

# Etno-Dini Kimlik Açından Mahallemiler<sup>1</sup>

Halit YEŞİLMEN\*



## The Mahallemies from an Ethno-Religious Identity Perspective

**Citation/©:** Yeşilmen, Halit., The Mahallemies from an Ethno-Religious Identity Perspective, Artuklu Akademi, 2016/3 (2), 1-40.

**Abstract:** This article aims to evaluate the ethnic structures of Mahallemies along with the main characteries and interdependency/organization of the ethnicity in terms of their qualities. For this purpose, this study explains some of the leading factors that have arisen in ethno-religious identities of the Mahallemies depending on their socio-cultural structures. Qualitative methods are used in the study. Sogutlu village in the center of Midyat is based on for intensive observations and profound interviews. As an ethnicity, the Mahallemies demonstrate a kind of attitude based on sustainable interactions rather than marginalizing as an ethno-religious identity; also, they are at the level of ethnic category in terms of interdependency/organization.

**Keywords:** Culture, Ethnic Identity, Religious Identity, Ethnicity, The Mahallemies.



**Atıf/©:** Yeşilmen, Halit, Etno-Dini Kimlik Açından Mahallemiler, Artuklu Akademi, 2016/3 (2), 1-40.

**Öz:** Bu makale etnisitenin temel özellikleri ve örgütlenme/dayanışma nitelikleri itibariyle Mahallemilerin etnik yapılarını değerlendirmeyi amaçlamıştır. Bu maksatla sosyo-kültürel yapılarına bağlı olarak Mahallemilerin etno-dini kimliklerinde öne çıkan bazı unsurlar açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmada nitel yöntemler kullanılmıştır. Yapılan yoğun gözlem ve derinlemesine görüşmelerde Midyat'a bağlı Söğütlü Köyü/Mahallesi merkez alınmıştır. Bir etnisite olarak Mahallemiler, etno-dini kimlik itibariyle ötekileştirmekten ziyade sürdürülebilir etkileşimler esasına dayalı bir konum sergilemektedirler; örgütlenme/dayanışma bakımından da etnik kategori derecesindedirler.

**Anahtar Kelimeler:** Kültür, Etnik Kimlik, Dini Kimlik, Etnisite, Mahallemiler/Muhallemler.

<sup>1</sup> Bu makale *Sosyo-Kültürel Değişim ve Etno-Dini Kimlik İlişkisi (Mahallemiler Örneği)* adlı doktora tezimin ilgili bölümlerinden derlenerek hazırlanmıştır.

\* Midyat Anadolu Lisesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, fakihalit@hotmail.com

## Giriş

21. yüzyıl sürecinde tüm dünyada güçlü bir şekilde kendini hissettiren temel gelişmelerden biri, etnik ve dini merkezli olmak üzere dikey ve yatay düzlemde kimlik tartışmalarının yükselişe geçmesidir. Ekonomik, siyasi ve kültürel çapta yaşanan küreselleşme sürecinin yerleşme dinamiklerini canlandırmış olması dikkatlerin kimlik eksenli olmak üzere sosyo-kültürel gruplara çevrilmesine ve modern ulus-devlet bünyesindeki farklı sosyo-kültürel yapıların kendi içinde tekrar yorumlanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda makalenin konusu etno-dini kimlik açısından Mahallemilerdir. Konuya ilişkin sorgulanan temel problemler ise şunlardır: Etno-dini kimlik açısından Mahallemilerde öne çıkan unsurlar nelerdir? Mahallemiler kendilerini nasıl tanımlamaktadırlar?

Kimlik eksenli sosyo-politik gelişmeler neticesinde Mahallemiler tartışma konusu olmuş ve bu tartışmalara kendileri de katılmıştır. Neticede “Mahallemiler Kürt mü, Arap mı, Türk mü, yoksa Süryani mi?” gibi tartışmalarla gündemde yer almaya başlamışlardır. Bu tartışmalara dönük çeşitli iddialar ortaya atılmıştır.<sup>2</sup> Bu yöndeki iddia ve tartışmalar, sosyal alanda da çeşitli söylemlere konu olmuş ve aynı zamanda Mahallemilerin kendi içindeki tartışmalarına da kaynaklık etmiştir. Bu çerçevede makalenin temel amacı, akademik bir yaklaşımla Mahallemilerin etnik ve dini kimliklerinde ön plana çıkan unsurları anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır.

Mahallemiler, Kürt, Arap, Müslüman, Hıristiyan, Süryani, Yezidi, Kareçi ve Mıtırbi gibi farklı etnik ve dini aidiyetlerin bulunduğu bir coğrafyada Midyat ilçesi ve çevresinde olmak üzere en az bin yıllık tarihi arka planı ile günümüze kadar yaşamlarını idame ettirmişlerdir. Dolayısıyla bir “ethnie”yi anlamak diğerlerini de anlamayı beraberinde getirecektir ki, bu da konunun önemini arttırmaktadır.

<sup>2</sup> Bu tartışmalarından biri olan Mahallemilerin Süryani kökenli olduklarına ilişkin iddialar, onların geçmişte ve özellikle İslam öncesinde Hıristiyan dinine mensup olduklarını ileri sürmekten ziyade iddialardaki temel vurgu, onların Asuri-Arami kökenli oldukları yönündedir. Hâlbuki Mahallemilerin geçmişte Hıristiyan olup olmamaları konusu Asuri-Arami kategorisi dışında ayrı bir şekilde değerlendirilmelidir. Bu ve diğer iddialarla ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Adnan Demircan, “Mahallemilerin Etnik Kökeni Etrafındaki Tartışmalar”, *Uluslararası Midyat Sempozyumu*, ed.: İbrahim Özcoşar, Mardin, 7-9 Ekim 2012, ss. 466-479; Abdulkadir Osman ve Hasan İsmail, *Mahallemiler Kimlik, Tarih ve Dil*, çev.: Abdulhadi Timurtaş, Seyda Kitabevi, Diyarbakır 2010, ss. 129-200; Halit Yeşilmen, *Sosyo-Kültürel Değişim ve Etno-Dini Kimlik İlişkisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2016, ss. 63-80.

Haklarında tarih ve filoloji alanında çeşitli çalışmalar yapılan Mahallemiler, sosyoloji alanında da diğer etnik unsurlarla birlikte dolaylı olarak konu edilmiştir. Konunun din sosyolojisi bağlamında doğrudan ele alınması ise bu yöndeki eksikliklerin telafisi açısından önemlidir.

Bu çalışmada nitel yöntem esas alınmıştır. Nitekim konu hakkında yapılan çalışmaların yeni olması da niteliksel yöntemleri gerekli kılmaktadır. Nitel araştırmalarda örneklem büyüklüğü çoğu zaman nicel araştırmalardaki büyüklüğe ulaşamaz: Araştırmaya katılanlardan toplanacak verinin miktarı arttıkça örnekleme dâhil edilen bireylerin sayısı da azalmaktadır.<sup>3</sup> Bu çalışmanın alan araştırmasında da Söğütlü Köyü merkez alınmıştır.<sup>4</sup> Bununla birlikte Mahallemilerin yaşadığı diğer yerleşim alanlarına da gidilmiş ve orada da çeşitli görüşmeler yapılmıştır.<sup>5</sup> Gözlem ve görüşmelerimiz yaşamın hemen hemen her alanına dönük gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Araştırma sürecinin ilk zamanlarında serbest sohbet ortamlarının söz konusu olduğu alanlara çokça iştirak edilmiş, gözlem ve görüşmeler, herhangi bir sınırlama gözetilmeden normal yaşam akışı içinde seyretmiştir. Zamanla zaten onların da gündeminde yer alan bazı konular ön plana çıkmış ve yapılan görüşmeler, yer yer bu konular üzerinden devam etmiştir. Kültürel anlam kodlarının keşfine yönelik ilk kıvılcımlar ve ileriye dönük yapılacak olan derin görüşmelerin referansını oluşturacak ön görüşmeler de bahsedilen bu zaman paylaşımları sürecinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Sürecin ilerleyen zamanında açık uçlu yoğunlaşmış görüşmelere ağırlık verilmiştir. Burada görüşme formu

<sup>3</sup> Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, 7. Baskı Ankara, 2008, ss. 107/105.

<sup>4</sup> 2014 nüfus kayıtlarına göre Söğütlü 2.789, Acırlı 3.742, Çavuşlu 3.962, Şenköy 2.270, Yolbaşı 3.453 ve Gelinkaya 2.147 nüfuslu yerleşim alanlarıdır. Bunlar, civar köyler itibarıyla kalabalık nüfusa sahip yerlerdir. Daha önce Midyat ilçesine bağlı belde statüsünde olan bu yerleşim alanları, Mardin ilinin büyükşehir olmasıyla beraber idari anlamda mahalle statüsüne alınmışlardır. Bu çalışmada ise belde ya da mahalle yerine yerel kullanıma uygun olarak “köy” nitelmesi tercih edilmiştir.

<sup>5</sup> Mahallemilerin yaşadığı köyler, Midyat ilçe merkezine yakın olmak üzere geniş bir alanı kuşatmaktadır. Yoğunluğun özellikle belirgin olduğu alanlar Mardin iline bağlı Ömerli, Savur ve Midyat üçgeninde kalan alanlardır. Günümüz itibarıyla bu üçgen ve yakın çevresinde bulunan Arapça konuşan köyleri şu şekilde sıralamak mümkündür: 1) Estel kesimiyle beraber Midyat ilçesine bağlı Söğütlü (Kinderip), Acırlı (Deyrizbine), Gelinkaya (Keferhuvar), Yolbaşı (Keferallab), Çavuşlu (Şorızbah), Şenköy (Epşe), Sarıköy (Séd), Düzova (Riş), Sarıkaya (Haldeh), Ovabaşı (Kastalune), Pelitli (Barbunis), Ziyaret (Zyara), Mercimekli (Hapsinés), Düzgeçit (Zernoke), Yayvantepe (Kartmin), Eglence (Zinole), Erişti (Tafo), Kayalar (Keferzota). 2) Savur ilçe merkezine de beraber buraya bağlı Kayatepe (İnnézil), Yenilmez (İmheşniyye), Üçkavak (Rajdiyye), Başkavak (Ahmediyye), Dereçi (Kıllıt), Bengisu (Batuşe), Koşuyolu (Erbél), Gölbaşı (Hırbit el-Hacci), İçören (Teffe), Tokluca (Cevzé). 3) Ömerli'nin bir kısmı olmak üzere ilçe merkezi ve buraya bağlı olan köyler de Arapça konuşmaktadır. Bu köyler şunlardır: Alıçlı (Hırbit el-Gingêres), Yaylatepe (Tavk), Anittepe (Hırbit el-Kleç), Salihköy (Gundê), Taşgedik (Kefsannor), Kayaüstü (Eydo). 4) Batman ilinin Gercüş ilçesine bağlı Yolağzı (Dêrindip), Yenice (Nunib) ve Kayapınar (Aynkef).

bulundurmaktan ziyade görüşmeler, konuya ilişkin önceden tespit edilen ve zihnimizde konumlanan bazı olgu ve konular üzerinden yoğunlaşarak sürdürülmeye çalışılmıştır. Devam eden süreçte hangi konuların kimlerle derinlemesine konuşulabileceği tespit edilmiş ve bu kişilerle yarı yapılandırılmış görüşme formu üzerinden oturumlar gerçekleştirilmiştir. Ses kayıt cihazı ile birlikte görüşme formu üzerinden yapılan oturumlar genellikle iki saat sürmüştür bazıları da dört-beş saati bulmuştur. Bazı görüşmeler ise birkaç soruyla sınırlı tutulmuştur. Görüşmelerde özellikle yaş sınırına dikkat edilmiş ve ileri yaş grubu esas alınmıştır.<sup>6</sup> Bunun temel sebebi Mahallemilerin sosyo-kültürel anlam kodlarını anlamamızda ileri yaş grubunun vazgeçilmez verileri sunuyor olmasıdır.

Mahallemiler, günümüze kadar farklı etno-dini unsurlarla birlikte sürdürülebilir etkileşimler çerçevesinde konumlanmışlardır. Sosyo-kültürel yapı ve etnisite bileşenleri itibarıyla Arap kabile/aşiret özelliklerini taşıyan Mahallemiler, kendilerini Arap ve Müslüman olarak tanımlamaktadırlar ve bu şekilde tanınmak istemektedirler. Bununla birlikte Türkiye aidiyetini ve vatandaşlığını da önemsemektedirler.

## 1. Kültür, Kimlik, Etnisite ve Din

### 1.1. Kültür Bağlamında Kimlik ve Etnisite

Kimlik tartışmalarında en çok referansta bulunulan kavramlardan biri "kültür"dür. Öyle ki kimlik kavramının arka planı ve kimliklerin inşa süreçleri, her şeyden önce kültür üzerinden ifade edilmektedir.

1871-1950 yılları arasında kültür kavramına yönelik 164 farklı tanım yapıldığı halde bunlar, genellikle Burnett Tylor'un şu tanımı çerçevesinde kalmıştır: "Kültür, kişinin bir toplumun üyesi olarak kazandığı bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlak, adet, gelenek, alışkanlık ve yeteneklerin karmaşık bütünüdür".<sup>7</sup> Etkileşim, anlam ve yorum temelli olan alan çalışmamız itibarıyla kültür için en uygun tanımın Geertz tarafından yapıldığını söyleyebiliriz. Ona göre insan, kendi ördüğü anlamlılık ağında yaşamını

<sup>6</sup> Yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme formu toplamda 40 kişi ile uygulanmıştır. Bunlardan 19 kişiyle görüşme formunun tamamı uygulanabilirken diğerleriyle birkaç konu üzerinden görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmeler 2014 yılı içerisinde tamamlanmış ve devam eden süreçte bu görüşme verileri alanda tekrar tekrar değerlendirilmiştir.

<sup>7</sup> William A. Haviland, Harald E. L. Prins, Dana Walrath, *Kültürel Antropoloji*, çev.: İnan Deniz Erguvan Saroğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008, s. 103; Esin Sultan Oğuz, "Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı", 2011, <http://www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/index.php/EFD/article/view/519/375> (12.01.2006).

idame ettirir ki, kültür de bu anlam ağının kendisidir.<sup>8</sup> Kültürü anlam ağlarının kendisi olarak değerlendiren Geertz, yine bundan hareketle kültür çözümlerininin yasa arayan deneysel bir bilim faaliyeti olarak değil de anlam arayan yorumsal bir bilim olarak yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu anlamda kültür, toplumsal olayların, davranışların, kurumların ve süreçlerin kendisinden hareketle anlaşılabilir olacak bir bağlamdır.<sup>9</sup> Etkileşimleri anlamak ve açıklamak, etkileşim bağlamına da dikkat edilmesi gerekliliğini zorunlu kılmaktadır. Çünkü her ayrı bağlam, kendi anlam ve disiplinini de beraberinde getirmektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla kimliğin kendisinde konumlandığı bir bağlam olarak kültür değerlendirmelerinde “anlamaların ne olduğu” sorusu ön plandadır. Bu noktada kimliği bir bilinç sorunu ve bilince çıkma durumu (farkındalık) olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>11</sup> Başka bir ifadeyle kimlik, anlamın bilince yükselmesiyle oluşur ve bu, bireysel, sosyal, kolektif, etnik, dini ve kültürel olmak üzere tüm kimlikler için geçerlidir. Kimliğin bilince yükselerek oluşması, kaçınılmaz olarak, kimliğin daha geniş bir gerçeklik yorumunun içinde gömülü olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>12</sup> Bu noktada kimlik, bir takım stratejilerle kültürden beslenir ve hatta onu değişime uğratabilir.<sup>13</sup> Zamanla gelişerek ulus, etnik ve dini kimlikler gibi kolektif aidiyetlere de karşılık gelmeye başlar.<sup>14</sup>

Kolektif/biz kimliğinin işaret ettiği alan, bir grubun oluşturduğu ve üyelerinin özdeşleştiği imgedir. Bu kimlik, kendini bununla tanımlayan bireylerin bilincindeki canlılığı, onların eylemini etkilediği ölçüde var olur, güçlü ya da zayıf olur. Bu kimliğin bireysel ve sosyal kimliklerden farkı, ortak kimliğin doğal, elle tutulabilir olmasından ziyade sembolik bir biçimlendirmeye dayanıyor olmasıdır. Bu anlamda isim, dil, soy, tarih ve coğrafya gibi ortaklığı belli eden her şey, kolektif kimliğin de dayanağını

<sup>8</sup> Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev.: Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2010, s. 19.

<sup>9</sup> Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, ss. 19;29.

<sup>10</sup> Denys Cuche, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, çev.: Turgut Arnas, Bağlam Yayınları, İstanbul 2004, ss. 68-69; Nafiz Tok, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 122.

<sup>11</sup> Jan Assmann, *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev.: Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, ss. 131-132.

<sup>12</sup> Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev.: Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayıncılık, Ankara 2008, s. 251.

<sup>13</sup> Cuche, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, s. 114.

<sup>14</sup> Assmann, *Kültürel Bellek*, s. 44.

oluşturmaktadır. Nitekim etnisite de önemini bu dayanaklardan almaktadır.<sup>15</sup>

Sosyoloji literatüründe etnisite, duruma göre farklı anlamlar ifade eden bir kavram olmuştur. Genellikle bu kavram, özel topluluklara, bireylerin belli bir grupla özdeşleşmelerine, özel bir etnik gruba ait olmanın biçimlerine ya da bazı grupların kültürel ağırlıklı etnik argümanlarla siyasal çapta örgütlenmelerine işaret etmek için kullanılmıştır.<sup>16</sup> En yalın haliyle etnisite kavramı, grubun kendini diğer gruplardan farklı olarak algılamasıyla ilişkili olarak, kültürel kimlikle özdeş ve diğerleri karşısında da soy ve dil gibi unsurlarla ayrı bir grup ve ayrı bir kültürel varlık olma bilinci olarak değerlendirilebilir.<sup>17</sup> Smith, diğer insan topluluklarından ayıran özelliklerinden hareketle etnisite için şöyle bir tanımlama yapar: “Ortak soy miti, tarih ve kültürleri ile birlikte bir toprak parçasıyla özdeşleşen ve dayanışma duygusuna sahip insan nüfusu.”<sup>18</sup> Etnik kimlik de böyle bir gruba ait olma hissi ve bilincidir. Bu çerçevede etnik kimlik, dışarıdakilere engel olan farklardan çok, grubun üyelerini birleştiren ortak unsurlara bağlılık ve aidiyetten ortaya çıkmaktadır. Bu durumu Smith, “etnomerkezcilik” kavramıyla tanımlar ve modern öncesi grup duygusunun genel doğasını tanımlamak için de bu kavramı kullanır.<sup>19</sup> Etnomerkezcilikten farklı olarak aidiyetlerin keskinleşmesiyle “biz” ve “onlar” arasında olan sistematik ayrımı ise Smith, “etnisizm” kavramıyla tanımlar. Etnisizm, dış tehditlere ve içteki çürümeye direnmeyi amaç edinebileceği gibi topluluğun kültürünü kendi hedefleri doğrultusunda yenilemeyi, dolaylı ve doğrudan baskılarla hedef kitlesini kendine yeniden eklemeyi, organize etmeyi ve örgütlemeyi amaç edinebilmektedir.<sup>20</sup>

Handelman, örgütlenme değişkenliğini hesaba katarak en dağınık ve en zayıf etnomerkezcilikten en sıkı ve sınırları en keskin kolektif bağları olan

<sup>15</sup> Steve Fenton, *Etnisite, Irkçılık, Sınıf ve Kültür*, çev.: Nihad Şad, Phoenix Yayınevi, Ankara 2001, s. 34; Assmann, *Kültürel Bellek*, s. 138.

<sup>16</sup> Dominique Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, çev.: Ayşegül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, s. 307.

<sup>17</sup> Andrew Edgar ve Peter Sedgwick, *Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar*, çev.: Mesut Kardeşan, Açılımkitap Yayınları, İstanbul 2007, s. 127.

<sup>18</sup> Anthony D. Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, çev.: Sonay Bayramoğlu-Hülya Kendir, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2002, ss. 57-58.

<sup>19</sup> Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, s. 78.

<sup>20</sup> Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, ss. 76-79; Thomas Hylland Eriksen, *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış*, çev.: Ekin Uşaklı, Avesta Basın Yayın, Ankara 2004, s. 35.

etnisizme doğru olacak şekilde grup birlikteliklerinin tipolojisini şu şekilde belirlemektedir:<sup>21</sup>

1- Etnik kategori: Etnik ortaklığın veya kolektif aidiyetin en az bütünleşmiş türü olarak etnik kategori, bireylerine en az derecede somut değerler tahsis eden bir durumdur. Etnik kategori, sistematik bir konumlanmadan ziyade bireye diğerlerine karşı uygun ve dengeli bir şekilde davranmayı öğretirken kökenleri hakkında da bilgi verir. Etnik kategori derecesindeki bireyler, kültürel açıdan kendilerini farklı olarak tanımlarlar ve başkalarına da bu şekilde kabul edilirler. Etnik kategoride etnik gruplaşmalar söz konusu değildir, fakat etnik kategorizasyonun (biz-onlar veya biz ve diğerleri) kullanıldığı ilişkiler sistemini de kendi bünyesinde barındırabilir. Bu konumlanma biçiminde ötekileştirmeden ziyade diğerleriyle birlikte eleştirel yoruma dayanan bir etkileşim süreci söz konusudur. Burada başkalarına verilen sözlerin tutulması ve gündelik yaşamda sürdürülebilir etkileşimlerin devamı için asgari düzeyde kendine ve diğerlerine gösterilen öz-saygı kaçınılmazdır.<sup>22</sup> Bu anlamda farklı olan kültürel gruplar arasındaki dinamik etkileşim sürecinde diğerlerine hak ettiği kadar değer vermek, ilişkilerin temel esasını oluşturan bir ilkedir.<sup>23</sup>

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

3- Etnik kurumlaşma: Etnik kategorinin bireyleri, ortak menfaat kazancı etrafında ağlar geliştirdiklerinde durum etnik kurumlaşmaya doğru seyrediyor demektir. Bu durumda grubun üyeleri, etnik kategorileri de içerecek biçimde örgütlenmeye önem verirler. Bu noktada mensuplarına siyasi bir baskı grubu olarak da işlev görebilir ve etnik kategorinin varsayılan ortak çıkarlarını hedeflerler. Örgüt biçimleri siyasi partiler

<sup>21</sup> Eriksen, *Etnisite ve Milliyetçilik*, ss. 69-73.

<sup>22</sup> Richard Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*, çev.: Barış Özkul, Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 103.

<sup>23</sup> Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar*, s. 278.

olabileceği gibi dini kurumlar, gençlik kulüpleri ve dernek faaliyetleri de olabilirler.

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

Handelman'ın tipolojisi, etnik grupların oluşumunun incelenmesinde faydalıdır. Bununla beraber her etnik kategorinin bu değişim süreçlerinden aynı derecede geçmediğini akılda tutmamız gerekmektedir. Handelman'dan farklı olarak Smith de bir grubu "etnik cemaat" (veya etnisite) kategorisine koymadan önce altı bileşen üzerinden değerlendirme yapılması gerektiğini belirtir. Bunlar aynı zamanda etnisiteyi diğer gruplardan ayıran temel özelliklerdir:<sup>24</sup>

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

<sup>24</sup> Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, ss. 47-57.



Bu altı unsurun tamamının etnik gruplarda bir arada olması şart değildir. Bununla birlikte şu da söylenmelidir ki etnik gruplar, genelde bu unsurlardan en az ikisi üzerinden içinde yaşadıkları toplumdan farklı olduklarını iddia ederler. Bu farklılıkların bilimsel veri anlamında geçerli ve gerçek olması da önemli değildir; varsayımsal da olsalar asıl önemli olan, grubun bunları gerçekmiş gibi algılaması ve bunların üzerinden aidiyetini kurgulamasıdır.<sup>25</sup>

## 1.2. Din ve Kimlik

Sosyal bilimlerde din, kaynağı itibarıyla iki perspektiften ele alınarak değerlendirilmektedir. Birincisi vahiy kaynaklı olarak bilinen dinler, diğeri antropolojik yaklaşımlarla ele alınan ve bir kültür sistemi olarak değerlendirilen kültür kaynaklı dinlerdir. Kültür kaynaklı dinler, genellikle antropolojik yaklaşımlarla ele alınmıştır. Antropolojik yaklaşımlarda din, değerler, semboller, inanç ve davranışlardan oluşan, yaşanan ve öğrenilen kültürel bir kompleks ya da kültürel bir sistem olarak değerlendirilmektedir.<sup>26</sup> Burada din, kültür içinde konumlanarak ve neredeyse kültürle eş değer biçimde tanımlanmaktadır. Bu noktada şu söylenebilir: Kültür, insan üretimidir, evrensel din(ler) ise vahiyle başlamaktadır.<sup>27</sup>

Hem vahiy hem de kültür kaynaklı olarak din olgusunun her iki biçiminde de anlam itibarıyla aşkınlık söz konusudur. Öyle ki, yer yer bu iki aşkınlık, süreç içinde birbirinin rengine ve cilasına bürünerek aşkınlığını devam ettirir. Dinlerin birbirinin rengine bürünerek birinin diğeriyle cılanmasına antropolojide “kültürleşme” denilirken, bunun dinsel karşılığı “senkretizm”dir.<sup>28</sup> Senkretizm, farklı geleneklerin birbirini etkilemesi sonucu oluşan yeni kültürel yapıları, gelenekleri veya düşünce ekollerini ifade eden bir kavramdır.<sup>29</sup> Bu anlamda senkretik unsurların anlaşılması etno-dini kimliğin anlaşılmasında hayati bir önem taşımaktadır. Özellikle Mahallemilerin de içinde yaşadığı bu coğrafyanın (özelde Güneydoğu,

<sup>25</sup> Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, s. 267.

<sup>26</sup> A. Vahap Taştan, *Değişim Sürecinde Kimlik ve Din*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1996, s. 12.

<sup>27</sup> Yümnü Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 25.

<sup>28</sup> Dinsel etkileşim süreçleriyle ilgili bir kavram olan senkretizm, antropolojik yaklaşımlardaki “kültürleşme” kavramının dinsel alandaki karşılığı olarak değerlendirilebilir. Geniş bilgi için bkz. Süreyya Su, *Hurafeler ve Mitler Halk İslamında Senkretizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 50.

<sup>29</sup> Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Etüt Yayınları, Samsun 1998, s. 39.

genelde Mezopotamya/Ortadoğu) “Çok Dinli ve Çok Dilli” olduğu hesaba katıldığında bu husus daha da önem kazanmaktadır. Nitekim bu coğrafyada kültürler ve/veya vahiy kaynaklı dinler, karşılıklı etkileşim sürecinde bir şekilde birbirinden etkilenmişlerdir.

Geniş anlamda Mezopotamya ve Ortadoğu’da bulunan kültürlerin ve dini toplulukların üç ortak unsurundan bahsedilebilir: Birincisi vahiy kaynaklı üç dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerinin) ortak tarihsel evrenidir. Diğeri bu üç dinin ortaya çıktığı coğrafyanın İslam öncesi Mezopotamya ve Pers dinleridir. Üçüncüsü de bu coğrafyada yer almış olan batını inanış ve pratiklerdir.<sup>30</sup> Çalışmamızın ilgili alanı olan bölgedeki Müslümanlar, genel anlamda Hıristiyanlık biçimleriyle çok uzun süre birlikte yaşama deneyimi geçirmişlerdir. Nitekim Mahallemiler örneğinde olduğu gibi Müslümanlık sürekli olarak Hıristiyanlar ile iç içe olmuştur. Bu durum da Müslümanlığa ve özelde de Mahallemilerin dini yaşamına senkretik özel bir renk vermiştir.

Senkretizm, kültürler arası teması gerektirir. Bu temas ya sınırlarda doğal bir etkileşim süreciyle veya göç ve fetihler neticesinde ya da birden çok din arasında bir sentez oluşturmaya dönük irade sergileyen bir iktidar (iskân politikaları vb.) neticesinde vuku bulabilir.<sup>31</sup> Bu anlamda senkretizmin oluşumunu, analitik olarak, üç grupta değerlendirmek mümkündür: 1- Sosyal, kültürel ve ekonomik düzeylerde farklı kültürel gruplar arası oluşan doğal etkileşimler. 2- Hâkim kültürün zayıf kültürleri asimile etmesi sonucu oluşan “degenerasyonlar”. 3- İhtida (din değiştirme) sonucu eski ve yeni inançlara ait birbirine benzer unsurların birbirinin rengine bürünerek gerçekleşen kaynaşmalar.<sup>32</sup>

Daha önce de belirtildiği gibi kültürle içkin olması sebebiyle din, bireysel, sosyal ve kolektif kimlik kategorileri ile ilişkilidir. Sosyo-kültürel yapı ve kimlikle olan ilişkisi çerçevesinde dinin yapısal, kültürel, anlam verme ve kimlik kazandırma gibi temel işlevlerinden bahsedilebilir. Yapısal ve kültürel anlamda dinin bütünleşme, toplumsal istikrar ve sosyal kurumların meşrulaştırılması gibi olumlu işlevleri vardır: Din, değer yargılarını kutsallaştırarak hem toplumsal hem de bireysel yaşamın istikrarına önemli katkılar sağlamaktadır. Anlam verme işlevine gelince bu noktada din, mensuplarına varoluşsal problemlere dönük cevaplar vererek

<sup>30</sup> Su, *Hurafeler ve Mitler*, s. 196.

<sup>31</sup> Su, *Hurafeler ve Mitler*, s. 56.

<sup>32</sup> Gündüz, *Mitoloji*, ss. 40-41.

bir anlam dünyası sunar.<sup>33</sup> Kimlik oluşumunda da aidiyet duygusunu ve dayanışma dinamiklerini güçlendirir.<sup>34</sup>

Din, kendi mensupları için bütünleştirici, diğerleri için çatışma aracı olarak da işlev icra eder.<sup>35</sup> Bu noktada şu belirtilmelidir ki aslında din, çatışmanın bizzat sebebi değildir. Dini ve etnik gruplar arasındaki kavgalar genelde sosyal ve siyasi dinamiklerin etkisi altında şekillenirken bu arada din, çatışan tarafları birbirinden ayırabilmekte, çatışmanın meşruiyet kurgusunu tanımlamakta ve tamamlayabilmektedir.<sup>36</sup> Başka bir ifadeyle, ekonomik ve siyasi yöndeki menfaat çatışmaları zaten söz konusu iken çatışmanın taraflarca önemli algılanma derecesine bağlı olarak din, kendi mensuplarını motive edici ve zaferi elde etmek için de çatışmayı meşrulaştırıcı bir malzeme olarak sahnede konum alabilir.

Kimlik açısından din ve etnisite, aidiyet kategorilerine atfedilen kavramlardır.<sup>37</sup> İkisi de mensuplarına bir dünya görüşü ve aidiyet duygusu sunarlar. Din, inançlar ve değerlerle etnik grupların oluşumuna bir “aşkınlık” katarak birleştirici ve dayanıklı bir işlev görür. Başka bir ifadeyle, din etnik kimliğin temelinde yer alan “aşkın akrabalık” hissini duygusal bağlarla pekiştirmektedir.<sup>38</sup> Aile, boy veya kabile gibi soy bağı özellikleriyle birbirine bağlanmış aynı “ethnie” mensuplarının dinsel birlikteliği özellikle geleneksel toplumlarda söz konusu olan bir grup özelliğidir. Bu yapılar, topluluğun varlığı, din üzerinden (veya dinselleştirilerek) anlam kazanmaktadır. Burada din, “ethnie”yi düzenleyip koruyarak etnik kimliğin sürekliliği ve mobilizasyonunda önemli bir rol icra etmektedir.<sup>39</sup> Bu noktada “ethnie”de korunmaya çalışılan mevcut birliktelik, din üzerinden pekiştirilir ve desteklenir. İslamlaşmanın ilk dönemlerinde Arap kimliğinin Müslüman kimliği ile eşdeğer olması buna örnek verilebilir.

Dinin kendi kaynaklarının veya işaret ettiği referansların bilince yükselmesiyle oluşan dini kimliğin taşıyıcısı olan dini gruplar da sosyo-

<sup>33</sup> Ali Coşkun, “Din ve Kimlik”, 2003, ss. 15-16, <http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruifd/article/view/1012002049> (16.01.2006).

<sup>34</sup> Taştan, *Değişim Sürecinde Kimlik ve Din*, s. 14.

<sup>35</sup> Halil Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din.” s. 196, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/uluifd/article/view/5000017750/5000018040> (16.01.2006).

<sup>36</sup> Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din”, s. 200.

<sup>37</sup> Taştan, *Değişim Sürecinde Kimlik ve Din*, s. 21.

<sup>38</sup> A.Vahap Taştan, “Yurt Dışında Türk İşçi Ailelerin Kimliklerini Korumada Dinin Rolü”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1992, sayı:8, s. 229.

<sup>39</sup> Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisi*, Dem Yayınları, İstanbul 2014, s. 113; Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçoğlu, “Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed.: Niyazi Akyüz-İhsan Çapçoğlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 513; Liz Fawcett, *Religion, Ethnicity and Social Change*, Macmillan Press Ltd, London, 2000, ss. 9-10.

kültürel, ekonomik ve siyasi yapının hızlı bir şekilde değişmesi, dini tecrübenin fert ve grup çapında çeşitlenmesi gibi sebeplerle günümüzde yaygın olarak görülebilmektedir.<sup>40</sup> Bu gruplar, farklı siyasi, itikadi ve ibadet anlayışlarından dolayı mezhep ve fırka gibi büyük akımlar şeklinde ortaya çıktıkları gibi dini yaşanırılık (dindarlık) ve birliktelik kalitesini arttırmaya dönük cemaatler şeklinde de ortaya çıkmaktadır.<sup>41</sup> Aşağıda bahsi geçen Nakşibendi tarikatının Haznevî dergahı da zamanında Mahallemiler arasında dini yaşanırılık kalitesini arttıran önemli etkenlerden biridir.

## 2. Etno-Dini Kimlik Açısından Mahallemilerde Öne Çıkan Bazı Unsurlar

### 2.1. Kolektif İsim

Etkileşim, anlam ve yorum esasına dayanan bu makalede sosyo-kültürel yapı ve bu yapının yeniden üretilmesi diyalektiğinde aidiyet biçimi olarak etnisitenin grup kimliğine işaret ettiği belirtildi. “Biz kimliği” de denilebilecek olan bu grup kimliği ya da kolektif kimlik, bir yönüyle grubun oluşturduğu ve bu grubu oluşturan üyelerin de özdeşleştiği imge olarak da değerlendirilebilir ki bu imgenin en açık ifadesi isimdir. Kolektif isim, kendi içinde etnik topluluğun var oluşsal boyutunu taşıyarak onlara özlerini hatırlatır ve onların sürekliliğini de garanti altına alır. Başka bir ifadeyle, kolektif isim, kapsadığı insanlar için tanımlayıcı, belirleyici ve konumlandırıcı bir şekilde değer yüklü anlamlar barındırır. Bu yönüyle isim, hem iç-dış gruplar hem de gelecek nesiller için ayırt edici özelliklere ilişkin bir takım imgeler taşır.<sup>42</sup>

Mahallemiler, kendi isimlerini “Imhellemiyye” -“M(u)hellemiyye” (المحلمية) - telaffuzuyla belirtmektedirler. Bununla birlikte yaşadıkları köylerin bulunduğu bölge için de “Bekhit lı-Mhellemiyye”<sup>43</sup> tabirini kullanırlarken yaşadıkları köy topluluklarına işaret etmek için de “Izya’ıl-Mhellemiyye” (Mahallemi köyleri) demektedirler. “Mhellemiyye” isminin çevrede yaşayan Kürtler tarafından telaffuz biçimi ise “M(a)halmı” şeklindedir ki bu telaffuz, ağız yapıları gereği Kürtler arasında yaygınlık kazanmıştır. Süryanilerde ise “Mhalmoye” kullanımı hâkimdir.

<sup>40</sup> Akyüz ve Çapcıoğlu, “Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler”, s. 515.

<sup>41</sup> Celalettin Çelik, “Dini Gruplar Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi*, ed.: Mehmet Bayyığıt, Palet Yayınları, Konya 2013, ss. 282-284.

<sup>42</sup> Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, s. 47-48.

<sup>43</sup> Burada geçen “bekhe” kelimesi, büyük bir alan içinde ayırt edilen daha küçük bir alan/bölge anlamında kullanılmaktadır.

Mahallemiler hakkında ülkemizde yapılan ilk araştırmalarda genellikle “Mahalmi” telaffuzuna yer verilirken sonraları bu isim Muhallemi, Mihallemi/Mihellemi/Mhellemi vb. şekillerde çeşitlilik göstermiştir. Çalışmamızda ise kendi isimlerini zikrederken onların isme yükledikleri anlama uzak durmaması, Türkçe telaffuz ve kullanımına da uygun olması sebebiyle “Mahallemi” kullanımı tercih edilmiştir. Mahallemiler, kendi isimlerini kullanırlarken genellikle kendi içlerindeki çeşitliliği de vurgulayarak “yüz mahalle/yer/çadır/kişi/ordugah” ya da aynı kabileden olduklarını belirttikleri “yüz kişinin/ailenin/çadırın yeri/mahallesi” anlamında telaffuz etmektedirler.<sup>44</sup> Her ne kadar bu anlam tartışmalı olsa da Mahallemilerin isme yükledikleri anlam hâla bu ağırlıkta olduğu için bu çalışmada da “Mahallemiler” kullanımı tercih edilmiştir.

Bizim Mhellemiler (Mhellemiyeye), kimisi diyor yüz ev idiler, kimisi diyor yüz çadır idiler... Biz Beni Hilaliz. Kürtler bize “M(a)halmi” diyorlar... Mhellemiler Necd’ten bölük bölük, gurup gurup geldik-lerinde Deyrizbine civarında kaldılar ve dendiği kadarıyla yüz çadır idiler. Sonra civardaki bu köylere dağıldılar. İmaratları (emirlikleri) vardı. (G8; E; 72).

Denildiğine göre, “Mhellemiyeye”(Mahallemiler), zamanında buraya göç etmişler ve bu göç edenler yüz kişilermiş. Bunlardan bir mahalle (muntika) oluşturulmuş. Bu nedenle de bunlara “Mhellemiyeye” denil-miş. Yani anlamı budur. (G16; E; 52).

Mhelmiyeye yani Arap’ız demek. (G5; K; 80).

Yav nerden bileyim herkes bir şeyler söylüyor; kimisi diyor yüz mahalle idi bu nedenle bu isim kullanılır, yüz tane yorum var ve hangisinin gerçek olduğunu ben de bilmiyorum. (G7; E; 56).

Görüşmecilerin çoğunluğu isim üzerindeki değerlendirmelerde “yüz”(miyeye) olgusunu ifade etmişlerdir ki Mahallemi köylerinin aile (beyt) yapısının homojen olmaması ve her köyde muhakkak başka Mahallemi köylerden ve diğer çevrelerden bazı ailelerin bulunması bu “yüz” (çeşitlilik/belirsizlik durumu) olgusunu zihinlerde pekiştirmiştir.<sup>45</sup> Çeşitlilik

<sup>44</sup> Söz konusu olan çeşitlilik algısında geniş akraba çevresi niteliğindeki beytlerin çokluğu ve aralarında yaşayan bazı Kürt ailelerin mevcudiyeti de etkili olmaktadır.

<sup>45</sup> Beyt çeşitliliğinin vurgulanması açısından şu görüşme örnek olarak aktarılabilir: “Esasında biz Beni Hilaliyiz, sonra toplama olduk. Mesela, Beyt Aliket, bizim dayılar, Epeş’e dendir. Beyt Hüseyin Er-Raği(Yavuzlar)- Beyt Hseyno Sita’dandır. Beyt Abdullah Helef ise Rişmel tarafından geldiler. Beyt Ali Ezzo Keferhuvar’dan gelmişler. Beyt Aslanları bilmiyorum. Beyt Gevvolar zaten isimlerinden belli, gayrı Müslim idiler, Beyt Şoğbolar da aynı şekilde. Kimin önce geldiğini bilmiyorum. Bunları büyüklerimizden duyardık.”(G6; E; 84).

anlamındaki “yüz”(yüz mahalle/yüz yer/yüz çadır) vurgusunun diğer bir sebebi, anlatımlarda da yer alan bu yüz kişinin farklı köylere dağılımı olması yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Görüşmelere göre bu yayılma neticesinde Mahallemi köyleri diye bilinen köyler de yüz kişiden kaynaklı olarak “Mhellemiyye” diye isimlendirilmiştir. Burada dikkati çeken husus ismin daha çok bu bölgeye yerleşme biçimiyle anlam kazanmasıdır.

“Mhellemiyye” isminin nerden kaynaklandığı çeşitli tartışma ve iddialara sebep olmuştur. Bu iddialardan en dikkati çeken de Abdulkadir Osman ve Hasan İsmail’in birlikte hazırladıkları çalışmadaki iddialardır. Bu iddialar son zamanlarda Mahallemiler tarafından da kabul görülmeye başlanmıştır. Nitekim sosyal ağ gruplarında bununla ilgili paylaşımlar dikkat çektiği gibi etnik ismin vurgulanmasında “Muhallemi Arapları” şeklindeki kullanımının tercih edilmesi de bunun bir göstergesidir. Bu iddialara göre Mahallemilerin kökeni ve/veya ismi Rabia Arap kabilesinden Bekir b. Vail’in Şeyban batnından/boyundan olan Muhalleme b. Zühl kabilesinden gelmektedir. Onlara göre Muhalleme kelimesinin tekil kullanımı “Muhallemi” iken, bir grubun Muhalleme nispeti ise “Muhallemiyye”<sup>46</sup> ya da “Benü Muhalleme” veya “Alu Muhalleme” şeklindedir.<sup>47</sup>

14

Mahallemiler, kendilerinin de kabul ettiği gibi Arap kökenli bir yapıya sahiptirler ki, Arapların bu coğrafyadaki varlığının en az miladi V. yüzyıla kadar gittiği bilinmektedir. Bu noktada Mahalleme/Mhellemiyye isminin menşei önem kazanmaktadır. Bu isim Osman’ın da işaret ettiği gibi tarihi süreçte bu coğrafyada etkili ve nüfuzlu bir şekilde varlık göstermiş olan bir Arap kabilesine işaret etmektedir. Arap kabile yapısı ilerde de bahsedileceği gibi “himaye” ve “car” hukuku üzerinden farklı Arap kabilelerini de içine almakta ve içyapısı itibarıyla -farklı Arap kabilelerden olmak üzere- çeşitlilik gösterebilmektedir. Başka bir ifadeyle, bir Arap kabilesi aynı neslin/soyun homojen yapısını yansıtmayabilir. Tarihi veriler Beni Rabia, Beni Mudar ve Beni Bekr kabileleri arasında bu yöndeki hukuksal ve aidiyet ilişkilerinin olduğuna işaret etmektedir. Böyle bir durumda himaye edilen grup, himaye edenin ismine nispet edilir ve bu mensubiyet, gerçek bir soy bağı gibi işlevseldir. Bu noktada kabile aidiyeti müşterektir. “Mhellemiyye” isminde söz konusu edilen ve günümüze kadar

<sup>46</sup> Mahallemilerin kullandığı yerel dilde “Muhammed” gibi isimler söylenirken genellikle ilk iki sessiz harfin arasındaki sesli harf telaffuz edilmez. Bu durum, Muhalleme isminin yerel dilde “Mhellemiyye” şeklinde kullanıldığını göstermektedir.

<sup>47</sup> Osman ve İsmail, *Mahallemiler*, ss. 132-133.

gelen “yüz (miyye)” anlam içeriği de muhtemelen Arap kabilesinin dağılma sürecinde oluşmuştur. Kullanım aynı kalmış, fakat ismin anlam içeriği değişmiştir. Günümüzde ise bu isim iki hususa işaret etmektedir: Bunlardan birincisi Mahallemilere işaret edecek biçimde “Müslüman Arap” kimliğidir. İkincisi ise Mahallemilerin yaşadığı köyler veya bu köylerin bulunduğu alandır.

Mahallemiler, Arap kimliğini genellikle Beni Hilal destanı ve konuşulan dil üzerinden vurgulamaktadırlar:

Arapların arasında, “Ben, Beni Hilaldenim,” dediğinde ellerini göğüslerine götürüp “baş-göz üstüne” derler. Bunun tecrübesini ben yaşadım... Biz çok değiştik: Şeyh Seyda,<sup>48</sup> bir ara bizim amcazadelere şunu söylemişti: “Mhellemiyye min aslıl Arap ve lakin sar fi lisenin ğurub” (Mhellemiler Arapların asıllarındandır, fakat değiştiler/yaban-cılaştılar) lisanları karıştı yani. Kürtler de öyledir; biraz ondan biraz bundan... (G24; E; 79).

O Mhellemiyye diyenler yüz evden oluşan bir mahalle, sonradan paylaştırılmış ve onlar da Mhellemiyiz dediler. Biz Mhellemi değiliz, Arap'ız. Biz Arap'ız kardeşim. Kim ki bize siz Arap değilsiniz derse benim yanıma gelsin. Madem öyle neden biz Arapça konuşuyoruz? Kim geldi de babamıza dedemize onun da dedesinin dedesine Arapça öğretti... Ama Türkiye topraklarına yerleştik, Türk olduk, Türk vatandaşı olduk. Bayrağımız bir, dinimiz bir, rabbimiz bir, cumhuriyetimiz bir, anladın mı kardeşim. Kim ki tefrika yaparsa, ırkçılık yaparsa zarar görür. Dünyada da ahirette de zarar görür; ırkçılık olmaz... Biz, Türk vatandaşıyız, fakat lisan olarak anne ve babamız Arap'tır. İster Mhellemi ister Kürt ister Türk olsun; hepimiz Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıyız, ama ana dilimiz Arapçadır, Mhellemi değil. (G14; E; 77).

Birinci görüşmede (G24; E; 79) ön plana çıkan hususlardan biri yine Beni Hilal'e mensubiyet söylemi/iddiası ve bunun pratik yaşamdaki yansımalarıdır.<sup>49</sup> Görüşmecinin anlattığı tecrübe, Beni Hilal'den olmanın Arap ülkelerindeki hissedilir ilgisine işaret etmektedir. Nitekim bu ilgi

<sup>48</sup> Kürtler ve Mahallemiler arasında dini karizmaya sahip olan Cizreli Şeyh Muhammed Said Seyda (1889-1968).

<sup>49</sup> Beni Hilal kabilesinin çeşitli ülkelere göçleri, Arap toplumları arasında Siretu Beni Hilal adı altında destanlaşmış ve sözlü Arap halk edebiyatının en önemli destanlarından biri olarak uzun süre canlılığını korumuştur. Öyle ki Arap nüfusunun bulunduğu hemen hemen her ülkede kendilerinin Beni Hilal kabilesine mensup olduğunu iddia eden Arap asıllı birçok kabile bulunmaktadır. Nitekim Mahallemiler arasında da bu kıssanın anlatımı ve mensubiyet iddiaları söz konusudur. XIX. yüzyılın sonlarında bölgede seyahat eden Sachau, Dara ve çevresinde geçen ve bölge insanları tarafından anlatılan Beni Hilal kıssasına işaret etmektedir. Bunun konumuz açısından önemi, Mahallemilerin etnik kökenine yani Arap kimliğine işaret ediyor olmasıdır. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Kavas, “Hilâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998, c. 2, ss. 15-19; Edward Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1883, s. 397.

Araplar arasında bilinen bir durumdur. Farklı sebeplerle de olsa Arap ülkelerine giden bölge insanları, benzer tecrübelerini anlatmaktadırlar. Bu tecrübelerdeki ortak vurgu, Beni Hilal'e mensup olmanın verdiği özgüven ve bu vesileyle onlara gösterilen saygıdır.

Benî Hilal'e mensubiyet iddiasının dışında Mahallemiler, Arap kimliğini konuşulan ana dilleri olan Arapça üzerinden de vurgulamaktadırlar. Dil, etnik kimliğin dışı dönük en temel göstergelerinden biridir. Bu noktada Mahallemiler, konuştuğu dil üzerinden kendilerini tanımlamakta ve "Biz, Arap'ız" diyebilmektedirler. Görüşmecilerden bazıları da özellikle Arap televizyon kanallarına işaret ederek "Yav biz, bunları anlamıyoruz, konuştuğumuz dil Arapça olsaydı anlardık." şeklindeki ifadelerle etnik kimliklerinin ne olduğu konusundaki belirsizlik durumuna işaret etmiştir. Bunun dışında bazı görüşmelerde dil, doğrudan Arap kimliğine işaret ederken, "Mhellemiyye" ifadesi ise burada yaşayan insanlara dönük idari ve bölgesel/coğrafi bir niteleme olarak yansıtılmıştır.

Görüşmelerde Şeyh Seyda'nın "Mhellemiler, Arapların asıllarıdır, fakat değiştiler." (G24; E; 79) fikrini referans alanlar ya da bu yönde günlük hayatta kullanılan Arapça kelimelerden örnekler vererek kullanılan dilin aslında Arapça olduğuna dikkat çekenler de olmuştur. Özellikle son yıllardaki tartışmalarla ilgilenenler bunu sık sık dile getirmektedirler. Konuşulan dil üzerinden vurgulanan Arap kimliğinin yanında dini referanslar ile hem Arapça-Kur'an ilişkisinin kıymeti hem de ırkçılığın gereksiz olduğu ve üst-kimlik çatısındaki vatandaşlık duygusunun önemi de ifade edilmektedir.

Mahallemilerin Arap olduğu hususu, Mhellemiyye-Arap şeklinde ve bazen de sadece Arap vurgusu ile ifade edilmektedir. Arap vurgusu da özel bir hassasiyet ile belirtilmektedir. Özellikle gündemdeki tartışmalar neticesinde, sıklıkla Arap oldukları üzerinde durmaktadırlar. "Dokunulan yer, kimlik olur" ilkesinden hareketle, kolektif hafızada dokunulan yerin diğer unsurlar karşısında bilince daha fazla yükseldiği ve kimliği belirleyen bir konum aldığı söylenebilir.

İkinci (G14; E; 77) görüşmede de görüldüğü gibi Mahallemi isminin bir niteleme olduğu, bir dil olmadığı ve esasında etnik kimliğin Arap olduğu yaklaşımı ön plana çıkmaktadır. Görüşmede söz konusu edilen problem, "Mhellemi" isminin Arap kimliğinin üstünü örtmesinden kaynak-



lanmaktadır. Bu kaygıyla beraber görüşmecilerimizin çoğunluğu Mahallemi (Mhellemiyye) olduklarını da ifade etmektedirler: Mahallemiler, bu bölgeye has Araplar olarak, lehçe itibarıyla Mardin (merkez) Urfa, Suriye, Siirt, Hatay vb. bölgelerde yaşayan Araplardan da farklı olduklarının bilincini taşımaktadırlar. Hem lehçe hem de eski idari kapsam üzerinden görüşmecilerin bir kısmı “Mardin’de yaşayan Araplar ile Savur ilçe merkezindekiler Mhellemiyye değildir” ifadelerini kullanmıştır. Aynı zamanda Midyat ve çevresindeki yerleşim alanı merkeze alınarak Suriye, Lübnan, Almanya, Arabistan vb. ülkelerde bulunan Mahallemilerin de bu bölgeden gittiklerini belirtmektedirler. Bu yönüyle Mahallemi ismi hem onların yerleşim alanlarıyla hem de burada yaşayan Araplarla özdeşleşmiş bir kullanım olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, Mhellemiyye ismi, etnik kimlik bağlamında, kendilerini diğer etnik topluluklardan ve diğer bölgelerdeki Araplardan farklı kılan bir tanımlama olarak karşımıza çıkmaktadır.

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

Kürtler, Arapça konuştuğun zaman sana M(a)halmi derler, değilsen bile öyle söylerler. M(a)halmi dışında diyebilecekleri bir şey yoktur. (G24; E; 79).

Yani Mhellemiyye demek Arap demektir... Kürtler bize Mhalmi diyorlar, Türkler de bizi Kürt olarak görüyorlar. Yani bize dokunuyor yani. Biz Arap’ız yani sonuçta... (G17; E; 47).

Mesela; ben Suriyelilerle oturduğumda kendimi Arap olarak saymıyorum, Türk olarak sayıyorum, çünkü Türk bayrağı altında yaşıyorum. Mhellemi demek daha iyidir sanki. Eğer Arap desem Türk bayrağını es geçmiş olursun, işin içine Suriye, Irak Arapları girer. Benimle konuşan Suriyeli de beni Arap olarak değerlendiriyor. Ben de ona “Türkoğlu Türk” olduğumu söylüyorum. (G10; E; 37).

Görüşmelerde görüldüğü gibi çevre etnik unsurların Mahallemileri isimlendirme biçimi Arap isminden ziyade “M(a)halmi” telaffuzuyla: “Kürtler için Arap falan yok. Arapça konuştun mu sana M(a)halmi derler” ifadesi bu durumu örnelemektedir. Yine ön plana çıkan diğer bir husus, son zamanlara kadar Türklerin bu bölgedeki herkesi yani kendilerini de Kürt olarak algılamaları ve bundan duyulan rahatsızlıktır.

Son görüşmede (G10; E; 37) anlatılanlarla ilgili Mahallemilerin ön plana çıkardığı kimlik vurgusu genellikle şöyledir: Türkiye içinde Türk ve Türkiyeli vurgusuyla beraber Arap ve/veya “Mardinli ama Arap” konumu ön plana çıkarken Kürtler karşısında da Arap kimliği ön plandadır. Türkiye dışındaki diğer Araplara (Suriyeliler) karşı da ülke içinde Türk veya kendileri dışındaki Araplardan (Siirt, Hatay ve Urfa’daki Araplar) olmadığını ifade etmeye dönük “Mhellemiyye” ve/veya “Beni Hilal”den olmayı ön plana çıkarmaktadırlar. Arap ülkelerine giden birçok görüşmecinin ise kendini öncelikle Türk/Türkiyeli ve Beni Hilali olarak tanıttığı belirtilmiştir. Burada yansıyan konumlanma biçimleri her haliyle kendi durdukları yeri yani kendi konumlarını işaret etmeye dönüktür. Konuyla ilgili şu söylenebilir ki, Mahallemilerde sınırları keskin, sistematik bir ayırım özelliğindeki etnisizm konumlanması ön plana çıkmamaktadır.

## 2.2. Kolektif Tarih ve Bellek

Kültür, anlamlar ağı yapısıyla bilinç dışı alanda, normal akışıyla, kimliği kuşatarak ilerlerken kimlik de kendi içinde ve kendi dışındaki gruplarla olan etkileşim süreci içinde kültürdeki mevcut bir takım enstrümanları bilince yükselterek, bir takım stratejilerle kültürden beslenerek veya onu yeniden yorumlayarak bir “biz” bilinci oluşturur. Kolektif hafızalarda yer alan tarihsel, dinsel ve anlatsal unsurlardan beslenen bu bilinç, aynı zamanda grup kimliği olan etnisitenin de zeminini oluşturmaktadır. Bölgede yaşayan etnik unsurların asırlara uzanan serüveni hesaba katıldığında kolektif bellek konusunun, aslında, başlı başına müstakil bir çalışma alanı olduğu söylenebilir. Burada tarihi süreçte Mahallemilerde kendini gösteren etnik, dinî ve siyasi bir takım aidiyet biçimleri ele alınmaktadır.

“Ethnie”yi biçimlendiren kolektif hafıza enstrümanlarının tarihi kayıtlara göre geçerli olup olmamaları değil, bu enstrümanların neye işaret ettiği ve neyi vurguladığı önemlidir.<sup>50</sup> Bu anlamda Mahallemilerin kökeni konusunda ifade edilen “Beni Hilal” argümanı, dikkate değer bir öneme sahiptir. Nihayetinde kısca anlatımları İslam öncesi ve sonrasında da Araplarda sıklıkla görülen kültürel ve edebi bir faaliyettir.<sup>51</sup> Bu faaliyet,

<sup>50</sup> Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, s. 50.

<sup>51</sup> Geniş bilgi için bkz. Brockelmann, “Arabistan (Edebiyat)”, *İslâm Ansiklopedisi*, 5. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, c.I, ss.523-540; İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2002, c. 25, s. 499.

Mahallemiler arasında da uzun yıllar devam etmiştir. Mahallemilerin “Beni Hilal” kökenli olmalarıyla ilgili kesin tarihi veriler yoktur. Onların Beni Hilal destanını “kassâsîn” dedikleri kıssa anlatıcıları yoluyla işlemeleri, aslında kendilerinin de fark etmedikleri, kültürel bir faaliyet olarak değerlendirilebilir. Bu kültürel faaliyet, netice itibariyle Mahallemilerin etnik kimliğini de biçimlendirmektedir.

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

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

Birinci görüşmede (G24; E; 79) görüldüğü gibi etnik köken ile kıssa arasında doğrudan ilişki kurulmuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi bu tutum, Benî Hilalî olduğunu benimseyen grupların ortak özelliğidir. Kıssa ile kurulan köken ilişkisi hem bu kıssayı hem de kıssanın anlatımını değerli kılmaktadır. Görüşmede (G24; E; 79) de belirtildiği gibi kıssanın anlatıldığı eser, kıymetli bir miras gibidir ve sahibini de değerli kılmaktadır. İkinci görüşmede (G18; E; 78) ise zalim olan Berdevil Dara ile ilgili olaya değinilir. Kıssada zalim Berdevil Dara, Beni Hilal kahramanlarından olan Ebu Zeyd el-Hilalî tarafından öldürülür. Kimlik itibariyle bu olayın anlatılması cesaret ve savaşçılık özellikleriyle özdeşleşme duygularını pekiştirmektedir.

Hikâyelerin günümüze kadar gelmesinde baş aktör olan hikâye anlatıcıları, aynı zamanda halkın kendi geçmişine duyduğu özlemi gideren ve anlatımlarıyla bu özü yönlendirebilen, eğitebilen bir özelliğe de sahiptirler. Savaşlar, Arap kabile yaşamında önemli bir yere sahip oldukları için bu savaşları anlatan destanlaşmış hikâyeler de içeriğindeki birikmiş kültürel anlam kodlarıyla birlikte kolektif bir kültür ve kolektif kimlik

ifadesi olarak sahiplenilmiştir.<sup>52</sup> Başka bir ifadeyle, kısaa anlatımlarında söz konusu olan husus, kısaa üzerinden “kimliklenme” biçimidir. Bu çerçevede “kimliklenme” etkileşim içinde süreçsel bir faaliyet içindeyken aynı zamanda geçmişten, kültürden ve özden malzemeler toplamaktadır. “Kassâsîn” rolündeki aktörler, kıssaları aktarırken olayları güncel ortamı kuşatan sosyo-kültürel yapıyla ilişkilendirerek anlatırlar. Yaşanan kültürün anlam kodları da böylece diyalektik süreç içinde pekiştirilmiş ve zenginleştirilmiş olur. Bundan hareketle anlatılan kıssanın Mahallemilerin Arap kimliğinde ve sosyo-kültürel unsurlarında karşılık bulması dikkate değerdir. Bu noktada etnik kökenin Beni Hilal olup olmaması artık önemli değildir; önemli olan aktarılan kültürel öğelerin (kabile merkezli Arap kültürünün) ve anlam vurgularının ayna işlevi görmesidir.

Mahallemilerin tarihi süreçte kolektif hafızalarında yer alan temel hususlardan biri de Mahallemilerin arasında dini bilincin yayılmasını sağlayan Nakşibendi tarikatından Şeyh Ahmet Haznevî (1886-1949/1950) ve onun halefleridir.<sup>53</sup> Kolektif düzeyde o ve haleflerinin dini yaşama dönük yapmış olduğu hizmetler hayırla yâd edilir.

20

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

Şeyh Ahmed’in bölgenin kolektif dini bilinç üzerindeki etkisi fazladır. O ve talebeleri, kılık-kıyafet, kadın-erkek etkileşimleri, düğün merasimleri gibi sosyal alanda; mum yakma, Cım’ıtı’l-Meryem, Basımbar gibi senkretik uygulamalarda; abdest ve namaz gibi temel dini pratiklerde dini bilincin bölgede hızlı bir şekilde yükselmesine sebep olmuşlardır. Onların aracılığıyla yükselen dini bilinç üzerinden Mahallemiler, sosyo-kültürel anlam kodlarını yeniden yorumlamaya başlamışlardır: Bu dönemde birçok senkretik uygulamalardan vazgeçildiği gibi Müslüman olmayanların uygulamalarını anımsatacak kılık kıyafet biçimleri de değiştirilmiştir. Mesela; kadınların tülbent bağlama biçimlerinin değişmesi buna örnektir.

<sup>52</sup> Mehmet Ali Kapar, “Eyyâm’ül-Arab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1995, c. 12, s. 15.

<sup>53</sup> Şeyh Ahmet Haznevî dışında Nakşibendi tarikatından Şeyh Seyda gibi farklı isimler de bulunmaktadır. Özellikle Mahallemilerle ilgili olarak Şeyh Ahmet Haznevî ve haleflerinin belirleyici bir etkisi olduğu için burada da sadece ondan bahsedilmektedir.

Bunun gibi hafızalarda hâlâ canlılığını koruyan ve geçmişte topluca kutlanan Cım'ıt'el-Meryem gibi mevsimsel şenlik kutlamaları “Bize ait değildir, Hıristiyanların geleneğidir.” gerekçesiyle bütün Mahallemi köylerinde terkedilmiştir. Fakat şu da söylenmelidir ki, yükselen bilincin belirleyiciliğinin Mahallemiler arasındaki dağılımı eşit derecede olmamıştır. Bununla birlikte son zamanlarda kendini hissettiren farklı dini grupları saymazsak eğer, şu da söylenebilir ki, Şeyh Ahmet Haznevî ve haleflerinin tebliğ çalışmaları Mahallemilerin dinî mayasında belirleyici olmuştur.

Yukarıda değinilen etno-dinî aidiyet biçimlerinin dışında Mahallemiler içinde günümüze kadar etkisini kısmen de olsa sürdüren bir diğer husus da geçmişteki idari yapılanma biçimi olan Halil Bey-İsa Bey ikilisi üzerinden oluşan partileşme (hizb) sürecidir. XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki süreçte bölgedeki aşiretlerin konumlarından dolayı idari anlamda Mahallemi aşireti/bölgesi Halil Bey-İsa Bey olmak üzere ikili idari biçimine bölünmüştür.<sup>54</sup> Öyle ki bu ikili konumlanma, hemen hemen bütün Mahallemi köylerinde etkisini göstermiştir. Bunun etkisi günümüzde her ne kadar zayıflamış olsa da hâlâ kolektif hafızada ve kolektif aidiyet biçimlerinde belirleyici bir yer işgal edebilmektedir.

Halil-İsa Bey ikili yapısının yakın dönemdeki karşılığı görüşmelerde şöyle dile getirilmiştir: “Halil Bey CHP’li idi, İsa Bey ise Demokrat partili idi.” Bu ikili yapı yerini yavaş yavaş çeşitliliğe bırakmaktadır. Günümüzde kendini hissettiren çok kültürlü veya etnik siyasete dayalı politikalar, beraberinde geçmişe kıyasla farklı konumlanma biçimlerini de getirmiştir. Öyle ki, bu ikili yapı yerini daha kuşatıcı bir aidiyete bırakmaktadır. Mahallemi veya Arap olmak buna örnek verilebilir. Buna benzer biçimde Mahallemilerin etnik kimliklerini sorgulamaya başlamalarıyla “Türk, ama Arap” gibi ifadeler de kullanılmaya başlanmıştır. Bu yöndeki değişime dönük vurgu, şu şekildedir: “Eskiden biz diyorduk ki: “Hepimiz Türk’üz.” Kürtler de öyle söylerdi. Kimsenin aklına “Ben Arap’ım” demek gelmezdi.” (G29; E; 70).

Kolektif kimliği ifade etme bakımından Mahallemilerin son zamanlara kadarki aidiyet biçimleri, “Aşiret”, “Halil Beyli-İsa Beyli” ve “Türkiye

<sup>54</sup> Halil ve İsa Beyler, Deyrizbineli (Acırlı) Hacı Abdullah Bey’in çocuklarıdır. 1770’li yıllarda aralarında aşiretin idaresi konusunda anlaşmazlık ortaya çıkınca Mahallemi aşireti/bölgesi de Halil Bey taraftarları ve İsa Bey taraftarları olmak üzere ikiye bölünür. Devam eden süreçte, 1840’lı yıllarda, bu ikili yapı idari merkez olarak da birbirinden ayrılır: Biri Deyrizbine’de kalır diğeri ise Keferhuvar’a (Gelinkaya) taşınır. Bunun neticesinde Midyat da iki ayrı kaymakamlığa bölünür. 1871’den itibaren resmi anlamda bu ikili yapı yavaş yavaş ortadan kalkar.

Cumhuriyeti/Türk" gibi genelde üst çatı çerçevesinde şekilleniyordu. Bu durum, "Kendimi Türk sayıyorum, çünkü Türk bayrağı altında yaşıyorum." (G10; E; 37) gibi yaklaşım tarzında da kendini göstermektedir. Ulus-devlet yapılanmasının bu yaklaşımda etkili olması dışında Mahallemilerin idari ve ülke anlamında bağlı oldukları yapının aidiyetini hissetmeleri, onların kabul edilebilir olan üst çatıyla (veya devletle) sorun merkezli olmayan duruşlarıyla ilgilidir. Bu duruş, aynı zamanda Arapların kabile ve kabileler arası konumlanma biçimleriyle de ilişkilidir.

### 2.3. Kabile, Soy ve Dayanışma

Araplardaki kabile içi ve kabileler arası konumlanma, Mahallemilerin etno-dini kimlik yapısını anlama konusunda anahtar bir öneme sahiptir. Arapların Hıristiyanlaşma ve ilk dönem İslamlaşma sürecindeki sosyo-politik konumlanmalarında esas belirleyici olan husus, kabile içi ve kabileler arası sorumluluk ve ilişkileridir.<sup>55</sup> Araplardaki kabile yapısını anlamak soy birliğini ve inancını da anlamayı gerektirir ki bu birlik, etnisite mensuplarının etnik bağlarının ve duygudaşlığının temelini oluşturmaktadır. "Neden birbirimize benziyoruz ve neden bir topluluk halindeyiz?" gibi sorulara verilecek cevaplar, soy birliği inancındaki anlam kodlarına işaret ederek birlikte yaşama ve kolektif kültüre dönük ipuçları sunarlar. Bu yönde söz konusu olan inanç, bilimsel bir nesnellikten ziyade toplumsal dayanışma ve toplumsal kendini tanımlamayı destekleyen bir durumdur.<sup>56</sup> Başka bir ifadeyle, soy birlikteliği kurgusal olsun veya olmasın mensuplarının sergileyebildikleri dayanışma üzerinden gelişir.

Arap kabile yapısında, "hilf", "car" ve "velâ" uygulamalarıyla dışarıdan katılımlar söz konusudur ki, bu yolla kurulan bağ, asli akrabalık bağına yakındır.<sup>57</sup> Hilf, velâ ve car hukukuyla kabilesiz kalmamak ve kan bağı olmadığı halde akrabalık derecesinde o kabileden sayılmak gibi temel aidiyet biçimlerinin günümüzdeki üst kimlik konumlanmasını da belirlediği söylenebilir. Dolayısıyla Arap toplumunu tanıyabilmek için kabile ve

<sup>55</sup> Muhammed Dayfallah el-Batâiyne, "Arap Kökenli Hıristiyanlar ve İslam Fetihleri ile Olan İlişkileri", *Belleten*, çev.: Abdulhalik Bakır, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2000, c. LXXII, sayı: 238, ss. 881-882.

<sup>56</sup> Geniş bir değerlendirme için bkz. Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, ss. 47-50.

<sup>57</sup> "Hilf" ve "car" bağı, kabilesini terk eden veya kabilesinden kovulan bir kimsenin başka bir kabile mensubunun himayesine (car) girmesi veya müttefiki (halif) olmasıyla; "velâ" bağı ise savaş veya baskın sonucunda ele geçen veya satın alınan kölenin azat edilmesiyle kurulurdu. Bu yönüyle göçebe cemiyetlerde çok kuvvetli olan kabile bağı, kan bağının ötesinde sosyal bir bağ haline gelebilmektedir. Ayrıca bkz. Mustafa Fayda, "Bedevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1992, c. 5, s. 313.

kabilecilik yapısının da anlaşılması gerekir ki bu durum, kendilerinin Arap olduğunu söyleyen ve bunun izlerini barındıran Mahallemiler için de geçerlidir.

Araplarda çok yaygın olan hilf, kabilelerin veya fertlerin yardımlaşma, dayanışma ve himaye amacıyla yaptıkları antlaşma ve ittifakları ifade etmektedir. İki veya daha fazla kabile arasında yapıldığı gibi bir kabile ile kabile dışından bir fert veya aile arasında da yapılabilmektedir. Hilfler, savunma amaçlı olarak kabileler arasında çıkabilecek savaşları önlemek için yapılan ittifaklardır. Bu ittifakların askerî, ekonomik ve kültürel işbirliği gibi neticeleri de söz konusudur. Bu tarz hilflerde iki veya daha fazla kabile artık bir tek kabile gibi olur ve birine yapılacak saldırı diğerine de yapılmış sayılırdı.<sup>58</sup> Arapların kabileler arasındaki himaye hukuku, tarihi süreç içinde Rabia ve Mudar kabileleri arasında da söz konusu olmuştur ki, bu durum, aynı zamanda Mahallemilerin tek bir soydan gelme, homojen bir özellik olduğu yönündeki arayışlarını da yersiz kılmaktadır.

Mahallemilerde Kürt sosyal yapısında olduğu gibi toprağa bağlı bir ağalık sistemi yoktur. Aksine kan bağının belirleyici olduğu bir konumlanma biçimi söz konusudur.<sup>59</sup> Arapların aşiret yapılanmasının iç dinamikleri de bunun üzerine kuruludur. Bunun Mahallemilerdeki en açık göstergesi “beyt” olgusudur.<sup>60</sup> Mahallemiler önceden “emirlik” statüsünde bir aşiret yapısındayken, sonrasında bu emirlik ortadan kalkmıştır.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Nadir Özkuyumcu, “Hilf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998, c. 18, ss. 29-30.

<sup>59</sup> V. Minorsky, T.H. Bois ve D.N. Mac Kenzie, *Kürtler ve Kürdistan*, 2. Baskı, çev.: Kamuran Fıratlı, Doz Yayınları, İstanbul 2004, s. 136.

<sup>60</sup> Beyt, Arapçada "ev, çadır, oda, mesken, konak" anlamlarına geldiği gibi aynı zamanda Arapların sosyal yapılarındaki çeşitli alt kümelerini tanımlamak için kullandıkları lafızlardan biridir. Geniş bilgi için bkz. Nihad M. Çetin, “Beyt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1992, c. 6, s. 66; Casim Avcı ve Recep Şentürk, “Kabile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2001, c. 24, ss. 30-31.

<sup>61</sup> Gökalp, Mahallemilere bir aşiret olarak işaret etmektedir. Bununla birlikte Gökalp, aşiretin geçmişteki kabilevi yapılanmalar için genel bir isim olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Arapça bir kelime olan “aşiret”, “kabile”ye karşılık gelebildiği gibi aynı zamanda kabile içindeki daha küçük bir topluluğu da ifade edebilmektedir. Sonrasında anlam değişimine uğrayarak Türkçeye geçen aşiret kelimesi, büyük aile anlamından ziyade göçebe veya yarı göçebe hayatı yaşayan oymak veya boy manasında kullanılmaya başlanmıştır. Bu yöndeki oluşumlar, özellikle Osmanlı kayıtlarında, yukarıdan aşağıya doğru boy (kabile, taife), aşiret, cemaat, oymak, mahalle, oba (aile) şeklinde isimlendirilmiştir. Taşğın’ın tespitlerine göre 1523 tarihli Diyarbekir Tahrir Defterinde Mahallemiler, “oymak” olarak zikredilmektedir. Ayrıca bkz. Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, haz: Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yayınları, İstanbul 1992, ss. 19;87; Yusuf Halaçoğlu, “Aşiret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1991, c. 4, s. 9; Mükrimin Halil Yınanç, “Aşiret”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, c. I, s. 710; Ahmet Taşğın, “Turabdin-Midyat ve Çevresi İnanç Önderleri”, *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi*, Tüksev Yayınları, Ankara 2002, s. 837-851.

Aşiret/kabile üst çatısının çözülmesi neticesinde kendi içlerindeki “beyt” olgusu ön plana çıkmıştır. Beytlerin çokluğu da Mahallemilerin “Ne olduğumuz belli değil” gibi yaklaşımlarıyla kökeni belli olmayan çeşitlilik şeklindeki yorumlamalara sebep olmuştur. Bu belirsizlik algısının, daha önce de belirtildiği gibi Arap kabile yapısının tarihsel süreçte uğradığı değişimin ve dağılmanın bir neticesi olduğunu söylemek mümkündür.

Mahallemilerde “beyt” ifadesi, “Beyt Aslan”, “Beyt Şoğbo”, “Beyt Şahin”, “Beyt Çızel”, “Beyt Petto” gibi baba/amca kanalından oluşan en geniş soy halkası için kullanıldığı gibi en dar kapsamda bu soy halkası içindeki çekirdek aile için de kullanılmaktadır.<sup>62</sup> Aynı zamanda mekân olarak ev anlamında da telaffuz edilmektedir. Konumuzla ilgili olan kısım ise daha çok soy kümesini tanımlayan beyt olgusudur.

Mahallemilerde itibari akrabalığı da kapsayacak biçimde en geniş soy halkası için daha çok beyt ifadesi kullanılırken bazen bunun yerine “hizb” ifadesi de kullanılabilir.<sup>63</sup> Genellikle hizb vurgusu, siyasi partileşme ya da dinî gruplar için kullanılmaktadır. Bununla ilgili şu söylenebilir ki, akrabaların asabiye üzerinden siyasi tercihte birbirini destekleme beklentisi hizb ile beyt vurgusunun işaret ettiği kapsamı eşdeğer kılabilir. Beytin işaret ettiği en geniş halkadaki grup birlikteliğini tanımlamak için “ehil”(ehl/ahl) kelimesi de kullanılır. Bu ifade doğrudan, en geniş biçimde, akraba kelimesine karşılık gelmektedir. Akraba içinde birinci dereceden en yakın olan baba (ve anne), çocuklar ve torunlar ise “a’yal” ifadesi ile belirtilmektedir. Başka bir ifadeyle, Mahallemilerde hem “ehl” hem de bunun içinde yer alan “a’yal”, akraba halkası içinde değerlendirilmektedir.

“Ehl” anlayışı ve “ehl”e karşı sorumluluklar, kabile yapısı ile şekillenen Arap kültürünün temelini oluşturmaktadır. Öyle ki, konukseverliliği ile tanınan Arapların asırlarca kullanageldikleri meşhur selamlaşma ifadesi olan “ehlen ve sehlen” de bu önemi yansıtan temel bir ifade olarak değerlendirilebilir. Ehl (aile/akraba) ve sehl (hafiflik, düzlük, kolaylık) kelimelerinden oluşan bu selamlaşma ifadesi, ehl arasında olmanın beraberinde getirdiği kolaylığı, emniyeti ve bağlılığı vurgulamaktadır. Özellikle Arapların geçmişlerinde söz konusu olan çölün zor şartları,

<sup>62</sup> Söğütlü’de yaklaşık yirmiye yakın geniş soy halkasına işaret eden beyt grubu vardır.

<sup>63</sup> Hizb (çoğulu; ahzâb) kelimesi, sözlükte "parça, kısım; cemaat, taife; bir kimsenin görüşüne ve emrine uyan özel adamları" gibi anlamlara gelir. Çoğuluyla birlikte Kur'an'da yaklaşık yirmi yerde kullanılan hizb kelimesi, tekil olarak geçtiği yerlerde "cemaat, taife" anlamında kullanılmaktadır. Çoğul kullanımında ise bu anlamla birlikte belli grupları ve insanları da ifade etmektedir. Süleyman Uludağ, “Hizb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998, c. 18, s. 182.



kabileler arası bitmek bilmeyen savaşlar, hilf, velâ, car gibi uygulamalar, kabilelerin mayasını oluşturan soy ve asabiye birlikleri hesaba katıldığında akraba olmanın önemi ve sorumluluğu daha fazla ön plana çıkmaktadır. Güvenlik/emniyet/selamet ve kolaylık, ancak ehl olmanın ve ehl hukuku içinde yer almanın beraberinde getireceği bir durumdur. Güven vaadi de diğer(ler)ini ehl arasında saymanın ve ehl'den kabul etmenin bir başka sonucudur. Bu nedenle "ehlen ve sehlen" sözü, "yakınlarımızın arasındasın, sen de yakınımızsın; artık düz, emin bir zeminde ve güvenle yürüyebilirsin" hukukunun en açık ve net ifadesidir.

Mahallemilerin kendi içinde diğerlerini sorgulama biçimi "beyt" olgusu üzerinden gerçekleşir. Örneğin, bir evlilik söz konusu olacağı zaman ilk sorgulanan husus tarafların hangi "beyt"ten olduğudur. Bu sorgulama biçimi hemen hemen bütün etkileşimlerde söz konusudur. "Min beyt min ent?" (Hangi beyttensin?) veya "İbin min ent?" (Kimin çocuğusun?) gibi sorular herhangi birinin sorgulanmasının temel formudur. Bu soru üzerinden verilen cevaplar, ilişkilerin devamını, mahiyetini ve niteliğini belirler. Beytler bu noktada önemlidir, çünkü her bir beyt, sosyo-kültürel etkileşim sürecinde belirli bir rol ve statü ile konumlanmıştır:

Beyt, aile anlamına geliyor. Yani Halitgiller, der gibi. "Kimsin? Kimlerdensin?" diye sorduğunda, "beyt falan", "beyt filan" der. Sorarlar yani. Acaba dostlarımdan mı çıkacaksın, düşmanımdan mı çıkacaksın? Yani soracaklar. (G11; E; 63).

Beytin değeri o şahsın hangi sülaleden olduğu anlaşılabilir. Eğer o sülale temiz ise o kişiye güvenilir; ya ona bir hayvan verir ya da ondan para borçlanır ve der ki; falan sülaledendir, borç verirsem hakkımı yemez gibi. Seçim gibi bir şey olduğunda, eskiden "berberiyeye" yani siyaset(çi) derler, falana verdim gibi. Diğeri de ehlini sever, ona itimat eder, ona oy verir. (G14; E; 77).

Beyt üzerinden tarif ettiğinde onun kim olduğu, nasıl olduğu anlaşılabilir. Mesela; büyük aile olup da birbirini kolladığında bunun önemi vardır tabii ki. (G7; E; 56).

"Acaba dostlarımdan mı çıkacaksın, düşmanımdan mı çıkacaksın?" (G11; E; 63) yaklaşımı, kendi içinde daha esnek ilişkilere kadar da gidebilir. Başka bir ifadeyle, doğrudan düşman olmayabilir, fakat küçük de olsa yaşanmış acı-tatlı bir hatırayı barındırabilir. Her halükârda kişinin kimlerden olduğu, ilişkileri tayin etmek açısından çok önemlidir. Görüşmelerde de belirtildiği gibi kişinin hangi "beyt"ten olduğu sosyal

ilişkilerin merkezindeki en temel referans unsurlarından biridir. Kız alıp verirken, ticari ilişkilerde veya siyasi tercihlerde “beyt”ler, her zaman belirleyici bir öneme sahiptir. Bireyin hangi “beyt”ten olduğu onun Halil Beyli mi yoksa İsa Beyli mi olduğunu da gösterir. Bu yönüyle “beyt”ler, aynı “ethnie” kimliği içindeki grup kimliği olarak değerlendirilebilir. Bayram ziyaretlerinde, taziye organizasyonlarında, dayanışma ve yardımlaşmalarda yine beytler merkezî olarak belirleyicidir.

Baba soyu üzerinden akrabaların kendi içindeki en yakın konumlanması öncelikle amca silsilesi üzerinden söz konusudur. Bunun sosyal ilişkilerdeki itibari vurgusu da bu yakınlığa işaret etmektedir. Aşağıdaki görüşmeden yansıdığı gibi gerçekte amcaoğulları olmadıkları halde birbirine amca/amcaoğlu diye hitap etmek, bahsedilen itibari/kurgusal yakınlığa örnektir:

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

Görüşmeden (G33; E; 55) yansıdığı gibi özellikle Halil Beyliler ve İsa Beyliler arasında temelde hakiki kan bağına dayanan bir asabiyetten ziyade itibari ve siyasi bir konumlanma biçimi söz konusudur. Bu çerçevede aileler birbirleri için “amcaoğlu” ve “dayıoğlu” gibi tabirler kullanmaktadırlar. Eğer beytler arası evlilikler söz konusu olmuşsa gelin veren taraf gelin alanlarca dayıgiller diye de çağrılmaktadır. Dayıgiller ifadesi, “ethnie” içinde amcazadelige kıyasla mesafeli oluşun ifade biçimi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Dayı vurgusu, evlilikler nedeniyle Mahallemiler ve Kürtler arasında da ön plana çıkmaktadır:

Köze (Üçağlı)‘den kız aldık kız verdik... Başka biri Nusaybin‘den Kürt bir kız getirdi... Var var. Kız veren kız alan var... Kürtler,<sup>64</sup> bundan dolayı Söğütlülere (Kinderiplilere) sürekli dayı derler. (G15; E; 50).

Amca ve dayı vurgusu dışında Mahallemilerin diğer etno-dini unsurlar karşısındaki konumlarını belirleyen bir vurgu daha vardır ki o da “kiriv” ifadesidir.<sup>65</sup> Kirvelik olgusu kabile yapılanması ve akrabalık ilişkileri

<sup>64</sup> Burada, özellikle Söğütlü’ye yakın “Köze” (Üçağlı) köyündeki Kürtler kastedilmektedir.

<sup>65</sup> Kirve telaffuzu Türkiye’de yörelere göre farklılık göstermektedir. Bu kullanımlardan bazıları şunlardır: “Kirve”, “kivra”, “kürve”, “kirve”, “kiriv”. Kirve kelimesinin Farsça “kirov”dan geldiği, Türkçeye ve

bağlamında önemli bir yer işgal etmektedir. Kirve olan kimse ile çocuğun ailesi arasında itibari olarak bir akrabalık bağı kurulur ve böylece çocuğun akrabaları artık ona “kiriv” (kirve) diye seslenirler. Mahallemiler, kiriv kullanımını bilinen kirvelik dışında diğer etno-dini unsurlara dönük de kullanılmaktadırlar:

Eskiden çok yaygındı. Kirveler birbirlerine karşı aile gibi olurdu. Yezidiler Müslüman olanlara “kiriv” diyorlar, bizde onlara “kiriv” diyoruz. Nerden geldi bilmiyorum; ama “senin ailene ve evine karşı ben emin birisiyim” anlamına geliyor. (G14; E; 77).

Bu yöndeki kullanım alanı azalmış olan “kiriv” ifadesi, görüşmede de belirtildiği gibi karşılıklı olarak Mahallemiler ve Yezidiler arasında kullanılmaktaydı. Mahallemiler benzer şekilde etkileşimde buldukları Hıristiyanlara da kiriv demektedirler. Bu çerçevede ötekilik, etno-dini gruplar arasındaki konumlanma itibarıyla mutlak bir yabancılık üzerine kurgulanmış olmaktan ziyade, “kirvelik” olgusu üzerinden bir yakınlık ile belirtilmektedir. Başka bir ifadeyle, burada ön plana çıkan husus, düşman ve yabancı bir ötekilik değil, “değerli bir diğeri” konumlanmasıdır. Tüm bu hususlar birlikte değerlendirildiğinde Mahallemilerin kendi içinde ve etno-dinî farklılıklar arasındaki konumlanmalarını, uzaktan yakına doğru, kirve, dayı ve amca şeklinde sıralamak mümkündür. Bu yönüyle Mahallemilerin farklı etno-dinî unsurlarla ilişkilerinde etnisizme dayanmayan etkileşimlerini günümüze kadar taşıdıkları söylenebilir. Bununla birlikte son zamanlarda kendini hissettiren etno-politikalar karşısında Arap kimliği üzerinden kendi kimliklerini yeniden yorumlamaya başladıkları da söylenmelidir.

## 2.4. Din

İnsanın biyolojik yapısını aşan bir olgu, anlam dünyası veya dünya görüşü olarak din, kültürde sahip olduğu içkin konumlanma sebebiyle tüm kimlik çeşitleriyle ilişkilidir. Bu durum, hem kültürel sisteme hem de vahye dayalı dinler için geçerlidir. Vahye dayalı din(ler), kültür ile karşılıklı etkileşim içinde olmuş ve bu noktada kültür, sonraki nesillerin vahyi yorumlamasında belirleyici bir rol almıştır. Dolayısıyla bir topluluğun

Kürtçeye de Farsçadan geçtiği ileri sürülmektedir. Bkz. Hasan Koksall, “Güneydoğu İllerimizde Kirvelik Geleneği”, s.498, [http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/sempozyum/semp\\_2/koksall.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/sempozyum/semp_2/koksall.pdf) (13.01.2006).

sosyo-kültürel ilişkilerini açıklamada kültürel ve dini olguların tarihi süreç göz önünde bulundurularak anlaşılması gerekmektedir. Bu çerçevede şu söylenmelidir ki, Mahallemilerin dinî yapılarını anlayabilmek için İslam öncesi Arapların dinî yapılarına da bakmak gerekir.

Günaltay, ataerkilliğin İslam'ın doğuşuna yakın zamanlarda kurumsallaştığına, Arapların ilk toplumsal yapısının anaerik ve totem esasına dayandığına işaret etmektedir. Geç dönem Arap kabile isimlerinin birçoğunun totemizmin izlerini taşıdığını vurgulayan Günaltay, totemlerin çoğunlukla hayvan isimleri olmak üzere bitki veya bunların dışında başka şeylerin isimlerini taşıdığını yazmaktadır. Kabile ismi olarak yer alan bu totem isimlerinden bazıları Arapçada aslan, kaplan, tilki, köpek balığı, keler, yılan, müşhil otu, çakıl taşı, keskin sirke gibi anlamlara gelmektedir. Her klanın kendine özgü bir totemi vardır ve bu totem aynı zamanda klanın da ismidir. Öyle ki bu isim altında yer alan birey ve gruplar, kendilerini akrabalık bağı ile birbirlerine bağlı hissederlerdi. Eski Arap toplumlarında belli bir yere yerleşmiş olan bir veya birden fazla gruplar, aynı toteme bağlı olduklarından onun ismini almış ve bu isim daha sonra o grupların kan bakımından ilk ataları kabul edilirdi.<sup>66</sup> Bekir b. Vail şeceresinde de bu gibi totem isimlerine rastlanılmaktadır. Muhallemin ismi de aslında Bahreyn'de bulunan "Ayn Muhallim" ismindeki pınardan gelmektedir ki bu pınar, taşkınlığı ve bölge topraklarını sulamasıyla meşhurdur. Kendi kaynağında sıcak olan pınar, soğuduğunda tatlılaşan bir özelliğe sahipti. Pınarın etrafında yaşayan Araplar da kendi çocuklarına bu pınarın ismini verirlerdi.<sup>67</sup> Yine bu çerçevede Mahallemilerdeki "ehl" gruplarından "Beyt Aslan", "Beyt Şahin", "Beyt Gızel" (ceylan) gibi isimlerin varlığı bu yönde dikkat çekicidir.

Eski Arapların dinî yaşamlarında animizmin de önemli bir etkisi söz konusudur. Öyle ki ilah ve tanrı olgusu zihinlerde teşekkül ettikten sonra bile ağaçlar, kuyular, mağaralar, kayalıklar gibi kendisine tapınılacak ruhlarla algılanan tabii bazı şeyler, ilah ile rabita tesis edebilen kutsallıklar olarak algılanmaya devam edilmiştir.<sup>68</sup> Bu algı biçimi sadece Araplar değil, bütün Sami uluslar için söz konusudur. Bu düşüncelerle ağaçların, mağaraların, pınar başlarının ve büyük kaya parçalarının tekin yerler

<sup>66</sup> Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, ss. 64-67.

<sup>67</sup> Ebu Abdullah Yakut el-Hâmevi, *Mu'cemü'l Buldan*, Dar Sadr, Beyrut, 1977, c. V. s. 63.

<sup>68</sup> Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 144.

olmadığına ve ruhlarla, cinlerle meskûn olduğuna inanılıyordu. Bunlar ilahtan farklı olarak insanlarla münasebetleri çerçevesinde algılanmaktaydı.<sup>69</sup> İslam dininin reddetmediği cinler âleminin varlığı, Mahallemiler arasında da yaygın biçimde kendini göstermektedir. Bazı mağara ve ağaçlara konu edilebilen bu âlem, doğum vb. aşamalarda da kendini göstermektedir. Bununla ilgili olarak şu söylenmelidir ki bu bölgede yaşayan tüm etnik unsurların bu yönde algı biçimleri mevcuttur. Mahalleli köylerinden biri olan Gelinkaya (Keferhuvar)'daki "Linveyre" denilen şifalı mağara buna örnek verilebilir. Nusaybin'deki "Gırnavas" tepesinin, cinlerin merkezi olduğu yönündeki inanışlar da diğer etnik topluluklarla birlikte kabul edilmektedir.

Araplar dinî inanışlarında zamanla fetişe tapmaktan puta tapıcılığa geçmişler ve fetişlerini taş, tahta vb. ile insan şekline getirerek onlara tapmaya başlamışlardır. İslam öncesi Araplarda putlardan başka putların korunduğu tapınaklar da vardır. Düşman tarafından izlenen kimse, buralara sığındığı takdirde mabedin himayesinde olur ve mukaddes yer çevresinde savaşmak yasak olduğu için öldürülmekten de kurtulurdu. Buralar gerçek bir sığınak (himaye), huzur ve güven yeri idi.<sup>70</sup> Hudutları ve çerçevesi belli olan bu arazide ne bir ağaç kesilebilir, ne avlanabilir ve ne de insan kanı dökülebilirdi.<sup>71</sup>

Haram (dokunulmaz) denilebilecek olan bu kutsal mekânlar, günümüz itibarıyla Mahallemilerin yaşadığı bölgelerde de yaygındır. Ziyaret olarak bilinen bu mekânlar, bir şehidin ya da bir evliyanın medfun olduğuna inanılan mezarlar ve bu mezarların etrafındaki arazilerdir.<sup>72</sup> Bunun dışında bir evliyanın makam yeri olarak algılanan bir ağaç ve çevresi için de benzer hassasiyetler gözetilmektedir.<sup>73</sup> Bunun gibi geçmişte yaygın olan bazı ziyaretlerin etrafında dönmek; ekili arazilerin belirlenip korunması adına sınır işareti olarak taşların üst üste dikilmesi veya kutsal mekânlarda

<sup>69</sup> Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s. 146.

<sup>70</sup> Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, ss. 69-72.

<sup>71</sup> Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s. 147.

<sup>72</sup> Mahallemilerin yılın belirli zamanlarında topluca ziyaret ettikleri Şeyh Hêbin (Şeyh Muhammed), Şeyh Arette/Zyara (Muhammed Salim el-Ensari) ve Şeyh Êles (Şeyh abd el-Esved Dêmis Ebu'l-Havl) gibi ziyaretler bu niteliktedir.

<sup>73</sup> Söğütlü (Kinderip) köyündeki meşhur Devmî't eş-Şeyh buna örnek verilebilir.

“sûsîlân” adı verilen üst üste taş dikmek gibi pratikler de Arapların İslam öncesi uygulamalarını hatırlatan dikkat çekici uygulamalardır.<sup>74</sup>

Araplar, Sabiilik, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik, Maniheizm, Mazdekizm ve Brahmanizm gibi çevre dinlerin tesirinde kalmışlardır. Bunlardan Hıristiyanlık, diğer dinlere kıyasla Arapların arasında kendini daha fazla hissettirmiştir. İslam öncesinde özellikle Rabia grupları ağırlıklı olmak üzere Irak Araplarının önemli bir kısmı, Hıristiyanlığı kabul etmişlerdir.<sup>75</sup> Hıristiyanlık, Gassani, Lahmi ve Kinde Arap emirlikleri üzerinden bölge Arapları arasında kabul görmüş, fakat bu bölgelerde bütün kitleleri kapsayacak geniş çaplı bir şekilde yayılmamıştır.<sup>76</sup> Başka bir ifadeyle, İslam öncesinde Hıristiyanlık, Araplar arasında toplu olarak nüfuz etmekten çok fert bazında yaşanmış ve bu yönüyle de siyasi, ekonomik ve sosyal etkisi itibariyle fert çemberinden grup çemberine geçememiştir.<sup>77</sup> İslam öncesinde Bizans ve Farsların himayesinde yaşayan Arap Hıristiyanlığı daha çok siyasi bir sığınma niteliği taşımış ve bu noktada Araplarda belirleyici olan husus, Hıristiyanlıktan ziyade kabile içi ve kabileler arası ilişkiler olmuştur.<sup>78</sup> Öyle ki Hıristiyanlık, yüzeysel bir şekilde ve daha çok “isim” olarak kabul görmüştür. Putperestlik aşamasında da benzer bir yüzeyselliğin olduğu söylenebilir. Esas belirleyici olan husus dinî hassasiyetlerden ziyade kabilenin gidişatına uymak ve geleneksel uygulamalar üzerinden hürmet duygusunu yitirmemektir.<sup>79</sup> Bunun temel sebeplerinden biri çölün ve buna bağlı olarak kabile içi bağlılığın belirleyici olduğu bir yaşam sürecinde dinin de sürece ve ihtiyaçlara bağımlı olarak konumlanmasıydı. İslam’dan sonraki durum da bundan farksızdı. Bedevî Arapların, Hz. Peygamber’in vefatından sonra ortaya çıkan “ridde” olaylarında yer almaları ve sonraki süreçte de lidere bağlı olarak siyasi merkeze isyan niteliği taşıyan Haricilikte önemli roller üstlenmeleri, bu yüzeyselliğin bir örneğidir.<sup>80</sup> Nitekim Haricilik, el-Cezire bölgesinde IX.

<sup>74</sup> Mahallelerde sîsîlân dikme adeti eskiden çok yaygındı. Bu uygulama, ziyaretlere gelindiğinde dilekte bulunarak avuç büyüklüğündeki hafif yassı olan taşları üst üste dikerek yapılırdı. Her bir taş, kendisi için dilekte bulunulan kişiyi temsil etmekteydi.

<sup>75</sup> Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 83; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadârîliğe Küfe*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 143.

<sup>76</sup> Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 91.

<sup>77</sup> El-Batâyine, “Arap Kökenli Hıristiyanlar ve İslam Fetihleri ile Olan İlişkileri”, s. 927.

<sup>78</sup> El-Batâyine, “Arap Kökenli Hıristiyanlar ve İslam Fetihleri ile Olan İlişkileri”, ss. 881-882.

<sup>79</sup> Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s. 143.

<sup>80</sup> El-Cezire bölgesindeki Haricilik isyanlarında genelde Bekir b. Vail’den olan Şeybanoğullarının ve aynı zamanda Muhallemeoğullarının etkin olduğu bilinmektedir. Bu isyanlar 930’lu yıllardan itibaren Abbasiler zamanında bastırılarak etkisi yavaş yavaş ortadan kaldırılmıştır. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Abdulkadir Osman, *Arab Tur’Abdin*, Dar’ul-Mellah, 2009, ss. 72-74; İbrahim Konak, *Abbasiler Döneminde*

yüzyıla kadar sürmüştür ve sırasıyla Hanbeli, Maliki, Şafî ve Hanefî mezheplerinin bölgede yaygınlaşmasıyla da etkisi ortadan kalkmıştır.<sup>81</sup> Günümüzde ise bu bölgede Şafîliğin daha yaygın olduğu bilinen bir husustur. Nitekim Mahallemiler de ağırlıklı olarak Şafî mezhebindedir.

Genel biçimiyle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde, fıkhî mezheplerin dışında, tasavvuf akımları da etkili olmuştur. Kadîrî ve özellikle de Nakşibendi tarikatları bölge halkının dinî kimliğini şekillendirmiştir. Kadîrîlik, Hülagü'nün 1258 tarihinde Bağdat'ı istila etmesinden sonra kuzeye doğru hareket eden Arap kökenli ve çoğu seyyid olan aileler (Becirmanî, Arvasî ve Erzen aileleri) vasıtasıyla yayılmış ve uzun yıllar bölge üzerinde etkisini sürdürmüştür. Mevlana Halid-i Bağdadî (ö. 1826)'nin ortaya çıkmasıyla birlikte Nakşibendilik, bölge üzerinde daha çok etkili olmaya başlamış ve hızlı bir şekilde yayılmıştır. Öyle ki Kadîrî icazetine sahip şeyhler, Nakşî icazetini alarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.<sup>82</sup>

Yukarıda da belirtildiği gibi, Nakşibendi tarikatının, özellikle Şeyh Ahmet Haznevî (1886-1949/1950) ve haleflerinin, bölge ve bilhassa Mahallemilerin dini bilinci üzerindeki etkisi büyüktür. Bu anlamda Mahallemilerdeki dini bilincin esas yükselişi Haznevî vesilesiyledir. Öyle ki öncesinde var olan dini bilincin ve ibadet uygulamalarının “ismen” ve “yüzeysel” olduğu hususu, görüşmeciler tarafından da sık sık vurgulanmıştır. Dini yönden bölge insanındaki eksikliği fark eden Ahmet Haznevî, imamlık yeterliliğindeki kişilere icazet vermek suretiyle dinî hizmetlerin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Bu çalışmalar sayesinde “ismen” veya “yüzeysel” bir şekilde yaşanan ve daha çok üst kimlik olarak kendisine aidiyet hissedilen din, bilinç seviyesine yükselmiş ve özellikle ibadet fıkhı başta olmak üzere ahlaki bir takım hassasiyetlerin de

*El-Cezîre Bölgesindeki Hârîcî Ayaklanmaları*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.

<sup>81</sup> IX. yüzyıldan itibaren Hanbelî ve Malikî mezhepleri; Selçuklu hakimiyetinden itibaren de Hanefî mezhebi bölgede kabul görmüştür. Şafîî mezhebi ise ilk olarak Mervanîler (984-1085) zamanında kendini göstermeye başlamıştır. Özellikle Şii'lik karşısında Abbasîlerin (750-1258) de benimsediği Sünnî mezhep olan Şafîîlik, Mervanî hükümdarı Nasrüddevle'nin (ö. 1061) himayesinde Diyarbakır'a yerleşen büyük Şafîî fakihî el-Kazerunî'nin (ö. 1063) gayretleriyle bölgeye yayılmaya başlamıştır. Geniş bilgi için bkz. Muhittin Özdemir, “Şafîî Mezhebi'nin Doğu Anadolu Ayağı ve Bingöl Örneği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı:7, ss. 350-351; Abdürrahim Tufantöz, “Mervânîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2004, c. 29, s. 232.

<sup>82</sup> İbrahim Baz, “Midyat ve Çevresinde Tasavvuf Kültürü ve Midyatlı Sûfiler”, *Uluslar Arası Midyat Sempozyumu*, ed.: İbrahim Özçoşar, Mardin, 2012, s. 280.

benimsenmesi sağlanmıştır. Bununla birlikte senkretik unsurlar barındıran bazı mevsimsel bayramlar (şenlikler) da terk edilmiştir.

Mahallemlerin geçmişte uyguladığı, fakat Haznevîlerin irşat faaliyetleriyle birlikte terk ettikleri mevsimsel bayramlardan ön plana çıkanlar şunlardır: “Cım’it el-Meryem,” “Basımbar”, “Dem” ve “Kırd”.<sup>83</sup> Hıristiyanlarda Siboro ipleri olarak bilinen Basımbar, Mahallemleri köylerinde en az hatırlanan geleneklerden biridir.<sup>84</sup> Hıristiyanlar, renkli ipleri örüp ev halkına dağıtırlar; yüzük gibi parmaklarına, bilezik gibi bileklerine veya kolye gibi boyunlarına takarlardı. Bunun dışında bu ipler, sağlık ve bereket vesilesi olsun diye hayvanların kulaklarına takılır, bağların ve ağaçların dallarına asılırdı. Paskalya’nın ikinci gününde dua ve yiyecek merasiminden sonra bu ipler, kilisenin bir yerinde saklanırdı. Daha önce de ifade edildiği gibi söz konusu olan bu renkli örgüler, Mahallemler arasında çok az kişi tarafından hatırlanan bir uygulamadır. Hatırlandığında ya çocukları sevindirmek amacıyla kullanılan renkli ipler olarak dile getirilmiş ya da mevsimsel bir vurguyla ifade edilmiştir. Bu gelenek, özellikle Hıristiyanlara yakın ve onlarla iç içe yaşayan Dereiçi (Kılıt), Savur ve Mercimekli (Hapsines) gibi yerleşim alanlarında daha canlı hatırlanmaktadır.<sup>85</sup> Zamanında buralarda yaşayan Hıristiyanlar, hazırladıkları renkli örgüleri ulaşabildikleri çocuklara hediye olarak verirlerdi ki böylece bu bayram, bölgede yaşayan Müslümanlarla paylaşılmış olurdu. Bu adet, Hıristiyanlara yakın bölgelerde yaşayan Müslümanların hafızalarında canlı kalırken diğer yerleşim alanlardaki Müslümanlarda ise tam tersi bir durum söz konusudur. Basımbar’ın çoğunluk itibarıyla Mahallemler tarafından sadece renkli örgüler olarak hatırlanması, bu örgülerin daha çok dışardan bir ikramla kendilerine sunuluyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun dışında sonradan Müslüman olmuş kadınların da bu hususta etkili olduğu söylenebilir.

<sup>83</sup> “Cım’it el-Meryem”, Hıristiyanların kutladığı Paskalya bayramına karşılık gelirken “Basımbar” ise Hıristiyanların Paskalya’ya hazırlık olarak uyguladıkları “Siboro” geleneğine, “Dem” ve “Kırd” ise “Noel” kutlamalarına karşılık gelmektedir. Mahallemlerle yapılan görüşmelerde “dem” ile “kırd” kelimeleri genellikle bir arada zikredilmiştir. Hıristiyanlığın Süryani anlatımlarında “Hano Kritho” olarak bahsedilen “Kırd” geleneği Paskalya öncesi Mart ayının ortalarında yerine getirilmektedir. Süryanilerde “Hano Kritho”, efsanevi bir kralın güzel kızını temsil ederken Mahallemlerin anlatımlarında “kırd” maymunun küçüğüne benzeyen çirkin bir hayvandır.

<sup>84</sup> Siboro ipleri hakkında geniş bilgi için bkz. (<http://www.suryaniler.com/kultur-sanat.asp?id=366>) (26.01.2016).

<sup>85</sup> Konuyla ilgili bu yerleşim alanlarında yapılan görüşmeler ve değerlendirmeler için bkz. Yeşilmen, *Sosyo-Kültürel Değişim ve Etno-Dini Kimlik*, ss. 240-245.



Bu adetlerden kolektif hafızada en çok canlılığını koruyan “Cım’ıt el-Meryem” geleneğidir.<sup>86</sup> Nisan ve Mayıs aylarına denk gelen bu ilkbahar şenliği de diğerlerinde olduğu gibi zamanında Haznevî müritleri ve melleler tarafından yasaklanmıştır. Cım’ıt el-Meryem ve benzeri kutlamalar, Hıristiyan kültüründen de etkilenerek Mahallemiler arasında yaygınlık göstermiştir. İslam öncesinde Arapların yüzeysel de olsa Hıristiyanlığı kabul etmiş olmaları ve sonrasında yine yüzeysel bir şekilde İslami bir yaşam sürmeleri bu ve benzeri geleneksel uygulamaların yakın zamana kadar gelmiş olmasında etkili olmuştur. Onların günümüze kadar Hıristiyanlarla yakın ve/veya iç içe yaşıyor olmaları da bu anlamda etkilidir. Meryem isminin İslam dininde de önemli bir yere sahip olması ve ek olarak Cuma kutsallığı ile vurgulanması bu âdetin rahatlıkla İslam cılasıyla devam etmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte dinî bilincin yükselişe geçtiği süreçte “Bu bize ait değildir, Hıristiyanlarındır” şeklinde formüle edilebilecek tepkiler, bölge Müslümanları tarafından kabul edilmiş ve bu adetler hızla terk edilmiştir. Bu yönüyle dinin bir kimlik fonksiyonu olarak toplumsal sınır ve tanımlamaları netleştirdiğini söylemek mümkündür. Burada dikkate değer hususlardan biri, bu tanımlama sürecinin diğerini ötekileştirmekten ziyade “biz’e ait olan/olmayan” üzerinden ön plana çıkmasıdır. Başka bir ifadeyle, grup doğasının genel özelliği olarak burada söz konusu olan husus, zaten var olan “biz-lik” anlayışıdır.<sup>87</sup> Yani diğerleriyle olan ilişkilerdeki sınırlar, ötekileştirerek var olma kaygısından ziyade “zaten var olan biz-lik” anlayışının işaret ettiği grup aidiyetinden kaynaklanmaktadır.

Mahallemilerin dinî anlayışında Haznevî şeyhlerinin etkisinin geniş ve derin olduğunu tekrar belirtelim. Şeyh Ahmet ve haleflerinin kolektif düzeyde, Mahallemilerin dinî bilinci üzerindeki etkisi o kadar büyük olmuştur ki, pek çok görüşmede bu durum çoğu kez şu vurgularla ifade edilmiştir: “Bizi cahillikten o ve talebeleri kurtardı.” “Bu bölgelerde namaz

<sup>86</sup> Cım’ıt el-Meryem şenliği, küçüğü-büyüğüyle herkes tarafından kutlanırdı. Bu bayramda ön plana çıkan temel unsurlar “yumurta” ve “çörek” (ka’kê) etrafında şekillenen eğlencelerdi. Kadınlar yumurtaların temini ve bunların sarı, kırmızı, mavi, yeşil gibi çeşitli renklerle boyanmasıyla ilgilenir ve çocuklarını bir gün öncesinden banyo yaparak hazırlarlardı. Anneler, çocukların banyo suyuna önceden topladıkları “Birneyh” denilen özel bir otu katarak, onların akrep vb. tehlikelere karşı korunaklı olmaları için önlem alırlardı. Bunun dışında “ka’kê” denilen çörekler de hazırlanırdı ve böylece Cım’ıt el-Meryem bayramına hazırlık tamamlanırdı. Bir sonraki gün özellikle erkek yetişkinler ve çocuklar olmak üzere birçoğu çörek ve boyanmış yumurtaları alarak köyün çevresindeki kırlara açılır ve oralarda eğlenirlerdi.

<sup>87</sup> Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, s. 78.

kılmasını bilen, abdest almasını bilen birileri varsa bunda Şeyh Ahmet'in büyük bir payı vardır."

Mahallemilerin seyyidlere ve diğer şeyhlere olduğu gibi Şeyh Ahmet Haznevî ve haleflerine sonsuz sevgi ve saygıları vardır. Bu saygı ve sevginin en belirgin ifadesi de Ahmet Haznevî ve haleflerinin (postnişin makamındakilerin) simâ fotoğraflarının son yirmi yıla kadar hemen hemen her evde yüzleri örtülecek şekilde asılı olmasıydı. Çok yönlü sosyo-kültürel değişim ve buna bağlı olarak da farklı dini grupların ortaya çıkması, okuryazarlık oranının artış göstermesi ve kitle iletişim araçlarının yaygınlığı gibi sebeplerle geçmişe kıyasla bu tarikata olan ilgi azalmış olsa da günümüz itibariyle her Mahalleme köyünde bu tarikat mensuplarının bulunduğunu söylemek mümkündür.<sup>88</sup>

### Sonuç

Mahallemiler, günümüze kadar farklı etno-dinî unsurlarla birlikte sürdürülebilir etkileşimler çerçevesinde konumlanmıştır. Bu süre zarfında Mahallemiler kendilerine "Mhellemiyye" (M(u)hellemiyye- المحلمية) ismiyle zikrettiler ki bu aynı zamanda bölgeye has bir isim olarak da kullanılmıştır. Bu isim, çevredeki diğer etnik unsurlardan Kürtler tarafından "M(a)halmi", Süryaniler tarafından da "Mhalmoye" şeklinde telaffuz edilmiştir. Mahallemilerin isme yükledikleri anlam daha çok onların bölgeye yerleşme biçimiyle alakalıdır ve bunda ağırlıklı "yüz kişinin mahallesi/yeri/çadırı" ve/veya "yüz mahalle/yer/çadır/kişi/ordugâh" anlamı hâkim olmuştur.

Mahallemiler, Arap olduklarını ısrarla vurgulayarak bu kimliğin üstünü örtecek yorumların yapılmasından rahatsızlık duymaktadırlar. Arap kimliğiyle ilgili yaklaşımlarını konuştukları dil ve/veya kendilerini nispet ettikleri meşhur bir Arap kabilesi olan Beni Hilal'den oldukları gerekçesiyle dile getirmektedirler. Bununla birlikte son zamanlarda Abdulkadir Osman ve Hasan İsmail'in ileri sürdüğü Mahallemilerin Rabia'dan Bekir b. Vail'in Muhalleme b. Zühl b. Şeyban kabilesinden oldukları yönündeki yaklaşımı da kabul edilebilir görmektedirler. Bu yaklaşıma göre ismin kaynağı el-Cezire bölgesinde etkili olan Muhalleme b. Zühl b. Şeyban kabilesidir. Çalışmamızın da kabul ettiği bu yaklaşım itibariyle şu söylenebilir ki, tarihi süreçte kabile

<sup>88</sup> Mahallemiler arasında varlık gösteren bazı dini gruplar hakkında geniş bilgi için bkz. Yeşilmen, *Sosyo-Kültürel Değişim ve Etno-Dini Kimlik*, ss. 210-219.

ve isim arasındaki bağlantı kopmuş ve ismin kullanımı yerel dile uygun bir telaffuzla aynı kalmasına rağmen anlam içeriği ise değişmiştir. Bununla birlikte bu isim, yakın zamana kadar, idari anlamda içinde bulunan bazı Kürt köyleriyle beraber Mahallemilerin yaşadığı bölgeyi veya köy topluluklarını işaret ederek uzun bir süre kullanılmıştır. Günümüzde ise bu isim daha çok sadece bölgedeki Araplara işaret edecek şekilde kullanılmaktadır.

Beni Hilal destanının “kassasin” aracılığıyla Mahallemiler arasında anlatılması Arap kabile yapısına uygun kültürel bir faaliyet olarak günümüze kadar gelmiştir. Mahallemiler, Arap kimliği ile birlikte Beni Hilal destanı üzerinden ve daha çok “yüz kişinin mahallesi/yeri/çadırı” anlam içeriği vurgusuyla ortak tarih vurgusu yapmaktadır. Bu yönüyle de Beni Hilal destanı kolektif bellekte önemli bir yer işgal etmektedir. Nitekim bu destanının anlatılması kimliklenme sürecine ve kabilevi Arap kültürünün devamına aracılık etmiştir.

Mahallemilerde toprağa bağlı ağalık sisteminden ziyade kan bağı esasına dayalı Arap aşiret/kabile yapılanmasının izleri bulunmaktadır. Arap kabile yapısındaki “hilf”, “car” ve “velâ” hukuku üzerinden itibari anlamdaki birlikteliklerin aynı soy dayanışmasını beraberinde getirmesi ve dolayısıyla kan bağı olmadığı halde aynı kabileden sayılmak gibi aidiyet biçimleri Mahallemilerde de söz konusudur. Bu aidiyetin kolektif hafızadaki en açık örneği idari yapılanma özelliğine sahip Halil Beyli ve İsa Beyli konumlanmasıdır ki günümüzde bunun izleri az da olsa görülebilmektedir.

Mahallemilerde Aşiret/kabile yapısının dağılması veya çözülmesi neticesinde kendi içlerindeki “beyt” olgusu ön plana çıkmıştır. Başka bir ifadeyle, Mahallemilerdeki Arap kabile yapısı, “beyt(ehl)” grupları üzerinden etkisini sürdürmeye devam etmektedir. Beyt, en geniş soy halkası ya da akrabalık tanımlamasıdır ki sosyal yapı, bu şekilde tanımlanan akraba gruplarının iç-dış etkileşim dinamikleri üzerinde temellenmektedir. Bu çerçevedeki etkileşimler yakından uzağa doğru amca/amcagiller, dayı/dayıgiller ve kirve sorumluluğu üzerinden cereyan etmektedir. Kirve konumlanması aynı zamanda yakın çevrede yaşayan Hıristiyan ve Yezidiler için de geçerlidir. Farklı etno-dinî gruplara dönük kirvelik vurgusunun kullanım alanı günümüzde seyrekleşmiş olsa da bu husus, bölge içindeki etno-dinî farklılıklar arası konumlanmanın ötekileştirmekten ziyade “diğer değerli” üzerinden şekillendiğini göstermektedir. Bu anlamda

Mahallelerde “biz” ve “onlar” arasında sistematik, sınırları keskin bir ayırım gerektiren etnisizm söz konusu değildir.

Mahallelerin günümüzde çoğu terk edilmiş bazı inanç ve gelenekleri hem İslam öncesi Arap kültüründen hem de Hıristiyan geleneklerinden izler barındırmaktadır. Bunların eleştirisi ve dinî bilincin yükselmesinde Şeyh Ahmet Haznevî (1886-1949/1950)'nin kurucusu olduğu Nakşibendiliğin Haznevî dergahının büyük etkisi olmuştur. Bu süreçte dinî cehaletin biran önce giderilmesi için çalışmalar yapılmış ve Hıristiyanlık izlerini barındıran bazı geleneksel şenlik kutlamaları da yasaklanmıştır. Hıristiyanlık imgelerini barındıran geleneksel uygulamalar, “Bize ait değildir, Hıristiyanlarındır” yaklaşımıyla bütün Mahalle köylerinde hızlı bir şekilde terk edilmiştir. Bu hususta diğerleriyle olan etkileşimlerdeki sınırlar, “zaten bize ait olan/olmayan” alanlar üzerinden belirlenerek devam etmiştir.

Günümüzde Mahalleler, özellikle yükselen etno-dinî kimlik politikaları karşısında Arap kimliğini ön plana çıkarmaktadırlar. Bunun yanında Türkiye vatandaşlığını önemsediklerini de her fırsatta ifade etmektedirler. Bu yönüyle Mahalleler, bileşenleri itibariyle etnisite özelliği taşıyan örgütlenme değişkenliği bakımından da etnik kategori derecesinde bir durum arz etmektedirler.

### Kaynakça

- Akyüz, Niyazi- Çapçioğlu, İhsan, “Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler”, *Din Sosyolojisi El Kitabı* içinde, ed: Niyazi Akyüz-İhsan Çapçioğlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss.507-539.
- Assmann, Jan, *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- Avcı, Casim- Şentürk, Recep, “Kabile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2001, c. 24, ss. 30-32.
- Aydınalp, Halil, “Sosyal Çatışma ve Din”, 2010. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/uluifd/article/view/5000017750/500018040> (16.01.2006)
- Baz, İbrahim, “Midyat ve Çevresinde Tasavvuf Kültürü ve Midyatlı Sûfiler”, *Uluslararası Midyat Sempozyumu, 7-9 Ekim 2012*, ed: İbrahim Özcoşar, Mardin 2012, s. 279-293.

- Berger, Peter L.- Luckmann, Thomas, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayıncılık, Ankara 2008.
- Brockelmann, "Arabistan (Edebiyat)". *İslâm Ansiklopedisi*, 5. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, c. I, ss. 523-540.
- Coşkun, Ali, "Din ve Kimlik", 2003. <http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruifd/article/view/1012002049> (16.01.2006).
- Cuche, Denys, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, çev. Turgut Arnas, Bağlam Yayınları, İstanbul 2004.
- Çelik, Celalettin, "Dini Gruplar Sosyolojisi", içinde: *Din Sosyolojisi*, ed: Mehmet Bayyigit, Palet Yayınları, Konya 2013, ss. 277-302.
- Çetin, İhsan, *Midyat'ta Etnik Gruplar*, Yaba Yayınları, İstanbul 2007.
- Çetin, Nihad M., "Beyit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1992, c. 6, s. 66.
- Demircan, Adnan, "Muhallemlerin Etnik Kökeni Etrafındaki Tartışmalar", *Uluslararası Midyat Sempozyumu*, 7-9 Ekim 2012, ed: İbrahim Özcoşar, Mardin 2012, ss. 465-483.
- Edgar, Andraw-Sedgwick, Peter, *Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar*, çev. Mesut Karaşahan, Açılımkitap Yayınları, İstanbul 2007.
- el-Batâyine, Muhammed Dayfallah, "Arap Kökenli Hıristiyanlar ve İslam Fetihleri ile Olan İlişkileri", 1999, çev. Abdulhalik Bakır, *Belleten*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2000, c. LXXII, sayı 238, ss. 869-934.
- el-Hâmevi, Ebu Abdullah Yakut, *Mu'cemü'l Buldan*, Dar Sadr, Beyrut 1977.
- Eriksen, Thomas Hylland, *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış*, çev. Ekin Uşaklı, Avesta Basın Yayın, Ankara 2004.
- Fawcett, Liz, *Religion, Ethnicity and Social Change*, Macmillan Press Ltd, London 2000.
- Fayda, Mustafa, "Bedevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1992, c. 5, ss. 311-317.
- Fenton, Steve, *Etnisite, Irkçılık, Sınıf ve Kültür*, çev. Nihad Şad, Phoenix Yayınevi, Ankara 2001.

- Geertz, Clifford, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2010.
- Gökalp, Ziya, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yayınları, İstanbul 1992.
- Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.
- Gündüz, Şinasi, *Mitoloji ile İnanç Arasında Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Etüt Yayınları, Samsun 1998.
- Halaçoğlu, Yusuf, "Aşiret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1991, c.4, s.9.
- Haviland, William A., Harald E. L. Prins, Dana Walrath, *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008.
- Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- Kapar, Mehmet Ali, "Eyyâm'ül-Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1995, c. 12, ss. 14-16.
- Kavas, Ahmet (1998). "Hilâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998, c. 2, ss. 15-19.
- Kearney, Richard, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*, çev. Barış Özkul, Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Koksal, Hasan. "Güneydoğu İllerimizde Kirvelik Geleneği", [http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/sempozyum/sem\\_p\\_2/koksal.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/sempozyum/sem_p_2/koksal.pdf) (13.01.2006).
- Konak, İbrahim, *Abbasîler Döneminde El-Cezîre Bölgesindeki Hârîci Ayaklanmaları*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.
- Minorsky, Vladimir; Bois, T.H.; Kenzie, D.N. Mac, *Kürtler ve Kürdistan*, 2. Baskı, çev. Kamuran Fıratlı, Doz Yayınları, İstanbul 2004.
- Oğuz, Esin Sultan, "Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı", 2011, <http://www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/index.php/EFD/article/view/519/375> (12.01.2006).

- Osman, Abdulkadir, *Arab Tur'Abdin*, Dar'ul-Mellah, 2009.
- Osman, Abdulkadir-İsmail, Hasan, *Muhallemiler Kimlik, Tarih ve Dil*, çev. Abdulhadi Timurtaş, Seyda Kitabevi, Diyarbakır 2010.
- Özdemir, Muhittin, "Şâfiî Mezhebi'nin Doğu Anadolu Ayağı ve Bingöl Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı 7, ss. 343-364.
- Özkuyumcu, Nadir, "Hilf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998, c. 18, ss. 29-30.
- Sachau, Edward, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1883.
- Sezen, Yümnî, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Schnapper, Dominique, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.
- Smith, Anthony D., *Ulusların Etnik Kökeni*, çev. Sonay Bayramoğlu-Hülya Kendir, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2002.
- Söylemez, M. Mahfuz, *Bedevidikten Hadârîliğe*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Su, Süreyya, *Hurafeler ve Mitler Halk İslamında Senkretizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- Subaşı, Necdet, *Din Sosyolojisi*, Dem Yayınları, İstanbul 2014.
- Şengül, İdris, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2002, c. 25, ss. 498-501.
- Taşgın, Ahmet, "Turabdin-Midyat ve Çevresi İnanç Önderleri", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi, 23-28 Ekim 2001*, Tüksev Yayınları, Ankara 2002, ss. 837-851.
- Taştan, A. Vahap, "Yurt Dışında Türk İşçi Ailelerin Kimliklerini Korumada Dinin Rolü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1992, sayı:8, ss. 229-238.
- Taştan, A. Vahap, *Değişim Sürecinde Kimlik ve Din*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1996.
- Tok, Nafiz, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003.

- Tufantoz, Abdürrahim, "Mervâniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2004, c. 29, ss. 230-232.
- Uludağ, Süleyman, "Hizb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998, c. 18, ss. 182-183.
- Yeşilmen, Halit, *Sosyo-Kültürel Değişim ve Etno-Dini Kimlik İlişkisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kayseri 2016.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 7. Baskı, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2008.
- Yinanç, Mükrimin Halil, "Aşîret", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, c. I, ss. 709-710.