tevekkül gibi daha çok “takva/nefis” ekseninde belli kişisel hassasiyetlere riayeti kapsamaktadır.⁸¹

⁸⁰ “Tarikat ve tekke eğitiminde, manevi tesiri artırmak amacıyla, şeyh ve ihvandandır oluşun tarikat topluluğu, aile ferdleri gibi değerlendirilir. Şeyh, müridlerinin babası makamındadır. Müridler de birbirlerine “ihvan” diye hitap ederek kendilerini manevi babanın evladı, kardeşler olarak görürler” (Yılmaz, 2009: 262).

⁸¹ Her ne kadar İ. Thompson (2004: 75), “tarikatların bilhassa gençlere ve nispeten zenginlere oldukça cazip geldiği” kanaatini belirtse de, bunun bizim örneğimiz için çok da geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Yine onun “değişim ve belirsizlik ortamında tarikatların insanlara sağlam bir cemaat desteği ve yakın bir ilgi teklif ettikleri; anlamlar ve açıklamalar sağladıkları; kurallar ve usuller içeren ayrıcalıklı bir hayat tarzı vaat ettikleri; daha yüksek amaçlar ve yaşamak için bir neden sundukları” (a.g.e: 74) şeklindeki yargılarının da özellikle tarikatların Anadolu’daki ilk yaygınlaşmasının Moğol istilaları sonrasında denk düşmesiyle örtüştüğü, ancak örneğimizde, kentlileşme sürecinin İslâmîleşmenin kentlerde yoğunluk kazandığı dönemlere denk gelmesi dolayısıyla, yerini “modern cemaat” yapısına bıraktığı görülmektedir.

Thompson (2004: 69-70), tarikatların, birbirlerinden önemli ölçüde farklılık göstermelerine rağmen, farklı derecelerde de olsa, benzer özellikler yansıttıklarını öne sürmektedir. Ona göre bu ortak özellikler; gönüllülük, karizmatik otorite, grubun üstünlüğü anlayışı, katı disiplin ve bireyselliğin bastırılması şeklinde kendini gösterir. Yine de farklı toplumsal koşullar ve toplumsal gruplara göre bu özelliklerin bileşimlerinde farklılıklar gözleneceği de kabul edilmektedir. Kuşkusuz burada da kent ile kırsal arasında önemli farklılıklar söz konusudur. Yukarıda kente ve köye dair betimlenen dindarlığı yaşama potansiyellerinden tarikat ehlinin de varestede olduğu söylenemez.

Kısaca “geleneksel dindarlık” olarak adlandırabileceğimiz bu form, daha çok kırsal/köy dindarlığının baskın dindarlık formu olarak kabul görmektedir. Ancak bu algı kısmen doğru olmakla beraber, -cami dindarlığında olduğu gibi- kentte de varlığını güçlü bir biçimde sürdürmektedir. Dolayısıyla bu dindarlık formu, bugün büyük ölçüde geçerliliğini korumaktadır; fakat bir değişim geçirdiğini ve henüz bir zeminde “karar” kılmadığını da söyleyebiliriz. Türkiye’nin, dünyanın ve yörenin kendi içerisinde geçirdiği süreçlerin, dindarlığın algılanma ve yaşanma biçimlerinde de bir değişime yol açtığı ve söz konusu bu dindarlık formunun da bundan nasibini aldığı aşîkârdır.

1.2. Modern/Kentleşme Sonrası Dindarlık

1950’li yıllarda uygulamaya konulan sosyal ve ekonomik politikaların kısa sürede sonuç vermesiyle birlikte, köyden/kırsaldan kente doğru büyük bir göç dalgası başlamıştır. Bu göç dalgası, daha çok büyük kentlere doğru yönelmiş ve daha öncesinde hiç yaşanmamış bir sosyal değişime neden olmuştur. Söz konusu değişim, ilkin, Cumhuriyet’in, kuruluşundan itibaren seküler bir dünya tasavvuruyla yetiştirdiği kentli elitlerle, Anadolu’dan/kırsaldan gelen ve geleneksel değerlerle yetişmiş yeni kentliler arasında, dünya tasavvuru ve gündelik hayat ekseninde bir gerilime yol açmıştır (Meriç, 2005: 130). Modern, seküler ve kentli vasıflarını haiz cepheye karşı, mevzi arayışında olan yeni kentlilerin seküler değerleri benimseyenleri için, “ezilmişlerin ideolojisi” olarak Marksist/sosyalist akımlar alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Ancak yeni şartlarla geleneksel değerlerini de koruyarak mücadele etmek isteyenlerden bir kısmı, bu değerleriyle barışık zihinsel

mevzi arayışlarını, özellikle Mısır ve Pakistan’da karşıt/düşman kesbettikleri ideolojilerle entelektüel⁸² bir zeminde mücadele etmekte olan ve temel referanslarını “İslâm”dan alan bir alternatif⁸³ keşfetmişlerdir. 1960’lı yıllarda başlayan ve 80’li yıllarda yoğunlaşan “tercüme” hareketi, ülkedeki iç dinamiklerle birleştiğinde, dünyada başlamış bulunan bir “dinî canlanma” Türkiye’de de görülmeye başlanmıştır.

Dinî canlanmanın Türkiye’de de yaşanmaya başlanması, geleneksellikten modernleşme sürecine geçişte ortaya çıkan sosyal gerginlikler karşısında, özellikle geleneksel değerlere sahip insanlara bir dayanak noktası teşkil etmiştir. Canlanmanın böyle bir işlev görmüş olması, onun, batı tipi modernleşmenin hücumuna karşı bir tepki olarak doğan reaksiyonel bir hareket olduğuna hükmedilmesine yol açmıştır. Batının sömürgeci ve oryantalist yaklaşımına karşı İslâm’ın yüceltilmesi anlamına gelen bu hareket⁸⁴, aynı zamanda hem batılılaşma anlayış ve uygulamasına, hem de dine mesafeli yaklaşan bazı resmi uygulamalara karşı bir duruşu da ifade etmektedir. Sorunun batılılaşma olduğu ve dolayısıyla çözümün, Batı kaynaklı politikalarla giderilemeyeceği duygusunun, İslâmî bir kimliğin ön plana çıkmasına zemin hazırladığı görülmektedir. İslâmî kimliğin sekülerize edilen norm ve değerler sistemine karşı konumlanması, cemaatleşmenin temel dinamiğini teşkil ederek günümüzün “*modern İslâmî cemaatleri*”nin de doğuşuna kaynaklık etmiştir (Canbay Tatar, 1996: 189). Fakat bu cemaatlerin yapısı hem geleneksel tarikatlardan hem de Tönnies’in “*Gemeinschaft*”ından farklı olarak, hem “kente özgü”dürler ve hem de Türkiye ve İslâm dünyasının kendilerine özgü modernleşme tecrübelerinin somut ifadeleri sayılırlar. Bu, toplumumuzun karşı karşıya kaldığı yeni ve bütün teolojik tartışmaların ötesinde, sosyolojik bir olgudur.

⁸² Aslında, batıya veya modern dünyaya karşı İslâm üzerinden entelektüel bir cevap verme süreci, ondokuzuncu yüzyıla kadar götürülebilmektedir. Buna ilk canlanma demek mümkündür. Ayrıca bu hareketlerle eşzamanlı olarak ve etkileşim içerisinde, Osmanlının son dönemlerinde ve Cumhuriyet döneminin kuruluş aşamasında, “içeriden” yürütülen mücadeleler de mevcuttur ve içlerinden bazıları müstakil hareketler olarak kurumsallaşmış ve günümüzde de varlıklarını sürdürmektedirler. Sözü edilen canlanma ise, ikinci canlanma olarak farklı bir politik ve sosyolojik zeminde cereyan etmiş ve büyük ölçüde “tercüme”lerden beslenmiştir. Son olarak, ikincisiyle de kesişim noktaları bulan ve 1979 İran İslâm devriminin etkisiyle oluşan üçüncü bir canlanma döneminden söz edilebilir. Kuşkusuz her birinin mevzi ve dinamikleri birbirinden farklılık göstermektedir.

⁸³ İslâmcı dirilişin küresel süreçlerde ekonomik, sosyokültürel ve siyasal sorunlar hakkında daha fazla bilinçlenmenin ve en önemlisi alternatif İslâmî çözümlerin farkına varmanın sonucu olduğu iddia edilebilir (Vertigans ve Sutton, 2003: 97).

⁸⁴ Martin Stokes (2005: 321), “modernleşme kuramı”nın, modernliği benimsemeyip reddeden “yükselişe geçen” İslam konusunu açıklama konusunda da başarısız olduğunu öne sürmektedir.

İslâm dünyasının, batı ve modernlikle girdiği etkileşim sonrasında şekillenen bu cemaatler, aralarındaki bütün farklılıklara rağmen, en azından örgütlenme modelleri açısından, geleneksel tarikat formu ile önemli ölçüde benzerlikler de göstermektedirler. Mesela Fethullah Gülen cemaatinde; ahilik, fütüvvet ve alperenlik etkileyici faktörler olarak görülebilir. Buradan itibaren “modern cemaat” olarak niteleyeceğimiz yapıların en belirgin farkları, “modern kentin” koşullarında ve bir şekilde modernlikle şekillenmiş olmaları ve aynı zamanda da modernliğe cevap vermeye çalışmalarıdır. Modern cemaatlerin “ana motivasyonları kente uyum, modern hayata katılım, merkezde yer alma arzusu veya merkezi etkilme çabasıdır” (Bulaç, 2008: 20). Bu çabaya, yukarıda da belirtildiği üzere teolojik referans ve söylemlerin eşlik etmiş olduğu düşünülebilir. Bir başlangıç noktası olması anlamında bütün modern niteliğine rağmen cemaatin kendisini, adlandırma olarak geleneksel bir kavramla ifade etmiş olmasının sosyolojik bir tabanı vardır. Nihayetinde bu ifade edilenlerin totalinde cemaat, üyelerinin modern hayata katılımını oldukça kolaylaştırmakta ve bir anlamda “batı-dışı bir modernliğin”⁸⁵ aktörü olmalarını sağlamaktadır.

Özellikle 1980’lerden itibaren Türkiye’nin birçok kentinde oluşmaya başlayan modern cemaatler, dinin, hayata ve mekâna yansıtılmasını öngören bir dindarlık anlayışı benimsemişlerdir. Gerçi modern cemaatlerin hepsinin aynı minvalde bir anlayış sergiledikleri söylenemez. Onların da kendi içlerinde, tarikat veya STK benzeri, bireyin hayatına müdahalede daha “esnek” bir yapıya sahip olanları olduğu gibi, bireyin hayatının her anını kuşatan bir “sosyal müdahale”yi temel alanlar da olabilmektedir. Bu anlayış biçimlerinin, hem cemaatlerin kendi içlerinde hem de toplumun geri kalanıyla olan ilişkilerinde, farklı sonuçları olacağı aşikârdır.

İslâm’ı bir “sosyal müdahale” zemini olarak gören modern cemaatlerin üyelerinin, kendi dışındakileri/geleneksel dindarları en iyi ihtimalle “nakıs” gördükleri ve ancak cemaate dâhil olmalarıyla “kemal”e erecekleri düşüncesini taşıdıkları söylenebilir. Bu bakış açısı, bir “cemaat ehli” aşiretliyle yaptığımız mülakatta kendini şöyle göstermektedir: *“Onların dindarlığı şudur, namaz kılacak,*

⁸⁵ “Batı-dışı modernlik” kavramsallaştırması için, Türkiye’deki İslâmcılar ve özelde “başörtülü” kızlar üzerinden kuran Nilüfer Göle’nin çalışmalarına bakılabilir. Bkz. Göle, 2008, 2009 ve 2010. Ancak Göle, kavramsallaştırmasını, bu değişim ya da gerçeklikten hareketle “kurmak”tan ziyade, bu olguları tezini besleyecek bir veri kılmış gibi görünmektedir.

oruç tutacak, zekât verecek, parası olsa hacca gidecek, haram işlemeyecek, zina yapmayacak, faiz yapmayacak, hırsızlık yapmayacak, haksızlık yapmayacak, bu bazda dindarlığı ele alıyorlar. Bizdeki ise, farklı bir dindarlık. Bizdeki dindarlık, “ben rabbime nasıl en iyi şekilde kulluk yapabilirim, ben ne yaparsam rabbim benden memnun olur” anlayışına dayanıyor. Diğeri ise, “ben ibadetimi yaparım, Allah’a olan kulluğum bu şekildedir”. Bizdekinde “ibadetimi yaparım ama rabbime olan kulluğumu sadece bununla tamamlayabilir miyim?” endişesiyle daha çok şey yapması gerektiğine inanır”. Bunu gerçekleştirebilmenin zemini ise, en yakınlarından başlayarak “davet/tebliğ”⁸⁶ faaliyetinin yürütülmesi şeklinde anlaşılmaktadır.

Kuşkusuz bu anlayışın, bireylerin kentte sosyalleşmesini kolaylaştıran önemli işlevleri bulunmakta, ancak büyük gerilimler yaşanmasını da beraberinde getirmektedir. Nitekim modern cemaatlerin içerisinde kentsoylu bireylerin varlığı bilinmekle birlikte, asıl önemli kitlesini, daha çok kente göçle gelen kırsal kökenli yoksul kesimler ile orta ve yüksek öğretim öğrencileri oluşturmaktadır. Kente göçle gelenlerin, öncelikle “hemşehri” ve “akraba” gruplarının yoğunlaştığı mekânları tercih ettikleri bilinmektedir. Kısa vadede sosyalleşme ihtiyacının karşılanmasında bu grupların katkısı elbette inkâr edilemez. Ancak cemaatler, daha yoğun bir duygudaşlık ve daha geniş bir “sosyal ağ” imkânı sunmaktadırlar. Cemaattteki “kardeşler” arasında ticaret, borç alış-verişi, düğün ve taziyelere iştirakler, bireysel ve aile ziyaretleri sadece bir sosyal münasebet olarak algılanmakla kalmaz, aynı zamanda “ibadet” olarak da algılanır. “Kardeşler”in birbirlerinin dertleriyle yakından ilgilenmeleri, bireye, modern kent ortamında dayanıklı bir “korunak” sağlamaktadır.

“Tebliğ” safhasından sonra cemaate dâhil olan özellikle gençlere yönelik yoğun eğitim programları hazırlanır. İslâm dininin temel referans kaynakları, yeni üyelere, benimsenen perspektif içerisinde yaş ve seviyelerine göre aktarılır ve/ya okutulur. Cemaatin İslâmî referanslarla şekillendirdiği doktrin, ayrıca bizzat cemaatin lideri ve/ya lider kadrosu tarafından haftalık “sohbet”ler ve çeşitli vesilelerle müntesiplere aşılanmaya çalışılır. Bu eğitim sürecinde cemaat mensubu, İslâm’a ilişkin bilgileri ve cemaatinin görüşlerini içselleştirir. Ancak daha önemlisi,

⁸⁶ “Hasan el-Benna’nın kurduğu Müslüman Kardeşler cemaati, Mısır toplumunu ‘müslüman’ olarak görür; davetinin amacı, toplumun kendi köklerine dönmesini [yani “ıslah” olmasını] sağlamaktır. Seyyid Kutub ise, toplumu ‘cahiliye’ olarak niteler ve (yeniden İslâm toplumu olabilmesi için “tebliğ” muhtaç olduğunu söyler. İki farklı yaklaşımın metodik sonuçları şudur: Müslüman Kardeşler Hareketi, sistem-içi araçları kullanmayı meşru görüp, parti siyasetini benimserken, Kutubçu çizgi, sistem-içi araçlara başvurmayı reddetmiştir” (Atalar, 2003: 120).

her cemaat mensubunun sahip olduğu bilgi birikiminin yanında, yüksek bir ahlâkî kişiliğe ve “adab-ı muaşeret”e sahip olması gerektiği düşüncesidir. Dolayısıyla cemaat mensubu⁸⁷, bu eğitim süreci içerisinde, alışveriş yaparken, birisiyle tanışırken ya da selamlaşırken, ev ziyaretinde bulunurken ya da evinde misafir ağırlarken, kentin çarşısında veya caddede yürürken, bir kalabalığa hitap ederken ya da birileriyle bir meseleyi tartışırken, toplu taşıma araçlarını ya da mekânları kullanırken, bir mevki sahibiyle, kendinden küçükler ya da büyüklerle konuşurken, kısacası “gündelik hayat” içerisinde bir “*cemaat ehli*” olarak nelere dikkat etmesi gerektiğini öğrenir ve yaşamaya çalışır. Bu, “Allah’a daha iyi bir kul” olmanın gereği olarak yapıldığı gibi, aynı zamanda “davet/tebliğ” edilecekler üzerinde de “iyi bir etki” bırakmayı amaçlamaktadır. Zira bir cemaat mensubunun dediği gibi, “*bir toplumun en ahlaksızları dahi ahlaklı insanları takdir ederler*”. Böylece, İslâm’ın terbiye ve ahlâk esasları, “kentsel ilişki kalıpları” çerçevesinde yeniden formüle edilerek bireye sunulmakta ve bir anlamda da “kentlileşmesi” kolaylaştırılmaktadır.

Ancak cemaat içerisindeki her ferdin bu süreçten geçmesi ya da doktrin ve gündelik hayatı içselleştirebilmesi, her zaman için mümkün olmamaktadır. Ayrıca tarikat dindarlığındaki gibi yoğun “zikir/vird” ödevleriyle “nefis” üzerinde hâkimiyet kurmaktan ziyâde, daha çok “fıkri” zeminde bir eğitim gerçekleştirilmesi ve bununla birlikte bireyin hayatının merkezinde cemaatin yer alması gerektiği düşüncesi, zamanla sorumlulukları taşıyamama, ayrı düşme ve “davet yolunda dökülmelere” neden olabilmektedir. Bu nedenle çoğu cemaatin, çekirdek kadrosunun ve müntesip kitlesinin süreç içerisinde önemli değişikliklere uğradığı görülmektedir.

Modern cemaatlerin en istikrarlı hedef kitlelerinden birinin ortaöğretim ve üniversite öğrencileri olduğu bilinmektedir. Arkadaşlık ilişkileri esnasında yürütülen davet/tebliğ faaliyetleri, genellikle sonuç vermekte ve öğrencilerin cemaate dâhil olmaları sağlanmaktadır. Bazen de yukarıda tasvir edilen “ahlaklı” kişiliklerin

⁸⁷ “Cemaat mensubu” ifadesi, herhangi bir cinsiyet nitelemesiyle birlikte kullanılmadığında, sadece “erkek” üyeleri kapsıyor görünebilir. Ancak modern cemaatler söz konusu olduğunda, bu yargı çok da doğru değildir. Zira kadınlar, modern cemaatleşme sürecinde önemli ölçüde “ev”lerinden çıkmaya başlamış ve kamusal alana taşmışlardır ve cemaatlerin liderlik kadrolarında pek yer almasalar da, birçok cemaatin faaliyetlerinin önemli bir kısmı, kadınlara yöneliktir veya kadınlar tarafından gerçekleştirilir. Bu “dava”nın, sadece erkeklerin sorumluluğunda olmadığı inancı hâkimdir. Nitekim cemaatlere göre, zaten “İslâm’ın ilk yayılış sürecinde de kadınlar, aktif rol üstlenmiş ve evlerinde oturup sosyal hayattan soyutlanmamışlardır”. Bu temel referans, kadınların içerisinde bulunmadığı bir çalışmanın da başarıya ulaşmasının imkânsızlığını ima eder. Bu nedenle cemaatler, kadınların aktif olarak katıldıkları “hanımlar grubu”nun varlığına büyük önem atfederler.

sergilediği “örneklik”ler, çevrelerinde ya da kendilerinde bunun “yoksunluğunu” görmeleri veya farklı nedenlerle, bazı arkadaşlarının kendilerine ve dolayısıyla cemaate yönelmelerini mümkün kılabilmektedir. Cemaat ise, yukarıda değinilen “eğitim” faaliyetlerinin yanı sıra, kendi imkân ve idealleri doğrultusunda öğrencilerin okul dersleriyle de ilgilenmekte, ev veya yurt imkânı sağlamakta, ev eşyası ve gıda yardımıyla bulunmakta, burs temin etmekte ve en önemlisi ona “geniş bir sosyal ağ” sunmaktadır.

Eğitimin tamamlanması sonrasında ise, önemli kırılma noktaları baş gösterebilmektedir. Yine cemaate göre değişmekle birlikte, genel olarak, bazıları “memuriyet” ya da iş dolayısıyla farklı kentlere yerleşir ve özellikle her kentte temsilcileri bulunmayan cemaatler için yeni bir dönüm noktası oluşur. Cemaat doktrinini özümsemiş ve aktif üyelerin, yeni yerleştikleri yerlerde cemaatin temsilcisi haline geldikleri ve cemaatin anlayışını düşünsel ve örgütsel olarak bulundukları yerde ikame ettikleri, bu olmadığında da cemaatin etkin olduğu veya olacağı başka bir kente “hicret” ettikleri görülür. Fakat aksi durumda, yani üyenin iyice entegre olamadığı veya olmadığı durumlarda ise, süreç içerisinde ilişkilerin soğuduğu ve zamanla da koptuğu görülür. Bu durumda, bazı üyeler, bulunduğu yerde kendisine yakın hissettiği kesimlerle irtibat sağlayıp onlarla birlikte hareket ederken, bir kısmı da, dinî duyarlılıklarını yitirip “seküler” olarak nitelendirilen bir hayat tarzına yönelebilmektedir.

Bu dindarlık formu, ana damar “modern İslâmî cemaatler” için ve daha çok 2000’li yıllara kadar başat bir nitelik olarak görülebilir. Ancak 2000’li yılların başlarından itibaren, özellikle “28 Şubat” döneminde, cemaatlerin faaliyetlerinin “illegalite” çerçevesinde değerlendirilmesi sebebiyle olmalı ki, faaliyetlerin hızlı bir biçimde “sivil toplum örgütleri” çerçevesinde yürütülmeye başlandığı görülmektedir. STK çatıları altında dernek ve vakıf örgütlenmeleri üzerinden yürütülen faaliyetler, genellikle konferans ve seminer şeklinde cereyan etmektedir. Cemaat lideri, “başkan” pozisyonuna dönüşmüş, üyelik ise, “gönüllülük” esasına doğru kaymaya başlamıştır. Üyeler ya da müdavimler, kadın-erkek veya genç-yaşlı çeşitliliği göstermekle birlikte, ekseriyetle orta yaş dolaylarında seyretmektedir. Bu dönem öncesinin gerilim ve tartışmalarının bir muhasebeye tabi tutulması ve “bu süreçte yaşanan deneyimler ve karşılaşmalar, İslâmî kesim üzerinde köklü etkiler yaratmış

ve bir değişim dalgasını tetiklemiştir” (Bayramoğlu, 2008: 40). Kendisini de bu süreçten uzakta görmeyen bir aşiret mensubunun ifadelerinde de bu muhasebe görölmektedir: *“Türkiye’de cemaatler, şimdiye kadar genelde hep örgütsel anlamda oldu. Bu örgütsel yapılar, zamanla illegaliteye dönüştüğü için, bu illegalitenin iyi olmadığı kanaatine varıldı, sonuç getirmediğı kanaatine varıldı, dernekler, vakıflar açmakla bu açılımın yapılabileceğine inanıldı”*.

Hem yeni örgütlenme modeli olan “STK”lar çerçevesinde faaliyetlerin yürütölüyor olması⁸⁸ ve hem de en azından kendilerine antipatiyle bakmayan bir kadronun “iktidar”da olmasının bir neticesi olarak, değişimin sadece örgütlenme düzeyinde değil, doktrinel ve gündelik hayat düzeyinde de gerçekleşmesini beraberinde getirmiştir. Mesela bu yapı içerisinde yetişmiş ve orta yaşıñ üzerindeki bir aşiret ileri geleni, daha önceki çok katı tutumunun aksine, *“artık eş ve kızlarını kendi başlarına dernek ve vakıfların etkinliklerine gönderdiğini, çünkü gidecekleri ortamın artık müsait olduğunu”* ifade ederken; başka bir aşiret ileri gelen ailesinden ve dindar çevreden bir öğretmen, *“eskiden çok da hoş görölmeyen bir etkinlik olarak eşiyile beraber sinemaya gitmenin, artık yadırganmadığını ve sık sık eşiyile sinemaya gittiğini”* ifade etmiştir.

Batman ve/ya yöre için bunun en açık sonuçlarından biri, bu gelenekten yetişen –yukarıdaki gibi- bazı aşiret üyelerinin, “aşiret” ve genel olarak “geleneğe” bakışlarında yaşanan değişimdir. Kırk yaşlarında ve eğitimli bir cemaat ehli/aşiretlinin, *“kendisini tanımlarken hangi ifadeleri tercih ettiğı”*ne dair sorumuza verdiği cevabın, “geleneğe” bakıştaki değişimi çok iyi anlattığını düşünmekteyiz: *“Ümmet kavramı, tartışmalı bir kavram, girersek çıkamayız işin içinden. Ama bireysel özgürlük diye kabul ettiğimiz şeyi, gerek aile içinde gerekse toplum içinde olsun, ben daha önceleri çok önemserdim. Ama bugün sanki bu düşüncemde bir değişiklik oldu, artık bireysel özgürlüğün bir şey ifade etmediğı kanaatine vardım. Çünkü hem İslâmî kültür hem bizim geleneksel kültürümüzle beraber düşündüğümüzde, bireysel özgürlüğün birçok şeyi deforme ettiğı düşüncesine*

⁸⁸ Bazı tarikatlar da bugün kendini STK vb. örgütler içerisinde ifade etmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca bazılarının, kabaca bir gözlemlerle geleneksel tarikat görünümünü devam ettirdikleri ancak, örgütlenme ve işleyiş açısından “modern cemaat”lerle önemli paralellikler sergiledikleri görölmektedir. Hatta bazılarının adı bile “cemaat” olarak telaffuz edilmektedir. Mesela wikipedia.org adlı web sitesinde, “Nakşibendiliğe bağlı bir cemaat” olarak adlandırılan İsmail Ağa Cemaati, buna iyi bir örnek teşkil eder.

kapıldım. Baktığınızda, bazı olaylar yaşanıyor İslâmî kültür, geleneksel kültürle bir araya gelmediği zaman, bireysel özgürlük diye sunulan şey, kontrol altına alınamıyor. Geleneksel kültürü ve İslâmî yapıyı ele alırsak, basit bir örnek, anne-babaya saygı veya büyüğe saygıyı düşünelim. Mesela eskiden bir büyüğümüz geldiği zaman ayağa kalkardık. İlle de yakın akraba değil, bir yaşlı geldiğinde ayağa kalkar, gider elini öperdik. Ama o şu anda yok, göremiyoruz. Onbeş-yirmi sene önce, İslâmî çevreden ağabeyler bizi eğitirken “tamam anne-babaya saygı ama özde İslâmî düşünce” derlerdi. Biz orda anne-baba saygısını kaybettik”.

Görüşmecimizin, “baba ile inancın çatışması” olarak değerlendirdiği sorun, görüldüğü gibi, aynı zamanda “gelenek-inanç çatışması”, daha doğrusu dinin algılanış tarzlarının çatışması olarak da okunabilir. Modernleşmenin bir gereği olarak sunulan bireysel özgürlük, kişiyi her türlü bağından koparıp modernizmin kalıbına hapsetmektedir. Özgürlük olarak takdim edilen de aslında terk edilmiş değerler yerine, ikame edilmiş yeni değerlerdir. İlâveten Kurtkan Bilgiseven’in (1986: 136-141), fert, fertçilik ve ferdiyet ayrımında işaret edildiği gibi, birey olmakla bireycilik birbirine karıştırılmaktadır. Yukarıda bahsi geçen çatışmada inanç, elbette ki bir din olarak “İslâm” ile dinin dışında şekillenmiş bir “gelenek” değildir; İslâm’ın modern okumalarından oluşturulan ve modern İslâmî cemaatlerin temsil ettiği “İslâm’ın modern bir yorumu” ile tarihsel süreç içerisinde, yine İslâm’ın etkisinde şekillenen “İslâm’ın geleneksel yorumu” arasındaki çatışmadır. Aynı görüşmecimizin, bu çatışma ve gerilimi aşıkâr eden ifadelerini vermenin daha faydalı olduğu düşünülmektedir: “Şimdi neden böyle oldu, denirdi ki, onlar geleneksel bir anlayışa sahip, biz ise özü aldık, özü benimsedik, öze gidiyoruz. Hâlbuki burada bir yanlışlık vardı, biz ayetten de okuyorduk, “anne-babanız İslâm’a karşı olmadıkça itaat etmek zorundasınız, müşrik olsalar dahi”. Babamız müşrik değildi, İslâmî düşünceye sahipti, namaz kılardı. Sadece geleneksel bir İslâmî anlayışa sahipti. Biz bunu (saygıyı) bitirdik. Ben çok arkadaş tanıyorum, İslâmî düşünceye sahip olmasına rağmen babasıyla hâlâ sorunlu. “Niye sorunlusun”, diye sorduğunda, “beni anlamıyor” cevabını alıyorsun”.

Başka bir görüşmede ise, eski/radikal duruşun revizyonuna dair ipucu teşkil edecek ifadeler kullanılmıştır: “Cami cemaatine devam etmemek, biraz tembelliğe dayanıyor. Eskiden, seksen-doksanlarda radikaldik, onun verdiği tembellikten olsa

gerek. Yoksa, aslında cemaat-cami ilişkisine önem vermemiz lazım. O zamanların etkisi var galiba, sistemin memurları olan imamların arkasında namaz kılmama falan, hâlâ Cuma namazına gitmeyen arkadaşlarımız var. Bugün mesela iki arkadaş, ikisi de beş vakit namaz kılar, Cuma vakti biri ayrılıp Cuma namazına gidiyor, diğeri gitmiyor. Aslında o da artık kılınması gerektiğini biliyor, ama bu alışkanlık tembellik yapmış, oturmuş onda”. Dolayısıyla geline nokta, bu çatışmanın modern cemaat üyeleri tarafından bir “muhasabe”ye tabi kılındığı ve gittikçe “gelenek-inanç veya yeni algı barışı”na ya da “geleneksel dindarlık-modern cemaat dindarlığının yakınlaşması”na doğru bir eğilim sergilendiği de görülmektedir.

Modern İslâmî yapılarıdaki geleneğe dönüşün, mümin duruşundaki politik dozu ve İslâmî alan üzerindeki 80 ve 90’lardaki İslâmî hareketin yapısından doğan “*modernist baskı*”yı azalttığı belirtilmektedir (Bayramoğlu, 2008: 94). Bayramoğlu’nun, “modernist baskı”dan kastının, yine aynı yerdeki ifadelerinden hareketle, İslâm’ın “mahrem/özel alan”dan “kamusal alana” taşınması/taşması çabaları olduğu anlaşılmaktadır. Modern cemaatlerin, yaşanan siyasî tecrübeler ve bunların gündelik hayata yansımaları üzerinden, “sistem” ile daha istikrarlı bir konumlanma gösterdikleri görülmektedir. Mevcut siyasî iktidarın niteliği de göz önünde bulundurularak, gerçekten de “politik” tavrında bir yumuşamaya gitmiş ve sorunlarının mevcut “siyasal sistem” içerisinde çözülebileceğine ya da en azından hafifleyebileceğine inanılmaktadır. Bu dilin ve duruşun gündelik hayata yansımaları da görülebilmektedir.

Ayrıca beklenen mutlu geleceğin/asr-ı saadetin, ertelenmemesi ve bugünün şartlarında yaşanması gerektiği düşüncesinin de bu süreç içerisinde kanıksanmaya başlanması, gözleri gündelik hayat stratejilerine çevirmiş görünmektedir. Siyasette, eğitimde, ticarete, çocuk bakımında, kadın-erkek ilişkilerinde, giyim-kuşamda, sanatta, sinemada, medyada ve hayatın diğer alanlarında, “politik” duruşlardan önemli ölçüde uzaklaşarak faaliyetler gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Derneklerden birine mülakat amacıyla yapılan bir ziyarette, çocuklara yönelik yapılan etkinliklerin, daha eğlenceli ve yaratıcı nitelikte olduğu, kullanılan yayınların da, görsellik ve pedagojik açıdan oldukça seviyeli ve aynı zamanda, doktrinel renklerden uzak olduğu görülmüştür. Bu da, modern/kentsel cemaat dindarlık formunun, en azından “ana damar” olarak “politik” dilini, yakın tarihin de

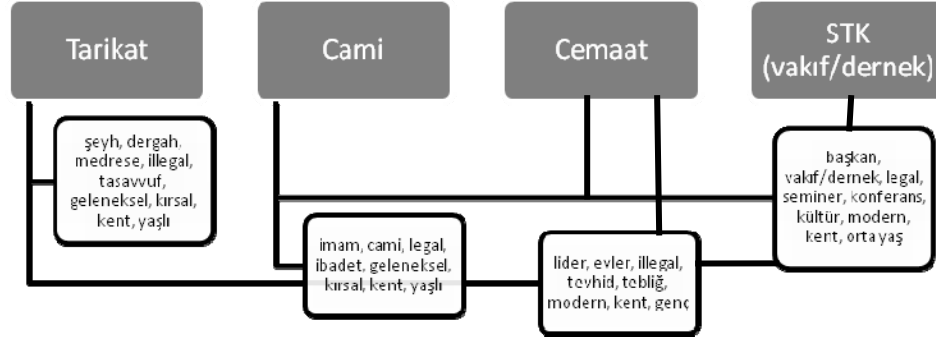
tecrübelerine yaslanarak zamanın ruhuna, öte yandan geleneğin yaşanabilir özelliğine ve gücüne teslim ettiğini ve yaşadığı mekânla kalıcı ilişkiler geliştirme sürecinde olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, “modern cemaat” formunun, kendisi modern olduğu gibi, ulaştığı kitleyi de modernleştirerek kentlileştirdiği de olmuştur. Bu vurgu, sürecin çok hızlı aktığı iklimde, Nilüfer Göle tarafından “Batı-dışı modernlik” kavramsallaştırmasını söz konusu kitle üzerinden yaparken çokça kullanılmıştır. Ayrıca Batman’daki mülakat ve gözlemlerimizde de benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Ancak bu dindarlık formunun yine de “bir şeye göre”lik arz ettiği söylenebilir ki, o da “geleneksel dindarlık” formu olmuştur. Fakat bu formlar, “diğerinin olmadığı yerde” görülebilecek formlar olmanın ötesinde, kimi zaman çatışma ve gerilim yaşayan, kimi zaman kesişen ve birbirlerine yaklaşan niteliğe sahiptirler.

Kategorilere “öz” atfetmenin yanlışlığının en somut örneğinin, modern İslâmî cemaatler olduğunu görmek mümkündür. Modern İslâmî cemaatlerin düşüncelerinin, menşeinin Türkiye dışından olduğu ve dolayısıyla, bu ithal düşünce ve yapının Türkiye şartlarında yaşanamayacağı/yaşanmaması gerektiği sık sık dillendirilir. Fakat hiçbir düşüncenin, alındığı yerde durduğu gibi durmadığı, aksine, kendi gerçeklikleri ile bir müzakereye tabi kıldığı ve süreç içerisinde kendine özgü bir niteliğe büründürdüğü görülmüştür. Dolayısıyla bu, Mısır, Pakistan ve İran gibi toplumlardan ithal edildiği öne sürülen düşünceler için de geçerlidir. Nitekim bu düşüncelerin etkisine girildiği zamanlarda, “oraların rengi” oldukça kesifken, Türkiye’nin kendine özgü toplumsal ve tarihsel şartlarıyla girdiği müzakere sonucunda, bugün oldukça farklı bir niteliğe evirildiği bir sürece girilmiştir. Burada, elbette ki Türkiye’nin ve dünyanın geçirdiği dönüşümlerin etkisi önemlidir; ancak, söz konusu düşüncelerin “geçerliliğine” ve “uygulanabilirliğine” ilişkin, “içeriden” yapılan tartışmaların ve müzakerelerin de payı küçümsenemez. Bu düşünceleri Türkiye’ye taşıyan ve burada yeniden teorize edenlerin çoğunun halen hayatta olduğu ve bir zamanlar öncülüğünü yaptıkları düşüncelerini, süreç içerisinde revize ettikleri göz önünde bulundurulduğunda, bu müzakerenin boyutları daha iyi anlaşılacaktır⁸⁹. Bu nedenle, radikal/modern olarak nitelenen cemaatlere,

⁸⁹ Bu teorisyenlerden biri Ali Bulaç’tır. Bulaç’ın düşünce seyriyle ilgili olarak, Bkz. Özensel ve Bostan Ünsal, 2004.

düşüncelerinin “ithal” olduğu gerekçesinden hareketle bir değişmez “öz” atfetmek doğru görünmemektedir.



Şekil 6: Dindarlık Formları

2. Dinsel Dönüşümün Aşiret İlişkilerine Etkisi

Aşiret ilişkilerinin ekseriyeti, geleneksel dindarlık formu ile yoğrulmuştur. Kentleşmeyle birlikte, ülkenin ve dünyanın siyasal, ekonomik, teknolojik ve sair alanlarda yaşadığı gelişmelerin, doğal olarak “dindarlık” formlarında da bir değişime yol açtığı görülmektedir. Zira “din, orijinal dinî tecrübesine bağlılık itibarıyla ne kadar muhafazakâr bir özellik taşırsa taşıсын, yine de onun zaman içerisinde toplumda ortaya çıkan ve gerçekleşen köklü değişikliklerden etkilendiği muhakkaktır” (Günay, 2000: 338-339). Dolayısıyla, bu etkenlerin aşiret ilişkileri üzerinde bıraktığı etki kadar, dindarlık formlarının değişmesinin ya da çeşitlenmesinin de bir etki bıraktığı söylenebilir. Özellikle modern cemaat dindarlığının, geleneksel kültür ile girdiği çatışmada, geleneksel kültürün taşıyıcısı konumunda bulunan aşiret ilişkilerinin de ciddi zayıflara ve tahribatlara uğradığı aşikârdır. Yukarıda mülakatlardan yapılan alıntılarda, “anne-baba saygısını yitirme, büyüklerin elini öpmeme ve önünde ayağa kalkmama, cami cemaatine devam etmeme, aşiret aidiyetini “şirk” olarak görme, düğün adetlerini yadırgama ve terk etme” ve daha da verilebilecek örnekler, geleneksel kültürün yansımaları dolayısıyla aşiretin de gelenekleridir. Nitekim bu geleneklerin dezenformasyonunun aşiret ilişkilerini de çözülme yönünde etkilediği tespit edilmiştir.

Ancak son zamanlarda kentsel cemaat dindarlığında, geleneksel kültüre/dindarlığa karşı bir “yumuşama”nın/hoşgörünün olduğu görülmektedir. Gençliğini geleneksel kültürle mücadeleyle geçtiğini ifade eden eğitimli bir aşiretlinin şu sözleri gelinen noktayı göstermektedir: “Bizde saygı kültürünün bu noktaya gelmesinde, bireyci anlayışın etkisi büyüktür. Zira hem kültürün

yozlaşmasına, hem de yok olmasına yol açıyor. Fakat konuştuğumuzda diyoruz ki, aslında medeniyetleri oluşturan kültürlerdir, gelenek ve göreneklerdir. En basiti folklor bir kültürdür. Yani bizim taziyelerimiz bile bir kültürdür. Bayramlar bir kültürdür, dostların bir araya gelmesi bir kültürdür". Bekleneceği gibi, bu, aşiret karşı aidiyetin ve aşiret ilişkilerini yeniden gözden geçirmenin de imkânlarını doğurmuş bulunmaktadır. Eğitilmiş, dindar ve genç bir aşiretlinin, *"kendinizi tanımlarken, aşiret, millet, ümmet, soyadı sizin için ne anlam ifade eder? Siz kendinizi tanımlarken bunlardan daha çok hangisini kullanırsınız?"* sorumuza, kısa cevap şeklinde, *"aşiret"* ifadesini kullanması da, bu gözden geçirmenin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte daha çok ileri yaşlardan ve kısmen gençlerden de *"aşiret"* ve aşiret ilişkisi ilişkisi biçimleri, hâlâ uzak durulması gereken ve her türlü olumsuzlukla malul ilişki ve değerlerdir. Mesela kendisi de aşireti içerisinde *"hatırı sayılır"* biri olarak görülen altmışlı yaşlarında bir aşiretlinin, *"ağalar hep zulüm yaptı, insanları köle gibi çalıştırdı. Ama çok şükür o günler geride kaldı, artık herkes kendi evinin ağası"* şeklindeki ifadeleri, o günlere dönmeyi çağırıştıran aşiret ilişkilerine de soğuk baktığını göstermektedir. Yine, görüşme talebimiz karşısında dindar bir aşiretli de, *"aşiretler hakkında hiç iyi şeyler düşünmüyorum, buna rağmen görüşmek istiyorsanız görüşelim"* ifadeleriyle, en azından *"aşiret"* kavramının çağrışımlarına karşı geliştirdiği tutumu beyan etmiştir.

Dolayısıyla, konu edindiğimiz *"dindarlık"* formlarının kendi içinde yekpare bir yapı sergilemediği ve ayrıca formlar arasında *"geçişgenlikler"* arz ettiği gibi, aşiret yapısına ve ilişkilerine dair türdeş tutumlar geliştirdikleri de söylenemez. Her ne kadar geçmiş yıllarda da türdeş bir tutumun olduğu iddia edilemezse de, geçmiş yıllarda olumsuz tutumun da ötesinde aşiret yapısı ve ilişki biçimlerine karşı yoğun mücadele içerisinde bulunanlardan bazılarının, belki de büyük bir bölümünün, bugün daha toleranslı davrandıkları ve hatta bazılarının da sosyal ilişkilerine aşiret aidiyeti içerisinde bir şekil verdikleri görülmektedir. En azından Erol Güngör'ün (1999: 80) deyiimiyle, *"geçmişin, hiç değilse bir 'sosyal hafıza' halinde bugünkü hayatımızda bulunması şart"* olarak görüldüğü söylenebilir.

SONUÇ

Aşiret yapısını irdelemeyi hedef alan çalışmalarda, aşireti oluşturan birimler, aşiret içi ve aşiretler arası hiyerarşi, iktidar mekanizması, akrabalık ilişkileri, sosyal ve hukukî normlar gibi, genel olarak “aşiret” ile ilişkilendirilen kavram ve olgulara dayanılarak bir “ideal tip” oluşturulmaya çalışılmaktadır. Oysa bu ideal tip, her ne kadar olgunun anlaşılması için temel bir işlev yüklense de, sonuç itibarıyla “somut” olarak hiçbir zaman ve mekânda bir karşılığa sahip değildir. Aşiret için yapılan soyutlamanın, tarihin hangi dilimine denk düştüğü ya da hangi aşirete karşılık geldiği söylenememektedir. Çünkü bu, tarih içerisinde yatay ve dikey taramaların, yani “eklektik” bir çabanın sonucudur ve dün için herhangi “bir aşiret”e karşılık gelmediği gibi, bugün de herhangi “bir aşiret”e karşılık gelmemektedir.

Aynı şekilde, aşiretlilerin kente yerleşmeleriyle nasıl bir değişim yaşadıklarını tespit etmek amacıyla, kent, kentleşme ve kentlilik kavram ve olguları ele alındığında da görülmektedir. Özellikle literatür tarama esnasında, kullanılan kavramların aslında zihinsel birer “şema”, birer “model” olarak tasavvur edildiği görülmüştür. Mesela “kent” ve “kentlilik”, her toplum ve kültürde var olabilecek olgular olarak değil, ancak belli toplum tiplerinde karşılaşılabilecek yapılar olarak görülmekte ve diğer toplumlardaki yerleşim tipleri ve hayat tarzları, oluşturulan bu “model”e benzerlikleri oranında bu kavramlar altında değerlendirilmektedirler.

Kentin, kentleşme sürecinin ve kentliliğin sanayileşmeyle birlikte kazandıkları modern biçimlerinin, tüm kentlilik ve diğer hayat biçimleri aleyhine evrenselleştiği ve diğerlerini sonlandırma sürecinde olduğu düşüncesinin hakim olduğu bir literatür söz konusudur. Buna göre, kent denince belli bir dünyanın kentleri, kentleşme denince belli kentleşme biçimleri ve kentli denince de belli bir “insan” modeli kastedilmektedir. Dolayısıyla bu kavramların nitelikleri, “belli bir toplumsallık” biçiminin değer ve formlarıyla şekillenmektedir. Diğerleri ise, bu değer ve formlara yaklaştıkları oranda bu kapsamda değerlendirilmektedirler. Hâlbuki bir olgu olarak kentleşmenin -demografik, ekonomik, sosyal vs kriterlerinin olduğu ihmal edilmeden- bir kültürün en incelmış, başka bir ifadeyle, en rafine temsilinin yaşandığı mekânlar şeklinde ifadesi de dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu da bize dünyadan kopmadan, kendi gerçeklerimizin, bu gerçekleri karşılayan kavramlarla ifadesi meselesini yaşatmaktadır. Nitekim maddi ve manevi açıdan

rafine bir kültürü mü, yoksa evrensel veya küresel kabul edilen sanayileşme, hatta kapitalizm ve modernlik kriterlerinin mi esas alınacağı, bu kriterlerin neler olacağı ya da tercih edilecek kriterler noktasında seçimin nasıl yapılacağı hususu, meselenin özünü oluşturmaktadır. Ancak bu tartışma, çalışmamızın sınırlarını aşacağından meseleye dikkat çekmekle yetinilecektir. Bu çerçeveden olmak üzere, araştırma evrenimizdeki kentler, şekilsel olarak “ideal kent formlarına” yaklaşıp da, kentleşme açısından sorunlu görülmekte, farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Dolayısıyla kent ve aşiret terimlerinin, aynı çalışmanın içinde nasıl bir araya getirileceği önem arz etmektedir.

Burada, kentte aşiret ilişkilerini sürdürenlerin henüz “kentlileşmemiş” oldukları, eğer “kentlileştiler” ise, nasıl oluyor da kentte sonlanması gereken aşiret ilişkilerini devam ettirebildikleri gibi soruların bir karşılığının olup olmadığı önem arz etmektedir. Kuşkusuz bunu tespit edebilmenin bir yolu, bir “kent/lilik” tipolojisi oluşturmak ve kentteki aşiretlileri bu tipoloji mihengine vurmak olarak görülmektedir. Ancak ifade edildiği gibi, oluşturulan “kent/li” ideal tiplerinin, belli bir dünyaya ait bir “insan” tipine karşılık geldiği ve bu haliyle bir mihenk özelliği gösteremediği ve kentliliğe tek bir “biçimin” model teşkil edemeyeceği görülmüştür. Nihayetinde, aşireti/aşiretliyi, kentle/kentliyle bir karşılaştırmaya tabi tutmakta ve nasıl bir değişim/dönüşüm yaşandığını tespit etmeye çalışmaktayız. Öyleyse böyle bir sorunun varlığı, en azından daha mütevazı değerlendirmelerde bulunmayı gerektirmektedir.

Toplumun geçirdiği merkezileşme, modernleşme, kentleşme gibi yerel ve küresel etkilerin, kuşkusuz aşiret yapı ve ilişkilerini de geri dönülmez bir biçimde değiştirdiği doğrudur. Öncelikle bunun, özelde aşiret, genelde geleneksel yapının modernlikle girdiği ilişkinin bir sonucu olduğu söylenmelidir. Ancak mevcut hali ve çeşitli yansımaları bakımından geleneksel kabul edilen dönemlerde de devlet yönetimince iskân gayretleri de hesaba katılmalıdır. Bu algı, geleneksel zamanlara ya da toplumlara atfedilen cemaatsel dayanışma yapılarının ve toplumsal ilişki ağlarının, modernleşme sürecinde ortadan kalkacağına dair modernleşmeci/evrimci yaklaşımla ilgilidir. Bu yaklaşım, alanla ilgili çalışmaların geneline hâkim

görülmektedir⁹⁰. Ancak yaklaşımın öngördüğü şekilde, uzun süreçte de olsa, geleneksel yapıların geride kalmamış olması, birtakım tampon mekanizmalarla ya da modern kurumların işlevlerini yerine getirmemesiyle izah edilmeye çalışılmaktadır. İlginç olan, bunun bizzat aşiretliler arasında da hâkim algı haline gelmiş olmasıdır. Görüştüğümüz aşiretlilerin ekseriyeti, aşiretin ve aşirete dair ilişki biçimlerinin süreç içerisinde geride kalacağını vurgulamışlardır. Bu algının, yaşadıkları ilişkilerin klasik aşiret ilişkilerinden farklı olmasının bir sonucu olduğu söylenebilir, bu tamamen yanlış da değildir. Fakat bu algıyı besleyen bir sosyal bilim paradigmasının ve bunun yansıması olan medyanın payı da küçümsenmemelidir. Sosyal bilimlerde ve toplumda hâkim algı haline gelen “geleneksel yapıların geride kalması gerektiği” şeklindeki öngörünün bir türlü gerçekleşmemesi, beraberinde, bu yapılardan kalan ya da onları çağrıştıran form ve ilişkilerin “patolojik” şeyler olarak görülmesi/gösterilmesini de beraberinde getirmektedir. Bu nokta, aşağıdaki üç hususun belirtilmesini gerekli kılmaktadır:

1- Modernleşme ve gelenek tartışmalarının aşiret özelindeki yansımaları, hedef olarak sunulanlara uygun vasıtaların sağlanıp sağlanamadığıyla ilgilidir ki, bu, kurumlarıyla birlikte bütün toplumu ilgilendirmekte olup; sadece yöreyi değil, toplumun kendisini de kapsamaktadır.

2- Hedef olarak seçilen konulara modernleşmeci/evrimci teorilerin gözlüğüyle bakılmasından kaynaklanan bir duruşla ilgili olarak, gelenekle ilişkilendirilmesi ve geleneğin gücüne sığınılması doğrudan gelenekle mi yoksa modernistler tarafından modern gayretlerle ve modernleşme çerçevesinde icat edilmiş gelenek imajlarıyla mı ilgili olduğu önem arz etmektedir.

3- İster modernleşmeci, ister modernleşmeye, daha doğrusu dayatmasına mesafeli duranların olsun, meseleye bakarken kullandıkları gözlük, bahsedilen konuyu dikkate almadığı takdirde sadece tartışmayı değil, tespitleri de etkilemekte olup teorik seviyede bile yukarıda bahsedilen zıtlaşmayı yaşatmaktadır. Dolayısıyla modernleşme ve gelenek tartışması, aşiret özeline taşınırken günümüzle sınırlı olmayan konuların modernlik dışı hususlarının göz ardı edilmesine yol açmaktadır.

⁹⁰ M. Stokes (2005: 321), modernleşme kuramının, “entelektüel açıdan geçerliliğini yitirse de, kurumsal olarak kabul görmeyi sürdürdüğünü”, bu nedenle de üzerinde durulmasının elzem olduğunu ifade etmektedir.

Katılımcıların farklı eğitim, yaş, cinsiyet, statü ve tabakadan olmaları, aşiret ileri geleni ya da aşiretli olmaları gibi faktörler; aşiretlinin kentte kalış süresi ve kent imkânlarından yararlanma derecesi; benimsenen modern ideoloji; yerleşilen mekânın yatay veya dikey oluşu; geline yer/köy ile ilişkilerin devam etme derecesi; kentin diğer sakinleriyle iletişim düzeyi ve kentsel iktisadî, toplumsal ve siyasal faaliyetlere katılma düzeyi, aşiret ilişkilerinin dönüşümüne etkide bulunabilmektedir. Ancak aşirete aidiyet besleme, ilişki ağları içerisinde yer alma, onun mekanizmalarını kullanarak sorunlarına çözüm üretme gibi eğilimler, her ne kadar bu faktörlerden etkileniyor olsa da, bu faktörlerle aşiret mensubiyetine önem atfetme ve ondan beslenen ilişkileri sürdürme arasında neden-sonuç ilişkisi kurmak da mümkün görünmüyor. Zira benzer faktörlere sahip olanların, söz konusu ilişki ve değerlere karşı farklı tutumlar sergiledikleri, mülakatlarda ve gözlemlerde sıkça karşılaşılmıştır.

Yerleşim tipi ve mekânın, ilişkiler üzerinde belirleyici bir niteliğe sahip olduğu görülmüştür. Kırsal yerleşimin beslediği bazı davranış ve ilişkiler olduğu gibi, kentsel alanda da yerleşilen mekânın yatay veya dikey oluşu, bazı davranış ve ilişki biçimlerine daha rahat bir zemin hazırladığı tespit edilmiştir. Mesela kentte kalış süresi ile kentlileşme arasında kurulan olumlu ilişki, tek başına alındığı takdirde anlamsız kalmakta, ancak bu sürenin hangi tip mekânsal yerleşimde geçtiğiyle anlam kazanmaktadır. Zira başka koşullar da söz konusu olmakla birlikte, kırk yıldan daha uzun bir süre kentte geçirildiği halde, modern kentsel hayattan uzak kalılabildiği gibi, çok daha kısa bir zaman dilimini kentte geçirmekle adapte olunduğu da görülebilmektedir. Ancak bu, tahmin edilenin aksine, akrabalık ilişkilerini çok da fazla etkilememektedir. Aralarında görece bir fark olmakla birlikte, hem mahalle tipi yatay hem de apartman/site tipi dikey yerleşimde, akrabalar birbirlerine yakın oturmakta ve çok sık görüşmekte, birçok büyük aile ise, zaten “aile apartmanlarında” ikamet etmektedir. Bu nedenle geleneksel ilişki biçimleri ve dolayısıyla aşiret bağları, kentsel yapıya ayak uydurmakta ve böylece varlığını sürdürebilmektedir.

Başka bir olgu, ailenin geçirdiği dönüşüm ile ilgilidir. Gözlem ve mülakatlardan edinilen verilere göre, diğer aile tiplerinin varlığını sürdürdüğü, ancak eğilimin atomize olunduğu yönündedir. Fakat bu istikamet ve sürecin, modernleşme süreci içinde geniş aile yapısının, Batı tipi çekirdek aileye dönüşeceği

şeklindeki varsayım yönünde gerçekleşmesinden en azından şu an için bahsedilemeyeceğini söylemek mümkündür. Bu beklenti, daha çok, Batı toplumlarındaki aile kültürünü normal ve sağlıklı kabul etmek, bundan farklı aile ilişkilerini ise yetersiz ve sorunlu bulmaya dayanmaktadır. Oysa burada, yeni yerleşim ve hayat tarzlarının bir sonucu olarak çekirdekleşme yönünde bir eğilim görülmekle birlikte, farklı aile tipleri yan yana bulunmaktadır. Ayrıca “hane” biçimlerindeki değişime rağmen, aile ilişkileri çok büyük değişim yaşamamış görünmektedir. Bununla beraber geleneksel değerlerin, aşiret ileri gelenlerinin sosyalleşmesini diğerlerine nazaran daha fazla etkilediğini söylemek mümkündür, ayrıca aileler çekirdekleşmeye doğru dönüşüm geçirse bile, bu mekanizma nedeniyle geleneksel ilişkiler yoğun olarak yaşanmaktadır. Fakat hayatın diğer alanlarında, çok belirgin farklılıklar gözlenmemektedir. Mesela çocukların, kız ve erkek olarak taşıdıkları anlam ile kız çocuklarının okumasına karşı takınılan tavra bakıldığında, toplumun geneliyle örtüşen sonuçlara ulaşılmaktadır.

Bir diğer tespit, “aşiret” olgusunun folklorik bir öge olarak da sabitlenme ve kurumsal olarak kendini ancak reis aileleri üzerinden devam ettirme sürecinde olduğudur. Zira bir aşiret, bir-iki asır içerisinde amcaoğulları arasındaki akrabalık bağlarının iyice zayıflaması, anlamsızlaşması ve aralarında oluşan çekişme ve rekabetler sonucunda bölünerek, her biri farklı bir aşirete dönüşebilmekteyken; bugün, yeni aşiret birimleri böyle bir süreçten geçerek oluşmadığı için, artık ailelerin ön plana çıktığı bir döneme gelmiş bulunmaktadır. Belki birkaç kuşak sonra bu aileler de -varlıklarını sürdürmesi halinde bile- kendi aralarında bölünmeler yaşayacak ve her biri kendi içerisinde bir “birlik” meydana getirecektir. Dolayısıyla günümüz şartlarında yeni aşiretlerin ortaya çıkış ve varlık zeminleri kalmadığından, yeni aşiretler en azından “isim” olarak doğmayacak ve fakat bu işlevi büyük ölçüde aşiret reis ailelerinin kendi içerisinde sürdürdüğü bir toplumsallık biçimi ve bir anlamda isim olarak aşiret, “dondurulucak”tır.

Araştırmamızda, aşirete duyulan aidiyet duygusuyla ilgili karmaşık bir ruh halinin varlığı da dikkat çekmiştir. Bu bir ölçüde, aşiretin kendi içinde geçirdiği dönüşümün bir sonucu olabildiği gibi, aşirete ilişkin oluş(turul)an algıyla da ilgili olabilmektedir. Nitekim klasik/modernleşmeci sosyal bilim anlayışında, “aşiret” temelli bir “aidiyet” duygusu geleneksel; fakat bir “etnik” yapıya karşı beslenen

aidiyet duygusunun ise modern olacağı yönünde bir yargı peşinen kabul edilmektedir. Çünkü ön kabul, aşiretin, geleneksel zamanlara ait bir toplumsal biçim olduğu ve modern zamanlarda herhangi bir yerinin olmadığı yönündedir. Bu nedenle, eğer halen aşirete aidiyet duygusu beslenmekte ve kimliğin bir parçası haline getirilmekte ise, bu, en hafifinden, anakronizm olarak değerlendirilecektir. Aşiret temelli aidiyetin zayıflamasında, elbette ki ekonomik, sosyal ve siyasal değişimlerin etkisi tartışılmazdır, fakat bunda, bazen besleyici ve teşvik edici bazen de kurtulunması gereken yapı olarak işleyen hegemonik dilin etkisi de söz konusudur. Bu ise, sosyal bilimin, araştırma nesnesini geri dönüşlü olarak, etkileme yönüne işaretler ve bu nedenle daha dikkatli yorumlarda bulunma sorumluluğunu gerektirmektedir. Ancak nihai sonucu, yine de bu yapının işleyişiyle sağlananların, başka yapı ve işleyişlerle sağlanıp sağlanamayacağı belirleyecektir.

Göç sonucu, kentlerin özellikle “kenar”ında yaşayan yoksulların siyasal ve toplumsal sistemle entegre olamamalarının yarattığı yabancılaşıma, toplumsal ilişkileri zorlaştırdığı gibi, bireylerin kişiliklerine, yani psikolojilerine yansiyarak onların yalnızlaşmasına ve hatta anomi ve şiddet gibi sapkın davranışlarda bulunmasına da sebep olabilmektedir. Kentleşmeyle birlikte yaşanan tabii olandan kopma, sıcak, samimi ve mahrem ilişkilerin sekteye uğraması, bireyci eğilimlere sunulan imkânlar, hayatın hızı ve kalabalığın olumsuz etkileri, insanları birtakım psikolojik bunalımlara da itmektedir. Yaşanan hayat ve mevcut imkânlarla, sunulan ve idealize edilen, hatta tüketim kültürünün etkisiyle dayatılan hayat arasındaki fark, bahsi geçen gerilimlere zemin hazırlamaktadır. Bu durum, kentli insanın dengesini sarsmakta, insan eseri ile bağımlılık ilişkisine girmekte; mevcut ile aktüel arasındaki fark, şizofrenik tutumların takınılmasına yol açmaktadır. Ayrıca insanlar arasındaki ilişkilerin bozuk ve çatışmalı, kentteki ilişkilerin soğuk, mesafeli ve resmi olması, sosyopsişik birtakım bunalımları da gündeme getirmektedir. Buna bir de kent hayatındaki beklentilerin gerçekleşmemesi ilave edildiğinde, kentleşme problemlerini daha da yoğunlaştırmaktadır. Hızlı göçle gerçekleşen bu kentleşme biçiminde, geleneksel anlamlandırma mekanizmaları büyük ölçüde işlevsizleşmeye başlamakta ve manevi bir otorite boşluğu doğmakta; özellikle gençlerin, yeni arayışlara girmesine zemin hazırlamaktadır. Bu arayışlardan biri, siyasal radikalleşmenin, bir “arayış” olarak “ikinci kuşak” gençlerde kendini göstermesidir.

Siyasal radikalleşmenin, ilk kuşaklarda değil de daha çok “ikinci kuşak”ta kendini göstermesinin nedenlerinden biri olarak, ikinci kuşak kentlilerin, kendi sosyoekonomik koşullarını ebeveyninin yaşadığı hayatla değil, refah düzeyi yüksek olan akranlarının sahip oldukları imkânlarla kıyaslamaları ve yaşadıkları hayattan hoşnutsuzluk göstermeleridir. Bugün, şiddet olaylarında, kentte doğmuş ya da çocukluğu kentte geçmiş olan gençlerin ön planda görülmesinin en önemli nedenlerinden birinin, bu trajik kentleşmeyi yaşamış olmaları ve bu tecrübenin bir tür manipülasyona tabi tutulması olduğu söylenebilir.

Yaşanan bu kentleşme biçiminin paralelinde beliren psiko-sosyal ve sağlık sorunlarından biri de, özellikle kadın intiharlarında görülen artış olmuştur. Batman’daki intiharların, ayrıca ele alınması gereken bir sorun olmakla birlikte, yaşanan yoğun göçle başlayan anominin izlerini üzerinde taşıdığı söylenebilir. Zira toplumsal değerlere ve geleneklere bağlılığın güçlü olduğu toplumlarda, yeni değerlerin teşekkülü de kolay olmaktadır. Aksi halde sıkıntılı bir süreç yaşanmaktadır ki Batman'daki temel bulgular da bunu göstermektedir. Fakat kentin tarihsel geçmişi, radikal veya aşırı ideoloji merkezli toplumsallaşmanın, kaçınılmaz olarak bir patoloji ürettiği ve bunun da yaşanan anominin rengini belirlediği görülmektedir. Bu nedenle Batman, Durkheim’in tanımladığına benzer bir “anomi” yaşamakta ve hızlı modernleşmenin bütün özelliklerini üzerinde taşımaktadır. Bizzat bunun doğal sonucu olarak bile, gerçekleşen intiharlar ve teşebbüsler normalin altında sayılmalıdır.

Bunun böyle olmasında, intiharların nedeni ilan edilen “geleneksel” değerlerin izlerinin hâlâ görülüyor olmasının önemli bir yeri vardır. Ama çelişki şu ki, intiharların birden patlak vermesinde ve büyük oranını da kadınların teşkil etmesinde, bu geleneksel yapıların “çözülmesinin” çok ciddi bir etkisinin olmasıdır. Söz konusu geleneksel değerlerin dönüşüm geçirmeden önce, yani en katı hallerinin yaşandığı düşünülen zamanlarda, intiharların bu kadar yaygın olmaması da bunun göstergeleri arasında sayılabilir. Zira geleneksel değerler, onu yaşayanlarca fazla sorgulamaya tabi kılınmadan kabul edilirler. Yaşanılan her şey, değerlerin aktarımı ve paylaşımına ilaveten, bunların algılanması ve anlamlandırılmasında da yaşanılan sorunlar, kişinin çevresi ve kendisiyle ilgili olumsuz yargılara yol açmaktadır. Bu da eski değerlerin nakledilemediği gibi, yeni değerlerin de oluşturulamamasına yol

açmaktadır. Yaşanan olumlu ve olumsuz her tür olay karşısında, farklı bir anlam yüklenerek dik durmayı sağlayan değerlerinden beslenen zihniyetin yerine, hem olumlu hem de olumsuz örnekler karşısında telaş ve belirsizliği yaşayan bir bireyci tipin davranışları almıştır. İlkinde kaderle ilişkilendirilen algının yerini de bir nevi çaresizlik ve şikâyet almıştır. Bundandır ki, intiharların nedenleri olarak sıralanan etkenler, o değerlerin organik olarak yaşandığı zaman ve mekânlarda, intiharı bir seçenek olarak düşünmeyi pek de akla getirmemiş görünüyor. Ancak bu değerlerin içine doğanların çocukları, gözlerini farklı bir dünyaya açtıklarından, farklı kuşakların farklı dünyaları arasında, önce kopukluk ve ardından çatışma baş göstermiştir.

Hızlı değişimin yaşandığı dönemlerde, hayatı çevreleyen kurallar ve toplumsal düzen, bireyler üzerinde otoritesini yitirebilmekte ve fakat yeni kurallar hemen ihdas edilememekte ya da içerisine dâhil olunan düzene hemen ayak uydurulamamaktadır. Böylece geleneksel anlamlandırma mekanizmaları büyük ölçüde işlevsizleşmeye başlamakta ve manevi bir otorite boşluğu doğmaktadır. Kimlik bunalımı da denebilecek bu durumun, hiçbir yerde dayanak bulamayan, kentsel yaşam tarzlarına uyum sağlayamamış yeni kentli veya kentleşmemiş köylülerin kabullenemediği, tutunamadığı toplumuna ve kendisine karşı yabancılaşma ile kendini gösterir. Küreselleşmenin doğurduğu yeni koşullar içinde kendisine bir kimlik bulma çabası içerisinde olan bireylerin karşılaştıkları temel sorun, sahip oldukları kültürün değiştirilmesidir. Bunun gerçekleşmesi de sanıldığı kadar kolay olmadığından, oluşan gerilim ve geleneksel baskı mekanizmaları, bireyleri radikal yollara başvurmaya sevk etmekte ve bunun, en çok gençler üzerinde tesirini gösterdiği görülmektedir. Yabancılaşmanın, bireylerde dumura uğrattığı bu türden tinsel bir kopuş, aidiyet yitimine/bunalımına yol açarken, yerleşik bulundukları kent alanlarına karşı sorumluluk almama, doğal yaşam alanlarını talan etme gibi durumlar da doğabilmektedir. Yabancılaşmanın bireyde yol açtığı bu tahribat, her şeyden önce masumiyetin yitimini ve bundan da önemlisi kişinin, hayatı kendi kendisine anlamlandırmasını kaybetmesine neden olabilmektedir.

Hayatı yeniden anlamlandırmanın en işlevsel araçları ise, radikal ideolojiler olabildiği gibi, geleneksel aidiyet mekanizmaları da olabilmektedir. Nitekim hem gözlemlerde hem de mülakatlarda, özellikle “aşiret” temalı film/diziler ve popüler medya

kanalları üzerinden, söz konusu geleneksel aidiyet mekanizmalarının nasıl yeniden üretildiği görülmüştür. Fakat ilginç bir biçimde, tam da iyi eğitim alan, görece ekonomik refaha sahip ve kentin sunduğu imkânlardan daha çok yararlanan gençlerin, aşireti bir kimlik olarak tercih etmeye daha yakın oldukları gözlenmiştir.

Modern hayat tarzları ile geleneksel hayat tarzları, birbirinden ayrıştırılması oldukça güç bir biçimde, iç içe geçmiş bulunmaktadır. Örneklem alanımızda yer alan insanlar, bir yandan modern bir aidiyet biçimi olan modern ideolojilere kendini nispet etmekte, ama aynı zamanda geleneksel bir aidiyet biçimi olan “aşiret” aidiyetini de sürdürebilmektedirler. Kuşkusuz bunun derecesi konusunda farklılıklar görülebilmektedir. Eğitim, yaş, cinsiyet, kentte kalış süresi gibi değişkenlerin yanı sıra, benimsenen modern ideoloji de aşiret aidiyeti etkileyebilmektedir. Bu anlamda, görüşmelerde, sol ideolojiye yakın görünenlerin, İslâmî hassasiyete sahip olanlara nazaran aşiret daha az aidiyet besledikleri görülmüştür. Ancak yine de “aidiyetler” arasına keskin sınırlar çizildiği söylenemez. Aşiret kimliğinin çatışma zemini olduğu durumlarda, diğer kimlikler “bir süreliğine” rafa kaldırılabilir ve aşiret kimliğinde birleşebilmektedir. Aynı durum “ideolojiler” için de geçerlidir; çatışma zemininin ideoloji olduğu durumlarda da tersi yaşanmakta ve aşiret kimliği geri planda kalmaktadır. Bu da aidiyetler arasında, daha çok çatışma zemininin yapısına bağlı olarak geçişlerin yaşandığını göstermektedir.

Modernleşme ve kentleşme denilen iç içe geçmiş bu iki süreç, “töre” olgusu üzerinde sistematik bir deformasyonda bulunmuş gözükmektedir. Modernleşme süreci içerisinde ortaya konulan özellikle eğitim ve hukuk politikaları, sosyal hayatın dönüşümünde motor görevini üstlenmişlerdir. Eğitim, bireyi yeni hayat tarzına hazırlarken, hukuk da bu hayatın kurallarının kendi uhdesinde bulunduğunu ilan ederek süreci tamamlamaktadır. Yeni bir kozmolojinin ürünü olan bu iki unsur, seküler bir nitelik taşımakta ve geleneklerin/törelerin beslendiği değerlerden, kozmolojiden bir kopuşu ifade etmektedirler. Kentleşme olgusunun daha az rastlandığı bölgelerde, bu kozmolojik kopuşun, kentli ve batıyla ilişkileri daha sıcak olan bölgelerle aynı süreci izlediğini söylemek mümkün değildir. Bu nedenle geleneksel toplumlarda, geçerliliği ve tutarlılığı olan ve o hayat tarzıyla özdeşleşen “töre”, o yapının, modernleşme ve paralelindeki kentleşme süreçleri ile aşındığı, artık “insan davranışlarını anlamlı bir şekilde belirleyecek bir düzeninin büyük ölçüde

kalmadığı” görülmektedir. Zira yörede travmatik bir biçimde etkisini göstermiş olan kentleşme, geleneksel ilişki biçimlerini geri dönülemez bir biçimde değiştirmiştir.

Aşiret ileri gelenleri ile aşiretliler arasında, bugün itibariyle henüz tam olarak istikrara kavuşmamış olan ilişki biçimleri söz konusudur. Bir tarafta, kentin sunduğu imkânlar ölçüsünde, çoğalan iş alanları, eğitim imkânları, alternatif dayanışma mekanizmaları sonucu, köyde sıradan bir “aşiretli” olarak hayatını devam ettiren insanların ve/ya çocuklarının yakaladığı bir hayat standardı söz konusudur. Bu kitlenin, önceki dezavantajlı konumlarının da verdiği psikoloji ile bazen kendilerini ispat çabasına girişebildikleri ve bunu hissettirmeye çalıştıkları görüldüğü gibi, geleneksel kodlar ve duyguların baskın olduğu kişi veya durumlarda ise, bütün avantajlı konumlarına rağmen yine de aidiyet duygularının harekete geçtiği ve aşiret büyüklerine saygıda kusur etmedikleri görülmektedir. Diğer yandan aşiret ileri gelenleri ise, hem yeni durumlar karşısında geleneksel konumlarını kaybetmemenin çabası içerisinde olabilmekte ve bunun için güçlü görünmeye çalışmaktadırlar hem de bu yeni duruma adaptasyon sürecinde, geçmişin sıradan aşiretlileri ile ilişkilerini hangi çerçeve ve düzeyde tutacaklarının sıkıntısını yaşamaktadırlar.

Kuşkusuz bu süreçte eğitimin de çok boyutlu bir etkisinin olduğu söylenebilir. Özellikle kentleşme süreciyle birlikte, eğitimin hem bir ihtiyaç ve hem de sosyal hareketliliğin bir aracı olarak keşfedilmesi, aşiretin geleneksel tabakalaşma formunu da değişime uğratmıştır. Bir taraftan sosyal sermayesini kente de taşıyarak, çocuklarına iyi eğitim fırsatları oluşturmaya çalışan, onları ekonominin, bürokrasinin veya siyasetin önemli kademelerine taşıma çabasında olan kimi aşiret liderleri; diğer yanda, eğitime nerdeyse kurtarıcı gözüyle bakan ve bu kurtuluş için varını yoğunu esirgemeyen aşiret mensupları bulunmaktadır. İlki, tabakalaşma piramidini kendi lehinde muhafaza edebilmenin gayreti içerisindeyken, diğeri bu piramidi çocuklarının lehine değiştirme gayreti sergilemektedir. Fakat bugün için, her iki gayretin de tamamen bir tarafın lehine sonuçlandığını söylemek mümkün görünmemektedir.

Bugün birçok aşiretli, aşiret ileri gelenlerinden ekonomik ve sosyal imkânlar açısından daha iyi hayatlara sahip olmasına ve bazı aşiretlilerin kazanılmış/resmi statüleri, aşiret ileri gelenlerinden daha yüksek olmasına karşın, aşiret içindeki itibar bakımından yerleri aynı ya da daha aşağı olabilmektedir. Bu, daha çok, aşiretin lider

ailelerinden olmaları hasebiyle sahip oldukları sosyal sermayenin, patronaja tahvil edilebilirliğiyle ilgilidir. Aksi halde, bir resmi kurumun amiri konumunda bulunan, “iyi eğitilmiş, iyi bir meslek ve gelir sahibi” bir bireyin, geleneksel aidiyeti esas alarak bir “aşiret reisini” taltif etmesi, olağan bir durum olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla, sosyal tabakalaşma piramidinin yaşanan modernleşme/kentleşme sürecinde ve özellikle eğitim kanallarının genişlemesi sonucunda, yeniden şekillendiği ve çeşitlendiği söylenebilir. Ancak geleneksel aşiret ilişkilerinin en azından ana damarının, bu değişim sürecinde bir “oryantasyon” yaşadığı ve yeni ilişki ağlarına sirayet ettiği de görülmektedir.

Bu durumun, aşiret reisi-aşiretliler arasındaki klasik patronaj ilişkisinin kente uyarlanması olduğu ve geleneksel ilişki ağları üzerinden yürüdüğü söylenebilir. Çünkü bir tarafta, Weberyen anlamda geleneksel yollarla devralınan bir otorite bulunmaktadır; diğer tarafta ise, geleneksel değerlerin taşıyıcısı bir kitlenin, taşındığı kentte de bu değerleri sürdürmeye yönelik spontane eylemleri söz konusudur. Bu kitlenin eğitimsiz olduğu, kentlileşmediği, hakkını legal yollardan arama bilincine sahip olamadığı düşünülebilir; ancak nihayetinde “alışık olunan ve sonuç alınan bir mekanizma”nın varlığı inkâr edilemez. Bu kitlenin, en azından şimdilik bu niteliğini koruduğu ve bu nedenle de bu mekanizmanın varlığını daha uzun süre devam ettireceği de, mülakatların bir öngörüsü olarak zikredilebilir: *“Bu hukuk sistemi ve bu bürokrasi olduğu müddetçe bu ilişki devam edecektir”*. İlkinin de dönüşeceği düşünülen ve şu anda gelenekselleşme sürecinde olan patronajın ikinci kaynağı ise, öngörülerini tersyüz eden bir durum arz etmektedir. Eğitim seviyesi yükseldikçe, ekonomik olarak imkânlar iyileştikçe, modernleştikçe, kentlileştikçe “bireyselleşme” trendine girileceği ve geleneksel değer yargılarının ya da tutum ve davranışlarının ortadan kalkacağı varsayılmaktadır. Tabii bu varsayımı, bu anlayışın ortaya çıktığı yer ve şartları dikkate alarak; çerçeve ve gayesini gözden ırak tutmadan kullanmak gerektiğini belirtmek durumundayız. Kuşkusuz kentleşmeyle yaşanan süreç, bir “bireyselleşme” doğurmaktadır ve fakat bu bireyselleşme, bazı geleneksel “formları”, modern “içerikler”le donatarak yeniden tedavüle sokabilmektedir. Çalışmamız açısından meseleye bakacak olursak, geleneğin tedavüle sokulmasından ziyâde, bahsi geçen çağrışımlarıyla birlikte bireyselleşmeyle sağlanamayan imkân ve durumların mevcudiyetiyle ilgisi bakımından okunabilir.

Başka bir husus, aşiret ileri gelenlerinin, kendi siyasî/ideolojik tercihleriyle örtüşmekle birlikte, yine de aşiretlilerin ekseriyetinin temayülü olan siyasî partilerde siyaset yapmak istemeleridir. Bu da, önemli bir aşiretin reis ailesinden birinin, *“halk bize sınırlar çiziyor, biz de o sınırlar içerisinde yaşamak zorunda kalıyoruz”* ifadesini doğrular niteliktedir. Yani artık, aşiret reisinin bir hedef göstermesi ve bütün tebaanın koşulsuz olarak oraya hücumunun geçerli olmadığına herkes farkında görünüyor. Zira bu süreçte varlığını koruyanların, bu yeni duruma göre ilişki biçimlerini yeniden dizayn edenler olduğu söylenebilir. *“Kendi siyasî görüşüne aykırı olsa da, aşiretin/ailenin kararına uyarak oy kullanır mısınız?”* sorumuza, büyük ölçüde *“uyarım”* cevabı alınmış, ancak hemen hepsinde, ardından *“zaten onlar da genel eğilimin aksine davranmazlar”* şerhi düşülmüştür. Benzer şekilde, ülkenin genel siyasî havasının da gözetildiği, seçmenin eğilimlerinin hangi yönle kaydığı da dikkate alınmakta ve bu yönde siyasî kararlar da alınmaktadır.

Modernleşme ve kentleşmeyle birlikte, dinî algı ve davranış biçimlerinde de önemli değişimlerin yaşandığı belirtilmelidir. Aşiretin kırsal hayatında daha çok geleneksel bir dindarlık formunun hâkim olduğu ve bunun içerisinde de “tarikat” ve “cami” merkezli dindarlıkların ön plana çıktığı görülmektedir. Bu dindarlık formlarının kentte de yoğun olarak yaşanmasına karşın, özellikle hızlı kentleşmenin de yaşandığı seksenli yıllarla birlikte, yeni kentlileşenler arasında ideolojik bir yöne de sahip olan “cemaat” merkezli bir dindarlık formunun daha baskın bir nitelik kazandığı tespit edilmiştir. Özellikle ikibinli yıllardan sonra ise, başta sonuncusu olmak üzere, diğer dindarlık formlarının STK çatıları altında faaliyet gösterdikleri görülmektedir. Bunun ise, süreç içerisinde farklı bir dindarlık formu üretebileceği söylenebilir. Ancak konu edindiğimiz “dindarlık” formlarının kendi içinde yekpare bir yapı sergilemediği ve ayrıca formlar arasında “geçişgenlikler” söz konusu olduğu gibi, aşiret yapısına ve ilişkilerine dair de türdeş tutumlar geliştirildiği söylenemez.

Sonuç olarak aşiretlerin kendi değerler sisteminin bulunduğu, ancak yaşanan toplumsal ve küresel değişimlerden bağımsız olarak klasik örgütsel yapılanmasını sürdüremediği görülmektedir. Kentte, bu değerler sistemi kısmen çözülmekte, aşiret ise, bir “referans grubu”na dönüşmektedir. Bu durum, özelde aşiret, genelde toplumumuz açısından yorumlanırsa, bunun böyle olması, geleneksel dünyayla iç içe geçmiş bulunan değer ve ilişkilerin yerini, modern değer ve ilişkilere bıraktığı

anlamına gelmemektedir. Bunda belki, sahip olunan “araçların, ulaşmak istenen hedeflere” ulaştırmada kullanışlılıklarını kaybetmedikleriyle de ilişkisi olduğu söylenebilir. Fakat nihayetinde, her iki dünyanın değer ve ilişkileri yan yana yaşanmakta, bazen çatışma halinde ama bazen de uyumlulaşarak sürdürülmektedir. Daha genel anlamda meseleye bakarsak, kendi iç dinamikleriyle yaşanmayan süreçler, kendi kavramlarıyla kavranamayan durumlar ve kendi ifadelerine bürünemeyen sorunlar, teorik temeldeki karışıklığın bir nedeni olabilir. Fakat pratiğin teorik temelin asıl belirleyeni olması gerektiği düşünülürse, artık yeni bir teorik zemine ihtiyaç duyulduğunu söylemek de bu araştırmanın son bulgusu olacaktır.

KAYNAKLAR

- ABDURRAHİM, Muddessir (1997), “Hukukî Kurumlar”, (çev. Elif Topçugil), R.B. Serjeant (der.), *İslâm Şehri*, İstanbul: İz Yayıncılık. ss. 49-61.
- ACUN, Fatma (2002), “Klasik Dönem Eyalet İdare Tarzı Olarak Tımar Sistemi ve Uygulaması”, *Türkler*, Cilt: 9, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. ss.899-908.
- AİLE ARAŞTIRMA KURUMU (1998), *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan Terör Nedeniyle Göç Eden Ailelerin Sorunları*, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- AKSOY, Mustafa (2004), “Sosyal Hayatımızdaki Başlık-Kalın ve Mehir Kavramlarının Sosyolojik Tahlili”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi ISSN: 1303-5134 (International Journal of Human Sciences)*, Vol: 1, No: 1.
- AKŞİT, Bahattin (1999), “Cumhuriyet Döneminde Türkiye Köylerindeki Dönüşümler” *75 yılda Köylerden Şehirlere, Bilonço'98 Kitaplar Dizisi*, Tarih Vakfı Yayınları.
- AKTAY, Yasin (1999a), *Güneydoğu'da Zorunlu Göç Yolunda Modernleşme ve Kadın: Siirt'te Toplumsal Kalkınma Projesi (TOKAP) örneği*, Yayınlanmamış Araştırma Raporu.
- AKTAY, Yasin (1999b), *Umut ve Kaygı Arasında Güneydoğu'da Lise Gençliğinin Yaşam Dünyaları Üzerine Batman ve Siirt'teki Lise Öğrencileri Örneği*, Yayınlanmamış Araştırma Raporu.
- AKTAY, Yasin (2000-01), “Güneydoğuda İntihar: Kalan Sağlar Kimindir?”, *Tezkire*, Sayı:18, ss. 33-48.
- ALPTEKİN, M. Yavuz (2007), *Medeniyet Havzalarından Küresel Trendlere Şehir ve Toplum: Şehirlerin Toplum Biçimlendirme İşlevi*, İstanbul: Beta Yayınları.
- ALVER, Köksal (2007), *Siteril Hayatlar*, Ankara: Hece Yayınları.
- ALVER, Köksal, (2008), “Mekân Tartışmaları ve Değişen Mekân Algısı”, *Hece*, Sayı: 138/139/140.
- AND, Metin (1982), *Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- ANDERSON, Benedict (1996) *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (çev. İskender Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları.
- AREL, Ayda (1999), “‘Türk Evi’ Dedikleri...”, *cogito*, Sayı: 18, ss. 188-212.
- ARMAĞAN, Mustafa (1992), *Gelenek*, İstanbul: Ağaç Yayınları.
- ARMAĞAN, Mustafa (1997), *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul: İz Yayınları.
- ARSLAN, Hüseyin (2001), *16. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Yönetim, Nüfus, İskan, Göç ve Sürgün*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- ARSLANTAŞ, Halis Adnan (2008), “Sosyal Değişme, Kentleşme ve Kentlileşmenin Din Üzerine Etkileri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13: 2, ss.171–196. Erişim: http://portal.firat.edu.tr/Disaridan/_TEMP/278/file/2008-2/HALS%20ADNAN%20ASLANTAŞ%20SOSYAL%20DEGISME%20KENTLESME.pdf, 04.06.2012.
- ASLANOĞLU, Rana A. (1998), *Kent, Kimlik ve Küreselleşme*, Bursa: Asa Kitabevi.
- ATALAR, Mehmed Kürşad (2003), “İslâmî Yenileşme Hareketinde Yöntem Tartışması”, *tezkire*, Sayı: 33. ss. 112-129.
- ATAY, Tayfun (2004), “Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk ‘Gelenek-çi’ Muhafazakârlığı”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, Cilt: V, *Muhafazakârlık*, Ahmet Çiğdem, Der. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ATEŞ DURÇ, Safiye (2009), *Türkiye’de Aşiret ve Siyaset İlişkisi: Metinan Aşireti Örneği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYATA, Ayşe (1994), “Geleneksel ve Modern Dayanışma”, *Dünya’da ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler, I. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildirileri*, Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları. ss. 325-339.
- AYDIN, Mustafa (2004), “Modern Dönemlerde Gelenek, Din ve İslâm”, *tezkire*, Sayı: 40. ss. 50-67.
- AYDINLI, Semra (2008), “‘Mekân’dan ‘Mekânsal’a: Mekânın Zamansallığı/Zamanın Mekânsallığı”, A.Şentürer, Ş.Ural, Ö.Berber, F.U.Sönmez, (haz), *zaman-mekân*, İstanbul: Yem Yayın.
- AYTAÇ, Ömer, (2006), “Mekân(ın) Sosyolojisi: Toplumsalın Yeniden Kuruluşu”, E. Eğribel ve U. Özcan, (haz), *Sosyoloji ve Coğrafya*, İstanbul: Kızılelma Yayınları.

- BACQUE, Marie-Helene (2011), “Fransa’da Eski Kızıl Banliyölerdeki Bağlanmalar ve Çözümler Üzerine”. *Toplumbilim*, Sayı: 26, ss. 49 – 54.
- BAĞLI, M. ve A. BİNİCİ (2005), *Kentleşme Tarihi ve Diyarbakır Kentsel Gelişimi*, Ankara: Bilim Adamı Yayınları.
- BARKAN, Ömer Lütfi (1942), “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”, *Vakıflar Dergisi*, Sayı: II. [Tıpkı Basım, 2006], ss. 279-386.
- BARKAN, Ömer Lütfi (1980), *Türkiye’de Toprak Meselesi*, İstanbul: Gözlem Yayınları.
- BARKAN, Ömer Lütfi (1997), “Timar”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 12/1, Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları. ss.186-333.
- BARKAN, Ömer Lütfi (2002), “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kolonizatör Türk Dervişleri”, *Türkler*, Cilt 9, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. ss.133-153.
- BARTH, Fredrik (2001) *Kürdistan’da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri*, çev. Serap Rûken Şengül, Hişyar Özsoy, İstanbul: Avesta Yayınları.
- BATMAN BAROSU (2001), *Batman’da Yaşanan İntihar Olayları İle İlgili Araştırma Raporu (1999-2000)*, Yayınlanmamış Rapor, Batman: Batman Barosu.
- BAUMAN, Zygmunt (1998), *Sosyolojik Düşünmek*, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Zygmunt (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, (çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAYARTAN, Mehmet (2005), “Tarihi Coğrafya Çalışmaları Açısından Şehir ve Osmanlı Şehri”, *İÜEFCEB Coğrafya Dergisi*, Sayı: 13, ss. 85–92.
- BAYHAN, Vehbi (1997), *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BAYRAMOĞLU, Ali (2008), “‘Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz’ Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler”, İstanbul: TESEV Yayınları.
- BENEVOLO, Leonardo (1995), *Avrupa Tarihinde Kentler*, (çev. Nur Nirven), İstanbul: Afa Yayıncılık.
- BERGER, L. Peter (2005), *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, (çev. Ali Coşkun), İstanbul: Rağbet Yayınları.

- BERGER, Peter L, T. LUCKMANN (2003), “Gündelik Hayatın Gerçekliği”, (çev. Ejder Okumuş), *SBArD Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Sayı: 1.
- BERGER, Peter L, T. LUCKMANN (2008), *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, (çev. Vefa Saygın Ögüt), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- BEŞİKÇİ, İsmail (1992a), *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar: Göçebe Alıkan Aşireti*, Ankara: Yurt Yayınları.
- BEŞİKÇİ, İsmail (1992b), *Doğu Anadolu’da Göçebe Kürt Aşiretleri*, Ankara: Yurt Yayınları.
- BEŞİKÇİ, İsmail (1992c), *Doğu Anadolunun Düzeni – Sosyo-ekonomik ve Etnik Temeller-*, Cilt: II, Ankara: Yurt Yayınları.
- BHABHA, Homi K. (1995), “Cultural Diversity and Cultural Differences”. *The Post-colonial Studies Reader*, Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, Ed. Routledge.
- BHABHA, Homi K. (1999), “The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency”. *The Cultural Studies Reader*, Simon During, Ed. Routledge.
- BİMAY, Muzaffer (2002), *Kentlileşme Sürecinde Sosyo-Ekonomik Faktörlerin Siyasal Katılma Olgusu Üzerindeki Etkisi: Batman İli Örneği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BLOCH, Marc, (1983), *Feodal Toplum*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: Savaş Yayınları.
- BOOKCHIN, Murray (1999), *Kentsiz Kentleşme; Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, (çev. Burak Özyalçın), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BOURDIEU, Pierre (2001), “The Forms of Capital”, M. Granovetter, R. Swedberg (der.), *The Sociology of Economic Life*, Cambridge: Westview Press.
- BOZARSLAN, Hamit (2002), “Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)”, Tanıl Bora (der.), *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, Cilt: IV, Milliyetçilik, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BOZKURT, İbrahim (2003), *Tarih Boyunca Aşiretçilik ve Şanlıurfa Aşiretleri*, Birecik: Kendi Basım.
- BOZKURT, İbrahim (t.y.), *Aşiretler Tarihi*, Birecik: Kendi Basım.

- BROWN, Wendy (2011), *Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik*, İstanbul: Metis Yayınları.
- BRUDEL, Fernand (1993), *II. Felipe Dönemi'nde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası I*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi.
- BRUDEL, Fernand (2001), *Uygarlıkların Grameri*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi.
- BRUÏNESSEN, Martin V. (2003), *Ağa, Şeyh, Devlet*, (çev. Banu Yalkut), İstanbul: İletişim Yayınları.
- BULAÇ, Ali (2008), *Din-Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği*, İstanbul: Ufuk Kitap.
- BUMİN, Kürşat (1990), *Demokrasi Arayışında Kent*, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- BURCHARDT, Titus (1997), “Fez”, (çev. Elif Topçugil), R.B. Serjeant (der.), *İslâm Şehri*, İstanbul: İz Yayıncılık. ss. 213-225.
- CANBAY TATAR, Hüsniye (1996), *Şehirleşme ve Dinî Cemaatleşme (Malatya Uygulaması)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Malatya: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- CANSEVER, Turgut (1997), *Kubbeyi Yere Koymamak*, Mustafa Armağan (yay. hz), İstanbul: İz Yayınları.
- CANSEVER, Turgut (2009), *İslâm'da Şehir ve Mimari*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- CHİLDE, Gordon (1978), *Kendini Yaratan İnsan*, İstanbul: Varlık Yayınları.
- CHİLDE, Gordon (1990), *Tarihte Neler Oldu*, (çev. M. Tunçay, A. Şenel), İstanbul: Alan Yayıncılık.
- CİN, Halil (1985), *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- CİN, Halil ve A. AKGÜNDÜZ (1996), *Türk Hukuk Tarihi*, Cilt: 2, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- COŞKUN, Ogün ve S. ZAMAN (2012), “Kentlere göç eden kırsal nüfusun kentsel uyumu ve kentlileşme düzeyleri üzerine uygulamalı bir araştırma: Erzurum kenti örneği”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt: 9 Sayı: 1, ss.441–455. Erişim: <http://www.insanbilimleri.com>, 04.06.2012.

- ÇAMURCUOĞLU, Gülten (2009), “Türkiye Cumhuriyeti’nin Toprak Reformu ve Milli Burjuvazi Yaratma Çabası”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 176 C. XIII, Sayı: 1-2. ss. 161-178.
- ÇAY, Abdulhaluk (1994), *Her Yönüyle Kürt Dosyası*, İstanbul: Turan Kültür Vakfı Yayınları.
- ÇELEBİ, Binnur (2007), *Anadolu’da Hitit Sosyal Yaşamında Kadının Yeri ve Önemi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇELİK, Gülfettin (2009), “Osmanlı’da İskân Tarihi ve Ömer L. Barkan’ın Eserlerine Giriş”, *Osmanlı’da Nüfus ve İskân Politikaları*, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı. ss. 5-30.
- ÇETİN, Halis (2003), “Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi”, *Doğu Batı*, Sayı: 25, ss. 11-40.
- ÇETİNTAŞ, Ahmet (2002), *Aşiretlerin Sosyal Yapısı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme İzollu Aşireti Malatya Örneği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇİFTÇİ YEŞİLTUNA, Dilek (1994), *Kentleşme Sürecinde Bireylerin Siyasal Değer, Tutum ve Davranışlarına Aile Yapısının Etkisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DALKESEN, Nilgün (2008), “İslâm Öncesi Devirlerde Orta Asya’da Değişen Kadın Erkek İlişkilerinde Töre”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt: 7. Sayı: 2. ss. 441-449
- DEDE KORKUT [Muharrem ERGİN] (2003), *Dede Korkut Kitabı*, (haz. M. Emre Şahin ve Hasan Kadıköylü), Hisar Kültür Gönüllüleri.
- DELLALOĞLU, Besim F. (2001), “Kent Öznenin Evidir”, *Firdevs Gümüsoğlu (der.), 21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- DİKA (2011), *Batman Sosyo-Ekonomik Göstergeler*, T.C. Dicle Kalkınma Ajansı
Batman Yatırım Destek Ofisi.
http://www.dika.org.tr/upload/archive/files/batman_sosyo_ekonomik_web.pdf, 05.06.2012.
- DİKEN, Bülent (1997), “Richard Sennett, Kamusal Yaşam ve Kent”, *Birikim*, Sayı: 97. ss. 70-78.
- DOĞAN, D. Mehmet (1996), *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayıncılık (Yeni

Şafak Gazetesi Armağanı).

- DOĞAN, İsmail (2000), *Sosyoloji-Kavramlar ve Sorunlar*, İstanbul: Sistem Yayınları.
- DORUK, Yılmaz (2010), “Türkiye’de Yerinden Edilmişlik Olgusu”, *Türkiye’de Zorunlu Göç: Hükümet Politikaları Uluslararası Konferans Tebliğleri*, 27 Haziran 2009, Van, İstanbul: TESEV Yayınları.
- DURÎ, Abdulaziz (1997), “Hükümet Kurumları”, (çev. Elif Topçugil), R.B. Serjeant (der.), *İslâm Şehri*, İstanbul: İz Yayıncılık. ss. 63-82.
- DURKHEİM, Emile (2002), *İntihar*, (çev. Özer Ozankaya), Ankara: Cem Yayınları.
- DÜZGÜN, Dilaver (2007), “Divanü Lügati’t-Türk’te Sosyal Normları Karşıl原因an Kavramlar”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 35. ss. 201-215.
- EİSENSTADT, Shmuel Noah (2007), *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, (çev. Ufuk Coşkun), Ankara: Doğubatı Yayınları.
- ELİAS, Norbert (2000), *Uygarlık Süreci*, Cilt: I, (çev. Ender Ateşman), İstanbul: İletişim Yayınları.
- ELİSSÊEF, Nikita (1997), “Fizikî Plan”, (çev. Elif Topçugil), R.B. Serjeant (der.), *İslâm Şehri*, İstanbul: İz Yayıncılık. ss. 113-130.
- ERDER, Sema (2000), “Nerelisin Hemşerim?”, (çev. Sungur Savran), Çağlar Keyder (der.), *İstanbul: Küresel İle Yerel Arasında*, İstanbul: Metis Yayınları.
- ERDER, Sema (2001), “Yoksulluğun Düzenlenmesinden, Zenginliğin Düzenlenmesine Kentleşme ve Kentsel Kurumlar”, Firdevs Gümüsoğlu (der.), *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- ERDER, Sema (2002), *Kentsel Gerilim: Enformel İlişki Ağları Araştırması*, Ankara: um:ag Yayınları.
- ERKAN, Rüstem (2002), *Kentleşme ve Sosyal Değişme*, Ankara: Bilim Adamı Yayınları.
- ERKAN, Rüstem (2003), “Batman İlindeki Kadın İntiharlarının Sosyolojik Çözümlemesi”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, Bahar.
- ERÖZ, Mehmet (1982), *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, İstanbul: Filiz Kitabevi.

- ERÖZ, Mehmet (1983), *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, İstanbul: Doğu Yayınları.
- ERÖZ, Mehmet (1991), *Yörükler*, İstanbul: TDAV Yayınları.
- ERYILMAZ, Bilal (2006), *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- FAROQHİ, Suraiya (2006), *Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı*, (çev. Emine Sonnur Özcan), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- FAROQHİ, Suraiya (2009), “Osmanlı’da Nüfus ve İskân Politikaları”, *Osmanlı’da Nüfus ve İskân Politikaları*, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı. ss.77-94.
- FİCHTER, Joseph (2004), *Sosyoloji Nedir*, (çev. Nilgün Çelebi), Ankara: Anı Yayınları.
- FOUCOULT, Michel (1999), *Bilginin Arkeolojisi*, (çev. Veli Urhan), İstanbul: Birey Yayıncılık.
- GECE BEŞLİ, Nazan (2008), “Bir Şehir Sosyologu Olarak Sema Erder ve Üç Araştırması”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, Cilt: 6, Sayı: 11, ss. 731-742.
- GENÇOĞLU ONBAŞI, Funda (2003), “‘Geleneksel’ ve ‘Modern’: Sınırlar ve Geçirgenlikler üzerine...”, *Doğu Batı*, Sayı: 25, ss. 83-98.
- GİDDENS, Anthony (1998), *Modernliğin Sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GİDDENS, Anthony (2000), *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, (çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- GİDDENS, Anthony (2001), *Sosyolojinin Savunusu: Makaleler, Yorumlar ve Yanıtlar*, (çev. İbrahim Kaya), İstanbul: Say Yayınları.
- GİDDENS, Anthony (2008), *Sosyoloji*, (haz. Cemal Güzel), İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- GİDDENS, Anthony (2010), *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, (çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Say Yayınları.
- GÖKA, Erol, A. TOPÇUOĞLU, Y. AKTAY, (1999), *Önce Söz Vardı*, Ankara: Vadi Yayınları.
- GÖKALP, Ziya (2009), *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

- GÖKÇE, Birsen (1991), “Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Aile Yazıları IV: Evlilik Kurumu ve İlişkileri*, Ankara: TC Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu. ss. 385–400.
- GÖLÇÜK, Müjgan (2007), *Kentleşme Sürecinde Akrabalık ve Komşuluk Kültürü (Afyonkarahisar Örneği)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÖLE, Nilüfer (2008), *Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖLE, Nilüfer (2009), *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslâm ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖLE, Nilüfer (2010), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖRMEZ, Kemal (1991), *Şehir ve İnsan*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- GÖYÜNÇ, Nejat (1979), “‘Hane’ Deyimi Hakkında”, *İ.Ü. Tarih Dergisi*, Sayı:1. ss. 331-348.
- GÜÇLÜ, Sevinç (2002), *Kentlileşme ve Göç Sürecinde Antalya'da Kent Kültürü ve Kentlilik Bilinci*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- GÜNAY, Ünver (2000), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- GÜNDÜZ, İrfan (1989), *Osmanlılarda Devlet/Tekke Münasebetleri*, İstanbul: Seha Neşriyat.
- GÜNDÜZ, Şinasi (1998), *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları.
- GÜNDÜZ, Tufan (2009), “Cengiz Orhonlu ve Osmanlı İskân Tarihine İlişkin Çalışmaları”, *Osmanlı'da Nüfus ve İskân Politikaları*, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı. ss.55-76.
- GÜNEŞ, İsmail (2005), *Kent Kültürü ve Dünya Kenti Olmak*, http://www.sanalderslik.com/modules.php?name=kose_yazilari&file=yazi_oku&sid=25, 04.06.2012.
- GÜNGÖR, Erol (1991), *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜNGÖR, Erol (1996), *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜNGÖR, Erol (1999), *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜNGÖR, Nazife (2006), “Göç Olgusu ve Arabesk”, *Uluslar Arası Göç Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları.
- HALAÇOĞLU, Yusuf (2006), *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân*

- Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- HALAÇOĞLU, Yusuf (2009), *Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1453-1650)* Cilt: 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- HARVEY, David (2002), “Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı” (der ve çev. Bülent Duru ve Ayten Alkan, *20. Yüzyıl Kenti*, Ankara: İmge Kitabevi.
- HARVEY, David (2003), *Postmodernliğin Durumu*, (çev. Sungur Savran), İstanbul: Metis Yayınları.
- HATT, Paul K, A.J. REİSS (2002a), “Kentsel Yerleşimlerin Tarihi”, (der ve çev. Bülent Duru ve Ayten Alkan, *20. Yüzyıl Kenti*, Ankara: İmge Kitabevi.
- HATT, Paul K, A.J. REİSS (2002b), “Kentsel Yaşam Toplumbilimi: 1946-1956”, (çev. B. Duru ve A. Alkan), Bülent Duru ve Ayten Alkan (der.), *20. Yüzyıl Kenti*, Ankara: İmge Kitabevi.
- HEKMAN, Susan (1999), *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, (çev. H. Arslan, B. Balkız), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- HOBBSAWM, Eric (1998), *Tarih Üzerine*, (çev. Osman Akınhay), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- HURMA, Hüseyin (2004), *Türkiye’de Kentleşme ve Göç Olgusunun Siyasal Katılıma Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Anabilim Dalı, Muğla: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- IŞIK, Oğuz (1993), “Modernizm Kenti/Postmodernizm Kenti”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 53, ss. 41-50.
- İBİŞ, Yusuf (1997), “İktisadî Kurumlar”, (çev. Elif Topçugil), R.B. Serjeant (der.), *İslâm Şehri*, İstanbul: İz Yayıncılık. ss. 145-160.
- İBN-İ HALDUN (2004), *Mukaddime*, (çev: Halil Kendir), Ankara: Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı.
- İMGA, Orçun, H. OLGUN (2010), “‘Akademyanın Velut Kalemî’: Prof. Dr. İlhan Tekeli ile Kent Üzerine”, *idealkent*, Sayı: 1. ss. 8-27.
- İNALCIK, Halil (2006), “Tanzimat Nedir?”, Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, (der.) *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara: Phoneix Yayınevi.
- İRÂDE DÂHİLİYE (1269), İ.DH. 262/16301, 21 Muharrem 1269.
- İSBİR, G. Eyyüp (1986), *Şehirleşme ve Meseleleri*, Ankara: Ocak Yayınları.

- İSLAMOĞLU, Huricihan (2010), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- İstanbul: İz Yayıncılık.
- JONGERDEN, Joost (2007), *Türkiye'de İskân Sorunu ve Kürtler; Modernite, Savaş ve Mekân Politikaları Üzerine Bir Çözümleme*, (çev. Mustafa Topal), İstanbul: Vate Yayınları.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1996), *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem (1996), *İnsan Aile Kültür*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- KALAFAT, Yaşar (2007), *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları*, Cilt: 2, Ankara: Berikan Yayınları.
- KARA, İsmail (2005), “Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”, (haz. Ahmet Yaşar Ocak), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. ss. 561-585.
- KARA, Mustafa (1990), *din hayat sanat açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARA, Mustafa (1998), *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARA, Mustafa (2005), *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları (Tarikatlar-Tekkeler-Şeyhler)*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARA, Zülküf (2009), *Ölüm Fenomeni Üzerine Bir Beden Sosyolojisi Araştırması - Kayseri Örneği-* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARAKAŞ, Mehmet (2001), “Tarihsel Gelişim Sürecinde Kent: Kısıtlı Tarihsellik Anlayışı Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 3, S.1. ss.121-131.
- KARAKAŞ, Mehmet (2006), “Küreselleşme, Postmodernizm ve Kent” Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan (der.), *Sosyoloji ve Coğrafya*, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- KARAKURT ACAR, Esmâ (2007), *Diyarbakır Örneğinde Etnik Kimlik Tartışmaları: Bir Söylem Analizi Çalışması*, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARAKURT TOSUN, Elif (2007), *Küreselleşme Sürecinde Kentlerde Mekânsal, Sosyal ve Kültürel Değişim: Bursa Örneği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- KARAKURT, Elif (2006), “Kentsel Mekânı Düzenleme Önerileri: Modern Kent Planlama Anlayışı ve Postmodern Kent Planlama Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İİBF Dergisi*, Sayı 26.
- KARAMAN, Hayrettin (1996), *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Cilt: 1, İstanbul: Nesil Yayınları.
- KARPAT, Kemal H. (1998), “Osmanlı İmparatorluğu’nda Toprak Rejimi, Sosyal Yapı ve Çağdaşlaşma”, William R. POLK ve Richard L. CHAMBERS (der.), *Ortadoğu’da Modernleşme*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- KARPAT, Kemal H. (2003), *Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm*, (çev. Abdülkerim Sönmez), Ankara: İmge Kitabevi.
- KARPAT, Kemal H. (2006), *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, (çev. Dilek Özdemir), Ankara: İmge Kitabevi.
- KARPAT, Kemal H. (2008), *Osmanlı Modernleşmesi*, (çev. A.Z. Durukan-K. Durukan), Ankara: İmge Kitabevi.
- KARPAT, Kemal H. (2009), “IX. Yüzyılda Osmanlı’da Nüfus ve İskân Politikaları”, *Osmanlı’da Nüfus ve İskân Politikaları*, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı. ss.95-112.
- KARPAT, Kemal H. (2010), *Osmanlı’dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, (çev. Bahar Tırnakçı), İstanbul: Timaş Yayınları.
- KARTAL, Kemal (1981), “Kentlileşmenin Ekonomik ve Sosyal Maliyeti”, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt:16, Sayı: 4, ss.92-110.
- KAŞGARLI MAHMUT (2003), *Divanü Lügati’t-Türk*, (Haz. TDK), http://www.hasmendi.net/Genel%20Dosyalar/KASGARLI_MAHMUT_LUGATI.pdf Erişim: 28.03.2011.
- KAYA, Aydın (2002), *Modernleşme-Kentleşme-Cemaatleşme ve Tampon Mekanizmaları İkitelli-Başakşehir (1. Etap) Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KAYA, Ayhan (2009), *Türkiye’de İç Göçler; Bütünleşme mi Geri Dönüş mü?* (Yayına Hazırlayan: Ayhan Kaya), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- KAYA, Erol (2012), Kentleşme ve Kentlileşme, Erişim: <http://erolkaya.com/wp-content/uploads/kk.pdf>, 04.06.2012.
- KEHRER, Günter (2000), “Din Sosyolojisi”, (çev. M. Emin Köktaş), Yasin Aktay ve

- M. Emin Köktaş (der.), *Din Sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yayınları.
- KELEŞ, Ruşen (2004), *Kentleşme Politikası*, Ankara: İmge Kitabevi.
- KELEŞ, Ruşen (2010), “Türkiye’de kentleşme kime ne kazandırıyor? Kente Teorik Bakışlar”, *idealkent*, Sayı: 1. ss. 28-31.
- KILIÇ, Orhan (2001), “Ocaklık Sancakların Osmanlı Hukukunda ve İdarî Tatbikattaki Yeri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (Journal of Social Science)*, Cilt: 11, Sayı: 1. s. 257-274.
- KILIÇ, Orhan (2011), “Osmanlı Devleti Doğu ve Güneydoğu Anadolu’yu Nasıl Yönetti?”, http://www.tbtd.org/index.php?option=com_content&view=article&id=104%3Aosmanli-devlet-dou-ve-guenedou-anadoluyu-nasil-yoenett&catid=36&Itemid=48, Erişim: 29.06.2011.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali (1985), *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, Ankara: Teori Yayınları.
- KILINÇ, Gökçen (2005), “Değişen Dünya Düzeni İçinde Kent ve Kentleşme Kriterlerinin Belirlenmesi”, *Değişen-Dönüşen Kent ve Bölge* Cilt: 1. Ankara: TMMOB Şehir Plancıları Odası ve ODTÜ Mimarlık Fakültesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü Ortak Yayını.
- KIRAN, Eyüp (2003), *Kürt Milan Aşiret Konfederasyonu: Ekolojik, Toplumsal ve Siyasal Bir İnceleme*, İstanbul: Elma Yayınları.
- KIRAY, Mübeccel (1972), *Örgütlemeyen Kent*, Ankara: Sosyal Bilimler Der. Yayınevi.
- KIRAY, Mübeccel (2001), “Mübeccel Kıray’la Söyleşi”, Firdevs Gümüsoğlu (der.), *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- KIRAY, Mübeccel B. (1998), *Kentleşme Yazıları*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- KIRAY, Mübeccel B. (2006), *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- KIRAY, Mübeccel B. (2007), *Kentleşme Yazıları*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- KOÇ, Yunus (2009), “Ömer L. Barkan ve Osmanlı İskân Tarihine İlişkin Çalışmaları”, *Osmanlı’da Nüfus ve İskân Politikaları*, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı. ss.31-54.
- KOÇI BEY (1985), *Koçi Bey Risalesi* (sad. Zuhuri Danışman), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- KOOLHAAS, Rem (1995), “The Generic City”, *S,M,L,XL*, Rotterdam: 010

Publishers, pp. 1239-1267.

KORKMAZ, Abdullah (1988), *Şehirleşme ve Suç: Malatya Araştırması (1981-1985)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KORKMAZ, Abdullah (2006), *Değişme ve Farklılaşma*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad (1991), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları.

KUBAN, Doğan (1995), *Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

KURTKAN BİLGİSEVEN, Amiran (1986), *Genel Sosyolojisi*, İstanbul: Filiz Kitabevi.

KURTULUŞ, Hatice (2005), “İstanbul’da Kapalı Yerleşmeler: Beykoz Konakları Örneği”. *İstanbul’da Kentsel Ayırışma*, Hatice Kurtuluş, (der), İstanbul: Bağlam Yayınları.

KURTULUŞ, Hatice (2011), “İstanbul’un Banliyöleşme Deneyiminde Metropoliten Çeperdeki Tarihsel Çiftliklerin Rolü”. *Toplumbilim*. Sayı: 26. ss. 87 – 98.

KÜÇÜKERMEN, Önder (1996), *Kendi Mekânının Arayışı İçinde Türk Evi*, İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayınları.

KÜÇÜKÖMER, İdris (2006), *Düzenin Yabancılaşması “Batılılaşma”*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

KÜMBETOĞLU, Belkıs (2008), *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

KÜRKÇÜOĞLU, İ. Eren (2010), “İdeal Arayışında Bir Dönüm Noktası: Yıldız Şehirler”, *idealkent*, Sayı: 1. ss. 78-95.

LAROUİ, Abdullah (1998), *Tarihselcilik ve Gelenek*, (Çev. Hasan Bacanlı), Ankara: Vadi Yayınları.

LEWIS, Bernard (2009), *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, (çev. Boğaç Babür Turna), Ankara: Arkadaş Yayınevi.

MACİONİS, John J. (2012), *Sosyoloji*, (çev. Prof. Dr. Vildan Akan), Ankara: Nobel Yayınları.

MARDİN, Şerif (2002), *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- MARDİN, Şerif (2007), *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARSHALL, Gordon (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, (çev. O. Akınhay, D. Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- MARTİNDALE, Don (2000), “Şehir Kuramı”, Ahmet Aydoğan (haz), *Şehir ve Cemiyet*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- MAZI, Fikret (1997), *Sosyo-Ekonomik Statü ve Kentlileşme İlişkisi Üzerine Bir Alan Araştırması: Sivas Örneği*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- MEB (2011), *Milli Eğitim İstatistikleri 2010-2011*, Ankara: MEB Strateji Geliştirme Başkanlığı.
- MERİÇ YAZAN, Ümit (1991), “Avrupa’da Aile Sosyolojisi Araştırmaları ve Ülkemiz İçin Bazı Teklifler”, *Sosyo-Ekonomik Yönleriyle Aile Sempozyumu*, İstanbul: M.Ü. Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Ekonomik Araştırma Merkezi Yayını No:6. ss. 55-63.
- MERİÇ, Nevin (2005), *Değişen Kentte Dinî Hayat*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- MERTER, Feridun (1990), *1950-1988 Yılları Arasında Köy Ailesinde Meydana Gelen Değişmeler -Malatya Örneği-*, Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- MİCHON, Jean-Louis (1997), “Dinî Kurumlar”, (çev. Elif Topçugil), R.B. Serjeant (der.), *İslâm Şehri*, İstanbul: İz Yayıncılık. ss. 13-47.
- MOUFFE, Chantal (2000), “Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?”, (çev. Mehmet Küçük), Mehmet Küçük (der.), *Modernite versus Postmodernite*, Ankara: Vadi Yayınları. ss. 297-314.
- MUMFORD, Lewis (2000), What Is A City?, In R. T. LeGates & F. Stout (Ed.), *The City Reader*, London and New York: Routledge.
- NALBANTOĞLU, Hasan Ünal (2010), *Yan Yollar: Düşünce, Bilgi, Sanat*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- NEUMAN, W. Lawrence (2009), *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, (çev. Sedef Özge), Cilt: 1-2, İstanbul: Yayınodası Yayınları.
- NİKİTİN, Bazil (2002), *Kürtler; Sosyolojik ve Tarihi İnceleme*, (çev. Hüseyin Demirhan, Cemal Süreyya), İstanbul: Deng Yayınları.

- OCAK, Derya (2006), *XVI. Yüzyıl Osmanlı Şenliklerinin Siyasal Boyutları ve Gündelik Hayata Etkileri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- OKTİK, Nurgün (2005), *Muğla'da İntihar ve İntihar Girişimleri: Kavramlar, Yaklaşımlar, Uygulamalar ve Önleme Çalışmaları*, Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları.
- ORHONLU, Cengiz (1987), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- ÖGEL, Bahaeddin (1993), *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Cilt: II, İstanbul: MEB Yayınları.
- ÖKSÜZLER, Oktay (2006), “Sosyal Sermaye, Güven ve Belirleyicileri: Bir Panel Analizi”, *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi* Sayı: 12. ss. 108-129.
- ÖZCOŞAR, İbrahim (2009), *Merkezileşme Sürecinde Bir Taşra Kenti: Mardin (1800-1900)*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- ÖZDEMİR, Eylem (2010), “Kentın Tanımlanmasında Sosyolojik Yaklaşımlar: Toplumsal Süreç ve/veya Mekânın Çözümlemesi”, *idealkent*, Sayı: 1. ss. 44-77.
- ÖZENSEL, Ertan, F. BOSTAN ÜNSAL (2004), “Ali Bulaç”, Yasin Aktay (der.), *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, Cilt: VI, İslâmcılık, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZER, Ahmet (2003), *Doğu’da Aşiret Düzeni ve Brukanlar*, Ankara: Elips Kitap.
- ÖZER, İnan (2004), *Kentleşme Kentlileşme ve Kentsel Değişme*, Bursa: Ekin Kitabevi.
- ÖZGEN, H. Neşe (2007), Devlet, Sınır, Aşiret: Aşiretin Etnik Bir Kimlik Olarak Yeniden İnşası, 2007, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 108. ss. 239-261.
- ÖZKAYA, Yücel (1985), *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZKİRAZ, Ahmet (2007), *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- ÖZTÜRK, Musa (2010), *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de Dinî Hayatın Dönüşümü ve Dindarlığın Yeni Bazı Görünümleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal

Bilimler Enstitüsü.

ÖZTÜRK, Mustafa (2004), *16.Yüzyılda Kilis Urfa Adıyaman ve Çevresinde Cemaatler-Oymaklar*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları.

ÖZYURT, Cevat (2007), “Yirminci Yüzyıl Sosyolojisinde Kentsel Yaşam”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 18, ss.111-126.

PEROUSE, Jean-François (2011), *İstanbul’la Yüzleşme Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

PETRESCU, Doina (2002), “Pl(a)ys of Marginality Transmigrants in Paris”. *The Hieroglyphics of Space Reading and Experiencing the Modern Metropolis*, Neil Leach, Ed. Routledge.

PİRENNE, Henri (2000), *Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, (çev: Şadan Karadeniz), İstanbul: İletişim Yayınları.

POYRAZ, Mustafa (2011), “İstanbul ve Paris’in Yoksul Kenarları ile Merkez Arasındaki Bağlar ve Kopma Noktaları”. *Toplumbilim*. Sayı: 26. ss. 15 – 30.

PUNCH, Keith F. (2005) *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, (çev. D. Bayrak, H.B. Arslan, Z. Akyüz), Ankara: Siyasal Kitabevi.

REİNER, Thomas A, R.H. WILSON (2002), “Sovyet Kentinde Planlama ve Karar Alma Süreci: Rant, Toprak ve Kent Biçimi” (çev. B. Duru ve A. Alkan), Bülent Duru ve Ayten Alkan (der.), *20. Yüzyıl Kenti*, Ankara: İmge Kitabevi.

ROBERTS, Brian (1995), “Gelişmiş Kapitalist Ülkelerde Şehirleşme: İngiltere ve Amerika Örneği”, İhsan Sezal (der.), *Sosyoloji Yazıları*, Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları. ss. 103-121.

SAKİN, Orhan (2010), *Anadolu’da Türkmenler ve Yörükler*, İstanbul: Ekim Yayınları.

SANSAR, M. Fatih (2002), “Tanzimat Döneminde Aşiretlerin İskânı”, *Türkler*, Cilt 13, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s.907-923.

SAYDAM, Abdullah (2009), “Sultanın Özel Statüye Sahip Tebaası: Konar-Göçerler”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 20. ss.9-31.

- SCHİMMELE, Annemarie (2004), *İslâm'ın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SELVİ, Dilaver (2008), *Kaynaklarıyla Tasavvuf (Adab-Mürşid-Hizmet)*, İstanbul: Semerkand Yayıncılık.
- SENNETT, Richard (1996), *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (çev. S. Durak, A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SENNETT, Richard (1999), *Gözün Vicdanı*, (çev. S. Sertabıloğlu ve C. Kurultay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SEZAL, İhsan (1992), *Şehirleşme*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- SGM (2012), *81 İl Durum Raporu*, Ankara: Sanayi Genel Müdürlüğü. <http://www.sanayi.gov.tr/Files/Documents/81-il-durum-raporu-2012-11052012113452.pdf>, 05.06.2012.
- SHAW, Stanford Joy (1998), “19. yy Osmanlı reformcularının bazı yönleri”, William R. POLK ve Richard L. CHAMBERS (der.), *Ortadoğu’da Modernleşme*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- SHİLS, Edward (2002), “Gelenek”, (Çev. Hüsamettin Arslan), Hüsamettin Arslan (der.), *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- SİMMELE, Georg (2008), “Metropol ve Tinsel Hayat”, (çev. T.Bora – N.Kalaycı – E. Gen), *Modern Kültürde Çatışma*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- SMITH, Anthony D. (1996), *Toplumsal Değişme Anlayışı*, (çev: Ülgen Oskay), Ankara: Gündoğan Yayınları.
- SÖYLEMEZ, Faruk (2007), *Osmanlı Devletinde Aşiret Yönetimi- Rışvan Aşireti Örneği*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2000), “Megacity”. *Grey Room*, No:1. Autumn.
- STOKES, Martin (2005), “Gündelik Yaşamı Tanımak”, (çev. Zeynep Yelçe), Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (der.), *Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat*, İstanbul: Metis Yayınları.
- SUBAŞI, Necdet (2003), *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, Ankara: Vadi Yayınları.
- SUBAŞI, Necdet (2004), *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- SÜMER, Beyza (2003), *White vs. Black Turks: The Civilising Process in Turkey in The 1990s*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- SÜMER, Faruk (1999), *Oğuzlar (Türkmenler)/Tarihleri-Boy Teşkilatı Destanları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- ŞAHİN, İlhan (2006), *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler/Nomads in the Ottoman Empire*, İstanbul: Eren Yayınları.
- ŞEKER, Fatih M. (2007), *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ŞENYAPILI, Önder (1978), *Kentlileşen Köylüler*, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- ŞEREF HAN (1990), *Şerefname (Kürt Tarihi)*, (çev. M. Emin Bozarslan), İstanbul: Hasat Yayınları.
- TAKIŞ, Taşkın (2003), “Hayatı Geriye Dönerek Anlar, İleriye Dönerek Yaşarız”, *Doğu Batı*, Sayı: 25, ss. 7-8.
- TANSUĞ, Sezer (1992), “Türk Ev Mimarisinin Değişme ve Gelişme Çizgisi”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* Cilt 2, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, ss. 756-769.
- TANYELİ, Uğur (1999), “İslâm Dünyasında Modern Zaman Bilincinin Doğuşu ve Mekânsal Kavrayış Sorunları”, (haz. Zeynep Aktüre), Cynthia C. Davidson, der, *Anytime konferans bildirileri kitabı*, Ankara: Mimarlar Derneği Yayınları.
- TANYELİ, Uğur (2004), *İstanbul 1900-2000; Konutu ve Modernleşmeyi Metropolden Okumak*, İstanbul: Akın Nalça Kitapları.
- TATAR, Taner, H. CANBAY TATAR (2005), “Türk Kültüründe Töre Müessesesi”, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 8, Sayı: 23. ss. 273-286.
- TEKİN, Ferhat (2005), *Hakkâri Örneğinde Aşiret, Cemaat ve Akrabalık Örüntülerinin Modernleşme ve Kırsal Çözülme Sürecindeki Siyasal ve Toplumsal Sonuçları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- THOMPSON, Ian (2004), *Odadaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş*, (çev. Bekir Zakir Çoban), İstanbul: Birey Yayıncılık.
- TORLAK, Sülün E. ve F.POLAT (2009), “Denizli Örneği Çerçevesinde Kentlileşme Sürecinde Seçmen Davranışı Değişimi”, *mülkiye dergisi*, Sayı: 253, ss.149-166. http://www.mulkiyederigi.org/index.php?option=com_rokdownloads&view=folder&Itemid=63&id=236:muelkiye-dergisi-say-253, 04.06.2012.

- TÖNNIES, Ferdinand (2000), “Gemeinschaft ve Gesellschaft”, *Şehir ve Cemiyet*, Ahmet Aydoğan (haz), İstanbul: İz Yayıncılık.
- TUĞAL, Cihan (2002), “Enformalitenin ve İslâmcılığın Kenti Yeniden Kuruşu; Hâkim Kentin Ötekileri”, *Birikim*, Sayı: 154. ss.56-67.
- TUNA, Korkut (1987), *Şehirlerin Ortaya Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*, İstanbul: İstanbul Ün. Edebiyat Fak. Yayınları.
- TÜİK (2010), *Türkiye İstatistik Yıllığı*, Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu.
- TÜRKAY, Cevdet (2001), *Başbakanlık Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu’nda Oymak, Aşiret ve Cemaatler*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- TÜRKDOĞAN, Orhan (1992), “Doğu Anadolu’nun Sosyal Yapısı”, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu Üzerine Araştırmalar I*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- TÜRKDOĞAN, Orhan (2006), *Doğu ve Güneydoğu: Kabile Aşiret Yapısı*. İstanbul: IQ Yayıncılık.
- ULUÇ, A. Vahap (2007), *Güneydoğu Anadolu Bölgesinin Toplumsal ve Siyasal Yapısı: Mardin Örneği’nde Siyasal Katılım*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ULUDAĞ, Süleyman (1990), Takdim: “Tasavvuf ve ‘Tekkeler ve Zaviyeler’ Hakkında”, *din hayat sanat açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- URRY, John (1999), *Mekânları Tüketmek*, (çev: Rahmi G. Ögdül), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ÜNSAL, Artun (2006), *anadolu’da kan davası; yaşamak için öldürmek*, (çev. N. Öktem, E. Öktem), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- VERGİN, Nur (1991), “Toplumsal Değişme ve Türkiye’de Aile”, *Aile Yazıları II: Kültürel Değerler ve Sosyal Değişme*, Ankara: TC Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu, ss. 309–320.
- VERTIGANS, Stephen, P.W. SUTTON (2003), “Küreselleşme Teorisi ve İslâmcı Praksis”, *tezkire*, Sayı: 33. ss. 81-101.
- WACQUANT, Loic (2011), *Kent Paryaları İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- WACQUANT, Loic J.D. (2003), “Fransız Banliyöleri ve Amerikan Zenci Gettosu: Karıştırma Yerine Karşılaştırma”. *Toplumbilim*. Sayı: 17. ss. 45 – 55.

- WEBER, Max (2000), “Batı Şehri”, Ahmet Aydoğan (haz), *Şehir ve Cemiyet*,
WIRTH, Louis (2002), “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme”, (çev. B. Duru ve A. Alkan), Bülent Duru ve Ayten Alkan (der.), *20. Yüzyıl Kenti*, Ankara: İmge Kitabevi.
- YALÇIN-HECKMANN, Lale (2002), *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- YALMAN-YALKIN, Ali Rıza (1977a), *Cenupta Türkmen Oymakları I*, Sabahat Emir (haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- YALMAN-YALKIN, Ali Rıza (1977b), *Cenupta Türkmen Oymakları II*, Sabahat Emir (haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- YELKEN, Ramazan (1999), *Cemaatin Dönüşümü: Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yayınları.
- YERASİMOS, Stefan (1999), “Tanzimat’ın Kent Reformları Üzerine”, (çev. Ali Berktaş), P. Dumont ve F. Georgeon (der.), *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- YILDIRIM, Ayşe (2004), *İki Aşiret Arasında Kültürel Rekabet ve Çatışma*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILDIRIM, Aziz (2004), *Kentleşme ve Kentleşme Sürecinde Göç’ün Suç Olgusu Üzerindeki Etkileri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILMAZ, H. Kamil (2009), *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- YÖRÜKAN, Ayda (2006), *Şehir Sosyolojisinin ve İnsan Ekolojisinin Teorik Temelleri*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- YÖRÜKAN, Turhan (2005[1968]), *İnsanca Yaşamak İçin Şehir ve Konut*, (çev. Ayda Yörükan), Turhan Yörükan (der.), Ankara: Babil Yayıncılık.
- YÜREKLİ, Hülya ve F.YÜREKLİ (2005), *Türk Evi: Gözlemler-Yorumlar*, İstanbul: Yapı Yayın.