



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Antropoloji Anabilim Dalı

**AKIŞKAN KİMLİKLER:
ETNİK VE DİNİ KİMLİK ARASINDA BECİRMAN SEYYİDLERİ**

Necat KESKİN

Doktora Tezi

Ankara, 2014

AKIŞKAN KİMLİKLER:
ETNİK VE DİNİ KİMLİK ARASINDA BECİRMAN SEYYİDLERİ

Necat KESKİN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Antropoloji Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2014

KABUL VE ONAY

Necat Keskin tarafından hazırlanan "Akışkan Kimlikler: Dinsel ve Etnik Kimlik Arasında Becirman Seyyidleri" başlıklı bu çalışma, 20 Ekim 2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



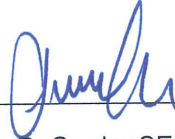
Prof.Dr. Metin ÖZBEK (Başkan)



Prof.Dr. Suavi AYDIN (Danışman)



Doç.Dr. Aksu BORA



Yrd.Doç.Dr.Serdar ŞENGÜL



Yrd.Doç.Dr. Abdurrahim ÖZMEN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof.Dr.Yusuf ÇELİK

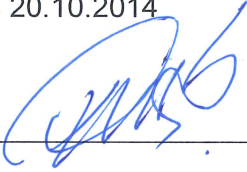
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

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

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

20.10.2014



Necat KESKİN

Babam, Seyyid Yusuf Keskin'e.

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın serüveni, 1990'lı yıllara, ibrenin 'düşük yoğunluklu çatışma'dan neredeyse bir 'iç savaş'a döndüğü, ölüm ve öldürmenin günlük yaşam içinde sıradanlaştığı bir dönemde kim olduğumuz, nereden geldiğimiz gibi soru ve sorunlarla zihnimizin meşgul olmaya başladığı bir döneme kadar gider. Gençlik yıllarımızın başlarına rastlayan bu dönemde 'kimlik' ile ilgili olarak zihnimde tam olarak nereye oturtacağımı bilemeyeceğim bir soru/n vardı. O da bir seyyid'in nasıl olup da aynı zamanda Kürt olabileceği soru(n/s)u idi. Yıllar sonra antropoloji ile haşır neşir olduğumda, kafamda hala yer eden soru(n)un peşine düşmeye, anlamaya çaba sarf etmeye karar verdim. Dolayısıyla bu çalışma bir anlama çabasıdır. Böyle bir çabanın içine girdiğimde yanımda birçok kişinin desteğini, yardımını gördüm. Hepsi bu anlama çabasında isim olarak anılmayı hak etmektedirler.

Hacettepe Üniversitesi Antropoloji bölümünden yolu geçenlerin birçoğunun tez danışmanlığını yapan, fikirleri ile yol gösteren ve zaman içinde 'Suavi Ekolü' olarak kendi aramızda adlandırılacak kadar bizi etkileyen, yardımlarını esirgemeyen danışmanım Prof. Suavi Aydın, giriştiğim bu anlama çabasındaki yardım ve desteklerinden ötürü öncelikli teşekkürü hak etmektedir. Aynı şekilde, çalışma boyunca yaptığı katkılarla beni yönlendiren, motive eden Yrd. Doç. Dr. Abdurrahim Özmen'e, katkılarından ötürü Yrd. Doç. Dr. Serdar Şengül'e teşekkür ediyorum.

Güneydoğu Anadolu Seyyidleri ile bir çalışma yapmış olan ve kendi çalışmasının el yazması notlarını benimle paylaşan Doç. Dr. Abdurrahman Adak'a teşekkür ediyorum. Onun bana vermiş olduğu el yazması notları, bu çalışmada bana çok yardımcı oldu. Ayrıca beni konu ile ilgili kaynak kişilere yönlendirdiği için de teşekkür ediyorum. Yeri gelmişken, Abdurrahman Hoca'nın beni yönlendirdiği Mele Abdurrahman Bilik'e ayırmış olduğu zaman ve verdiği bilgiler için teşekkür ediyorum.

Nusaybin'den Mele Ahmed'e, Hecî (Hacı) Şerif'e, Seyyid İsmail'e, Seyyid Bilal'e ve Seyit-Der'e verdikleri değerli bilgiler için teşekkür ediyorum. Çalışma sırasında yardımlarını esirgemeyen dostum Murat Engin'e ayrıca teşekkür ediyorum. Kardeşim Gülistan Keskin, bir rehber olarak alan çalışmasında katkı sundu, teşekkür ediyorum.

Midyat Seyyid Derneği yöneticilerinden Nimetullah Aslan ve M. Selim Bey'e, yine Midyat Yüksekokulu ğretim görevlisi M.Rida Tr'e, Şeyh (Őx) Beşir Aksoy'a teşekkür ediyorum.

Mardin'den Tekin ve Murat Bisen kardeŐlere ve görüşme olanağını sağlayan, ayrıca tez boyunca katkı sunan, bitirmem konusunda sürekli motive eden Abdssettar zmen'e teşekkür ediyorum.

Batman'dan Seyyid Bilâl Vakfı yönetim kurulundan M.Emin Bulut'a, Seyyid Mecid'e, M.Emin Badur'a, Mele Hamid'e, Mesut Okan'a, A. Ferit zmen'e; Gercüş'te bana rehberlik eden Bilal Atılđan'a, fikirlerini ve eldeki fotokopi Őeceresini benimle paylaşan Seyyid Beşir'e teşekkür ediyorum.

Őerafetin Elçi ile vefatından kısa süre önce görüşme firsatı yakaladım. Konu ile ilgili sadece fikirlerini değil, aynı zamanda kendi aile Şeceresinin Türkçeleştirilmiş fotokopisini de benimle paylaŐarak bu çalışmaya çok önemli katkılar yaptı, teşekkür az kalır. Allah rahmet etsin. Ayrıca bu vesileyle kendisi ile görüşmemi sağlayan Mele Hamid'e tekrar teşekkür etmek isterim.

Diyarbakır'da Nezir Cibo (etin) ve Mele Mahmud Brifkan verdikleri bilgilerle bu çalışmaya önemli katkılar sundular. Şarkiyat Enstitüsü'deki öylesine gelişen sohbetler anlama abama çok yardımcı oldu. Hepsine teşekkür ediyorum.

Arkadaşlarım Sebahattin Tekingündüz, Ayşe Yıldıırım, Avdo KarataŐ, Sultan Soner, Elif BaŐak Aksoy, Cevahir Sadak Dzđn, Dr. İsa Ően, Soner zkkk, Mustafa Serhad, Ebedi Morsümbül, Müge Tuzcuoğlu, Zeynep İsen, John Crofoot, Necdet Talayhan, Ali Akan'a; Dr. Özlem Sezgin Anlı ve Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Sağlık Merkezi'ndeki diğer iş arkadaşlarıma; Wephtos fotoğraf ajansındaki arkadaşlarım Kadri, Bedran, Zülküf, Kader, İlham ve Meral'e; Hacettepe Antropoloji bölümünün alıŐanları Semra Ozan, Saadet Akça ve zden TaŐdemir'e; Kardeşim Müjde Keskin'e; Nevzet Keskin'e; Şu veya bu Şekilde çalışmada bana yardımcı oldukları, destek sundukları için hepsine teşekkür ediyorum.

Bir zel teşekkür babam Yusuf Keskin için; çalışma boyunca benim için bir kaynak kişi oldu. Kafamdaki soruları önce ona soruyordum ve sorunları önce onunla tartıŐıyordum. Geçmişe ilişkin yaŐamından, zw etkinliklerinden seyyidlere ilişkin çok önemli bilgiler paylaŐtı benimle. Kaynak kişi olmasının yanında çalışmada rehberlik de etti. İlk zw etkinliğine birlikte gittik, Nusaybin'de ilk kaynak kişilerle onun sayesinde bağlantı

kurdum. Ayrıca anneme ve tüm aile efradına yanımda olduklarını hissettirdikleri için teşekkür ediyorum.

Ve bir özel teşekkür de eşim, arkadaşım Astrid'e; yazım sürecinin sıkıntılı döneminde varlığı benim için çok önemli bir güç ve motivasyon kaynağı oldu. Ama sadece yanımda olduğu, sürekli desteklediği için değil, aynı zamanda çalışmadaki şekillerin elektronik ortamda yeniden çizilmesinde yardımcı olduğu için. O olmasaydı bu çalışma bu hale gelemezdi. Çok teşekkür ediyorum.

ÖZET

KESKİN, Necat. Akışkan Kimlikler: Dini ve Etnik Kimlik Arasında Becirman Seyyidler, Doktora Tezi, Ankara, 2014.

Tur Abdin olarak da adlandırılan Mardin ve çevresinde yürütülen bu çalışmada Becirman Seyyidler grup kimliği, etnisite, kimliğin oluşumuna olanak sağlayan toplumsal ve kültürel şartlar, kimliğin koşullara göre değişkenliği ve sürekliliği bağlamında ele alınmıştır.

Seyyid ve *şerif*, Müslüman toplumlarda İslam peygamberi Muhammed'in erkek torunları Hasan ve Hüseyin aracılığıyla devam eden soyundan kimseleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu kavramların günümüzdeki anlamlarını kazanmaları, Ortadoğu coğrafyasının sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal yapısı, Arap toplumu içindeki aşiret çatışmaları ve bu toplumsal zeminde ortaya çıkan İslamiyet içindeki farklı grupların siyasal rekabeti ile ilişkilidir.

İslamiyet öncesi bir topluluğun reisi anlamına gelen *seyyid*, peygamber ve dört halife devrinden sonra, peygamberin soyu ile ilişkili olanları tanımlamak için kullanıldı. Şii Fatimilerle birlikte 'sınır'ları daraltılan *seyyid* ve *şerif* kavramları, sırasıyla Hüseyin ve Hasan'ın soyundan gelenleri tanımlamak için kullanılmaya başlandı. 'Kutsal soy' içinde yer alan kişi ve gruplar çeşitli ekonomik ve toplumsal ayrıcalıklardan yararlanmakta, aynı zamanda siyasal olarak toplumsal muhalefetin de meşruiyet kaynağını oluşturmaktaydılar. Bu nedenle, soylarını kayıt altına almak, iddia sahiplerinin iddialarını incelemek üzere Abbasilerden başlayarak tüm İslam devletlerinde nakibü'l-eşraflık adı verilen kurum oluşturulmuştur. İslamiyet'in Arap olmayan toplumlar arasında yayılması ile birlikte, bu toplumlar arasında da *seyyid* ve *şerif* olduklarını iddia eden kişi ve gruplara rastlanılmaktadır.

Milliyetçi düşüncelerin ortaya çıkması ile söz konusu kişi ve grupların bir yandan içinde yer aldıkları toplumların 'etnik' kimliğini, diğer yandan da içinde 'Arap' etnik kimliğini barındıran 'seyyid' kimliğini bir arada kullandıkları görülmektedir. Bu kişi ve gruplar konuştukları dil ve içinde yaşadıkları mekân ile, yine sosyo-kültürel ve siyasal şartların etkisi ile 'etnik' kimliklerini tanımlamaktadırlar.

Becirman'ın anlamı ve kurucu ataları Seyyid Bilâl üzerinden oluşturdukları ve zêw etkinliği ile devam ettirdikleri grup kimliği ile ağırlıklı olarak Kürt olan bölgede yaşayan Becirman seyyidleri de ikili kimliği kullanmaktadırlar. Duruma göre *seyyid* ya da *Kürt* veya *Arap* kimliklerinin ön plana çıkarılması kimlik olgusunun durumsallığı ve akışkanlığı ile ilgili olarak düşünölmektedir.

Anahtar Sözcükler:

Seyyid, şerif, Becirman Seyyidleri, Mardin, Tur Abdin, Kimlik, Etnisite, Zêw.

ABSTRACT

KESKIN, Necat: Fluid Identities: Sayyids of Becirman, Between Religious and Ethnic Identities, PhD. Dissertation, Ankara, 2014.

Carried out in and around Mardin, also called Tur Abdin, in this study, Sayyids of Becirman were discussed in the context of group identity, ethnicity, social and cultural conditions which allowed the formation of identity, and changeability and continuity of identity.

Sayyids and sharifs are used to identify the people who are descendants of Mohammed, the Islam's prophet, through his grandsons Hasan and Hüseyin, in the Muslim societies. The acquirement of the present meaning of these terms is related to Middle-East's social, cultural, economic and politic structure, conflicts among tribes in the Arab societies and rivalry among different groups in Islam which has emerged on this social ground.

Sayyids which had meant leader of a community in pre-Islamic times, was used for people who were related to the prophet's lineage, after the prophet's and four caliphets' period. Being restricted their 'border's with the Shiite Fatimids the terms sayyid and sharif were started to be used for descendants of Huseyin and Hasan, respectively. The people and groups within the 'sacred geneology' benefited from various economic and social privileges, and also politically constituted the source of the social opposition's legitimacy. Therefore, to register their geneology and to inspect the claims of claimants, an institution called *naqîb al-ashrâf's office* was constituted in all Islamic states starting from the Abbasids. With the spread of Islam within non-Arab societies, there were people and groups who claimed to be sayyid and sharif were also encountered in those societies.

With the emerge of nationalistic ideas, those people and groups have been viewed to use on one hand the 'ethnic' identity of the societies in which they are, and the 'sayyid' identity which reserves the 'Arab' ethnic identity inside, on the other. These people and groups define their 'ethnic' identity by the language they speak and the space they live and also by the effect of the socio-cultural and political conditions.

Living in the predominantly Kurdish area the Sayyids of Becirman who constitute their group identity over the meaning of Becirman and their founding father Sayyid Bilâl and continue it with the zêw event, also use double identity. Bringing out the sayyid or Kurd or Arab identity conditionally is thought in concern with fluidity and situationality of the case of identity.

Key Words:

Sayyid, Sharif, Sayyids of Becirman, Mardin, Tur Abdin, Identity, Ethnicity, Zêw.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
ADAMA SAYFASI	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
İÇİNDEKİLER	xi
KISALTMALAR DİZİNİ	xv
ŞEKİLLER DİZİNİ	xvi
TABLolar, HARİTALAR VE RESİMLER DİZİNİ	xvii
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM: KONU VE SORUN	4
1.1 Konu ve Sorun	4
1.2 Araştırma Metodu ve Veri Toplama Teknikleri	10
1.3 Araştırmanın Amacı ve Önemi	16
1.4 Araştırma Alanı ve Süre	17
2.BÖLÜM: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	18
2.1. ORTADOĞU	18
2.1.1 Ortadoğuda Akrabalık İlişkileri ve Sosyal Organizasyon.....	20
2.1.1.1 Segmanter (Fragmental)/Parçalı Soy Sistemi.....	22
2.1.1.2 Kürtlerde Soydanlık ve Akrabalık İlişkileri.....	26
2.1.1.2.1 Akrabalık ve Evlilik.....	29

2.1.2 Ortadoğu ve İslamiyet.....	32
2.2 SEYYİD, ŞERİF.....	35
2.2.1 Ehl-i Beyt ve Peygamberin 'Kutsal Soyu'.....	40
2.3 KİMLİK.....	44
2.3.1 Etnik Kimlik ve Etnisite.....	49
2.3.2. Ortadoğu'da Soy Grupları ve Kimlik.....	54
2.3.3 İslamiyet ve Etnisite.....	56
3.BÖLÜM: TARİHSEL AÇIDAN SEYYİDLER VE SEYYİDLİK.....	59
3.1 İslamiyet Öncesi Mekke ve Kureyş Aşireti.....	61
3.1.1.Hz. Muhammed'in Peygamberliği Haşimi-Ümeyye Rekabeti.....	62
3.1.2. Hz. Muhammed'in vefatı ve Ehl-i Beyt'in Siyasal olarak Ortaya.....	
Çıkması.....	64
3.2. Emeviler Döneminde Seyyidler veya Ehl-i Beyt.....	70
3.3. Abasiler Döneminde Ehl-i Beyt ve Seyyidler.....	72
3.4. Fatimiler ve Seyyidlik.....	79
3.5. Zengîler, Eyyubîler, Memlûklüer ve İlhanlılar ve Selçuklularda.....	
Seyyidler.....	83
3.6. Osmanlı İmparatorluğunda Seyyidler.....	87
3.7. Toplumsal Ayrıcalık Sembolü: Seyyid Yeşili.....	90
3.8.Müteseyyidlik.....	91
3.9.Seyyidlerin Kürt Bölgelerine Gelmeleri.....	94
4.BÖLÜM: KÜRT MİLLİYETÇİLİĞİ VE DİN.....	99
4.1.Giriş.....	99
4.2.Bir İnşa İdeolojisi Olarak Milliyetçilik.....	99

4.3. 19. Yüzyılda Kürtler	103
4.3.1 Kürt Coğrafyasında Tarikatlar.....	104
4.3.2 Kürt Milliyetçiliği ve Din Adamları.....	110
4.4 Kürt Seyyidler	115
4.4.1 Seyyid (Şeyh) Abdülkadir.....	116
4.4.2 Said-i Kurdi/Nursi: Kürt mü? 'Seyyid' mi?.....	117
4.4.3 Milliyetçi Muhafazakar Kürt Seyyid: Şerafettin Elçi.....	121
5.BÖLÜM: BECİRMAN SEYYİDLERİ	125
5.1. Becirman Seyyidliği Kimliğinin İnşası/ Becirman Kolektif Hafızasının Bileşenleri	127
5.1.1 Seyyid Bilal.....	128
5.1.2. Becirman: Kolektif Hafızanın Mekânı.....	135
5.1.2.1 Becirman İsminin Menşei.....	136
5.1.2.2 İdari Taksimatta Becirman ve Seyyidler.....	141
5.1.2.2.1 Becirman'dan Vergili'ye, Yeniden Becirman'a.....	143
5.1.2.3 Bir Kimliğin Yükselişi: Becirman.....	144
5.1.3 Birlik Zaman: Zêw.....	146
5.1.3.1 Bir Zêw'den İzlenimler.....	148
5.2. Becirman Seyyidleri ve Aşiret	152
5.3. Toplumsal Konum Olarak Seyyidlik: Seyyid Bilal ve Becirman Seyyidleri	158
5.4 Seyyidler ve Şeyhler: Kim Daha Kutsal?	161
5.5 Becirman Seyyidleri ve Kürtlük	165
5.6.Seyyid Bilal Vakfı ve Seyyid Dernekleri: Kimliğin Yeniden Üretimi	171

6.BÖLÜM GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	174
KAYNAKÇA	185
EKLER	201
ÖZGEÇMİŞ	213

KISALTMALAR DİZİNİ

AKP: Adalet ve Kalkınma Partisi

Akt.:Aktaran

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

BDP: Barış ve Demokrasi Partisi

Bkz.: Bakınız

BOA: Başbakanlık Osmanlı Arşivi

bsm: Basım

c. :Cilt

Çev.: Çeviren

Ed: Editor

EI: Encyclopedia of Islam

Haz: Hazırlayan

JSAI: Jerusalem Studies in Arabic and Islam

MİSEY-Der :Midyat Seyyidler Eğitim, Kültür, Sosyal ve Yardımlaşma Derneği

PKK: Partiya Karkerên Kurdistan (Kürdistan İşçi Partisi)

SBArD: Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi

SÜİFD: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

TTD: Tapu Tahrir Defteri

TDVİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

TTK: Türk Tarih Kurumu

Vol.: Volume

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1. Parçalı Soy yapısı'nda soy hattı.

Şekil 2. Parçalı Soy Sisteminde 'parça'-'bütün' ilişkisi

Şekil 3. Seyyid ve şerifler

Şekil 4. Kureyş içindeki Abdülmenaf soyundan olan Ümeyyeoğulları ve Haşimoğulları

Şekil 5. Alioğulları

Şekil 6. Şerafettin Elçi'nin Seyyid Bilâl'e dayanan şeceresi

Şekil 7. Ortadoğu'nun karakteristik özelliği olarak görülen segmanter soy sistemi ve Kürtler arasında görülen şekli

Şekil 8. Seyyid Bilâl ve her birisi ayrı bir 'soy' grubunu ifade eden erkek çocukları

Şekil 9. Seyyid Bilâl'in soyundan gelenlerin kendilerini tanımlaması

Şekil 10. Becirman içindeki farklı soy gruplarının rekabeti

Şekil 11. Şeyh Beşir'in şeceresi

TABLolar, HARİTALAR VE RESİMLER DİZİNİ

TABLolar:

Tablo 1. Seyyid ve Şerif tanımlarının dönemlere göre değişimi.

HARİTALAR:

Harita 1. 1530 yılında Hasankeyf ve Siird kazalarını gösteren harita

Harita 2. Hasankeyf'e bağlı Behmerd Nahiyesi

Harita 3. Richard Kiepert'in hazırladığı haritada Becirman.

Harita 4. Bugünkü Becirman (vergili)

RESİMLER:

Resim 1. M.Rıda Tür'ün elindeki şecere kopyası

Resim 2. Şeyh Beşir'in elinde bulunan Becirman şeceresinin çevirisi

Resim 3. Seyyid Beşir (Gercüş) elinde bulunan bir fotokopi şecere

Resim 4. Nusaybin'de hazırlanmış bir şecere

Resim 5. Seyyid Ahmed'in hazırladığı kendi şeceresi

GİRİŞ

Bu çalışma, Tur-Abdin (Tor) merkezli Becirman Seyyidlerini, grup kimliği, kimliğin oluşumuna olanak sağlayan toplumsal ve kültürel şartlar, kimliğin koşullara bağlı olarak sürekliliği ve değişkenliği bağlamında ele almayı amaçlamaktadır.

Becirman seyyidleri, bazı kaynaklara göre 9. yüzyılda (Adak 1998), alanda görüşülen kimi kaynak kişilerin anlatımlarına göre 11. yüzyılda, yine kimi kişilerin elinde bulunan bazı şecerelelere göre ise 15. yüzyılda Becirman'a gelip yerleşen Seyyid Bilal'in yedi erkek çocuğunun soyundan gelenleri ifade etmektedir. Becirmanlılar Batman, Nusaybin ve Midyat başta olmak üzere çevre şehirlere, Suriye'nin Mardin sınırına yakın şehirlerine ve Türkiye'nin metropol kentlerine de yayılmış geniş bir nüfusu tanımlamaktadır.

Becirman seyyidlerini ele alırken, öncelikle *seyyid* ve onunla birlikte *şerif* kavramlarını ve bu kavramların bir aidiyeti ifade edecek şekilde dönüşümlerini ele almak, bu dönüşümü ortaya çıkaran toplumsal, siyasal ve kültürel koşullara da bakmak gerekmektedir. Benzer şekilde, *seyyid* ve *şerif* kavramlarının, ilk dönemlerde kullanılan *Ehl-i Beyt* kavramı ile birlikte, İslam peygamberinin soyundan gelenleri ifade eden kavramlar oldukları için, genel olarak, Arap toplumunun da parçası olduğu, Ortadoğu'daki soy ilişkileri ve toplumsal örgütlenme ile bağlantılı oldukları düşünülmüştür. Bu nedenle de, hem *Ortadoğu* kavramına göz atmak, hem de söz konusu kavramları Ortadoğu'daki soy ilişkileri ve toplumsal örgütlenme bağlamında ele almak gerekmektedir.

Seyyidlik ve *şeriflik*, sözlük ve toplumsal olarak anlamları yeniden oluşturulan 'kavram'lardır. Soy ilişkilerine dayanan bir aidiyeti ifade eden bu anlamları ile seyyidlik ve şeriflik Ortadoğu ve İslam toplumlarında yeni grup kimliklerinin oluşumuna zemin hazırlamışlardır. Peygamber soyundan geldiklerini iddia edenler, buldukları ya da çeşitli nedenlerle göç ettikleri veya yerleştikleri topluluklar arasında söz konusu 'kutsal' soy ilişkileri ile ön plana çıkmışlar ve zaman içinde de, oraya ilk gelen olduğu iddia edilen kişinin veya buldukları yerin adıyla anılan bir 'toplumsal kimlik' sahibi olmuşlardır. Seyyid ve şeriflerin peygamberin kutsal soyundan gelenleri ifade etmesi ve iddia sahiplerine toplumsal anlamda saygınlık ve ekonomik avantaj kazandırması, çoğu

durumda ve toplumda birçok kişi ve topluluğun bu tür benzer iddialarla ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir. Her ne kadar, bu tür iddiaların gerçekliğini ortaya çıkarmak için *Nakibü'l-Eşraflik* gibi kurumlar oluşturulmuş ise de bu iddialar her zaman devam etmiş ve birçok durumda da birkaç kişinin şahitliği ile 'neseb'in sahilhiği kabul edilerek 'seyyidlik' tasdik edilmiştir. Dolayısıyla, bu çalışma bir grubun 'seyyidliğini' ortaya çıkarmayı amaçlayan bir çalışmadan ziyade, söz konusu topluluğun 'grup kimliği'nin oluşum şartlarını, sürekliliğini ve değişimini sağlayan araç ve koşulları ele almayı amaçlayan bir çalışmadır.

Benzer bir şekilde, bu çalışma toplumsal kimliklerin, yine sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik şartlar altında ortaya çıktıklarını veya belirginleştiklerini ve yine söz konusu kimliklerin şartlara göre kendilerini yeniden tanımladıklarını savunmakta ve Becirman seyyidlerini de bu anlamda ele almaya çalışmaktadır.

Becirman seyyidleri, yukarıda da ifade edildiği gibi, çeşitli rivayet ve kaynaklara göre Bağdat'tan 9, 11 veya 15. yüzyılda çeşitli nedenlerle göç etmek durumunda kalmış olan Seyyid Bilal'in yerleşmiş olduğu Becirman köyünde, gittikçe çoğalıp yayılan soyundan gelenleri tanımlamaktadır.

Bu çalışmada iddia edildiği üzere, Becirman seyyidlerinin toplumsal bir kimlik olarak önem kazanması, bölgede yerel-otonom Kürt emirliklerinin yıkıldığı, bundan dolayı oluşan otorite boşluğu içinde aşiret bölünmelerinin yaşandığı, yeni aşiretlerin ve ağaların ortaya çıktığı, söz konusu aşiretler arasında güç ve iktidar çatışmalarının meydana geldiği, din adamlarının da giderek önem kazandığı bir dönem olan 19. yüzyıla rastlamaktadır. Böylesi toplumsal, kültürel ve siyasal şartlar altında belirginleşen Becirman seyyidleri 'kimliği', her ne kadar aşiretler arası çatışmalarda kendilerine atfedilen kutsiyetten dolayı arabulucu bir rol üstlenmiş ve bu özelliği ile sosyo-kültürel yapının dışında bir görüntü arz etmiş olsa da, zaman içinde söz konusu yapı içinde yer almak durumunda kalmıştır.

Dolayısıyla, her ne kadar günümüzde, özellikle de dernek ve vakıf gibi 'kurum'lar çevresinde, Becirman seyyidlerinin 'aşiret' dışı bir 'grup' oldukları fikri daha ön planda görünse de, gerek gözlemler, gerekse yapılan görüşmeler, seyyidlerin de diğer grup ve topluluklar gibi hâkim toplumsal örgütlenmenin ve bunun getirdiği 'rekabet ve çatışma'nın dışında kal(a)madıklarını göstermektedir.

Gerek Seyyid Bilal'in geliş hikâyesinde olduğu gibi anlatılarla, gerekse Becirman ismine yüklenen anlamlarla ve *Zêw*¹ etkinlikleri ile güçlendirilen ve yaşatılan 'grup kimliği', köye, ağaya, aşirete mensubiyetin ön plana çıktığı dönemlerde 'sehid' veya 'seyidan' şeklinde 'ayrı' bir mensubiyeti ifade etmek için kullanılmıştır. 'Kürt' olma bilincinin giderek ön plana çıkmasıyla, diğer mensubiyet biçimlerinde olduğu gibi 'Kürt'lüğe dair meşruiyet dayanakları oluşturulmuş ve seyyidlik de Kürtlük içine dâhil edilmiştir. Son dönemlerde kurulan vakıf ve dernekler ve yeniden düzenlenen *Zêw* adı verilen Seyyid Bilal anma etkinlikleri ile söz konusu toplumsal kimlik yeniden üretilmektedir.

Son olarak Becirman seyyidlerini ele alan bu çalışma, yoğun buldukları Nusaybin, Batman, Midyat merkez alınarak gerçekleştirilmiştir. Mezhepsel inanış olarak, bölgedeki çoğunluk gibi Sunni-Şafii inancına sahip olan Becirman seyyidlerini ele alan bu çalışmada, 'aynı soy'dan geldikleri ifade edilen Alevi seyyidler veya seyyid ocakları, çeşitli yerlerde değinilmesine karşın ayrı bir araştırma konusu olduğu düşüncesinden hareketle araştırma kapsamı dışında tutulmuştur.

¹ *Zêw*: Bölgede kutsiyet atfedilen ölmüş kişiler adına her yıl düzenlenen anma etkinlikleridir. *Zêw* ve Seyyid Bilal *Zêw*'i hakkında geniş bilgi 5. bölümde verilecektir.

I.BÖLÜM

KONU ve SORUN

1.1. KONU VE SORUN

İslam peygamberi Muhammed 632 yılında Mekke’de vefat ettiğinde, kurduğu ve tebliğ ettiği İslamiyet, Arabistan yarımadasının her tarafına yayılmış, yarım adanın her yanını siyasi ve kültürel etkisi altına almış bulunmaktaydı. İslamiyet’in Arabistan yarımadası dışına yayılmaya başlaması ise, büyük oranda ikinci Halife Ömer zamanında olmuştur (Lapidus 2013). Dört halife devrinden sonra başlayan Emeviler dönemi ile birlikte bu sınırlar İspanya’yı da içine alacak kadar genişlemiştir. Abbasiler ve daha sonra gelen İslam devlet ve hanedanlıkları ile İslam dininin yayıldığı coğrafyanın sınırları değişiklik gösterse de, günümüzde Ortadoğu olarak adlandırılan coğrafya çoğunlukla bu sınırların içinde yer almış ve böylelikle Ortadoğu ve İslamiyet birbiriyle özdeş olarak anılmaya başlanmıştır (Lindholm 2004).

İslamiyet’in gerek Mekke ve Medine’de taban bulup yayılması, gerekse Arabistan yarımadasında yayılmasının hem yarımadanın hem de Mekke’nin sosyal, siyasi ve kültürel özellikleri ile doğrudan ilişkileri bulunmaktadır (Wolf 1954; Korotayev 1999). İslam ‘son hak din’ olarak yayılırken, aşiret örgütlenmesi, aşiretler arası ve aşiret içi rekabet ve çatışmalardan faydalanmış, Arabistan yarımadası dışına çıkarken de, bu aşiret örgütlenmesinin önemli özelliklerinden birisi olan ‘ganimet elde etmek için yapılan saldırı’ları İslamiyet’in ‘fetih’ düşüncesi ile birleştirmiştir. Benzer şekilde, İslam dininin Ortadoğu’ya yayılmasının da yine söz konusu coğrafyanın siyasal-toplumsal-kültürel yapısı ile ilişkili olduğunu, karşılıklı birbirlerini beslediklerini, etkilediklerini ve dönüştürdüklerini söylemek mümkündür (Lewis 2003).

İslamiyet, Arabistan dışına yayılırken, ‘fethedilen’ yerlerde hem toplumsal hem de kültürel değişimlerin gerçekleşmesine yol açmıştır. Askeri ve siyasi fetih hareketlerin yanı sıra Müslüman olanlara sağlanan ekonomik ayrıcalıklar, fethedilen yerlerde özellikle üst sınıflardan insanların var olan ekonomik güçlerini korumak ve geliştirmek için Müslüman olmalarını beraberinde getirmiştir. Bunun yanında “Arap” olmanın kazandırdığı ekonomik olanaklardan, siyasi ve kültürel prestijden yararlanmak için fetih

için gelen Araplarla evlilikler gerçekleşmiş, Arap isimleri almak ve giderek soylarını tanınan bir Arap komutanın, hanedanın soyuna bağlamak yaygınlık kazanmıştır (James 2001; İbn-i Haldun 1976). Bu aslında kökü İslam öncesi Arap toplumunda yer alan ve muhtemelen Ortadoğu'nun diğer bölgelerinde de görülen bir 'hukuk'un, yani gerek yanaşma ile gerekse koruma-korunma ilişkisi ile 'soy' içinde yer almayı ihtiva eden bir hukuğun, bu sefer elde edilecek 'avantaj'lardan kaynaklı olarak devam ettirilmesidir. Kabilenin azad edilmiş kölesi ya da herhangi bir şekilde kabileye sığınan birisinin sonraki torunları kendilerini o kabileden 'sayıp' öyle tanımlayabilmekteydiler. Bu duruma değinen İbni Haldun, söz konusu kişi veya kişilerin kendilerini "eğilim gösterdikleri toplulukların soylarına girmeye" çalışmalarını ya "o soydakilerde bulunan 'yüreklilik', 'iyilikçilik', 'incelik' gibi erdemlerden" ötürü olduğunu veya söz konusu kişilerin ün kazanmak amacıyla bu yola başvurduklarını ifade etmektedir (İbni Haldun 1977: 316).

Nitekim birçok Kürt beyinin de bu anlamda soylarını Arap komutanlara, sahabelere bağladığı görülmektedir. Buna örnek olarak, Cizre'li Bedirhani'lerin de dâhil olduğu 'Azizan' aşiret konfederasyonunun soyunun Arap-İslam komutanlarından Halid. B. Velid'e dayandırılmasıdır (Bedlîsî 2007: 209; Kardam 2011: 60). Halifelerin, sahabelerin ve dönemin komutanlarının soyundan olmak kişi ve gruplara hem ekonomik hem siyasi bir ayrıcalık kazandırmakta hem de kendi 'yerel' iktidarlarının meşruiyetini sağlamlaştırmaktadır. Bunlar arasında da 'soy'ca en çok kıymet görenler, en çok saygı görenler, ekonomik ayrıcalığa tabi tutulanlar, siyasi olmasa bile toplumsal bir prestije sahip olanlar İslam peygamberi Muhammed'in soyundan geldiği öne sürülen gruplar ya da "aile"lerdir².

İslam peygamberi Muhammed'in soyundan geldikleri kabul edilen ve tarihsel süreç içinde *seyyid* ve *şerif* olarak tanımlanan kişi ve gruplar da İslam dininin yayılmış olduğu coğrafyadaki toplumlar içinde her zaman farklı bir yere sahip olmuş, ekonomik ve toplumsal ayrıcalıklardan yararlanmışlardır. *Seyyid* olduklarını iddia eden bu tür topluluklara ve *seyyid* ailelerine İslam dininin yayıldığı her yerde, Arapların yaşadığı coğrafyanın dışında da, İran'da, Orta Asya'da, Kuzey Afrika'da, Anadolu ve Mezopotamya'da rastlamak mümkündür (Kılıç 2005; Kazuo 2011a).

² Şerefhan Bitlisi'nin 'Şerefname'sinde bu konuda çok fazla örnek vardır. Bkz. Bedlîsî (2007), Şerefname, İstanbul: Avesta

İslamiyetten önce, bir topluluğun başkanı, ileri geleni, reisi anlamlarında kullanılan ‘*seyyid*’lik ve ‘*şerif*’lik, peygamberin vefatından sonra, onun soyundan gelenlerin Arapların ya da İslam ümmetinin başına ‘*seyyid*’ olmaları fikrinden de yola de çıkarak, o ‘kutsal soy’dan gelenleri belirtmek üzere kullanılmaya başlanmıştır. Önceleri ‘*ehl-i beyt*’ kavramı içinde ele alınan ‘*seyyidlik*’ ve ‘*şeriflik*’, Fatimiler döneminde artık ‘kurumsal’ bir kimlik kazanarak sadece Hasan ve Hüseyin soyundan gelenlerin ‘İslam ümmeti’ içindeki ayrıcalıklı kimliğine işaret etmekteydi. Dolayısıyla ifadenin, İslam’ın ‘lideri’nin kim olması gerektiği yolundaki fikir, çatışma ve savaşların da etkisiyle zaman içinde dönüşüme uğradığını, giderek de sadece belli bir ‘soy grubu’nu tanımlayan siyasi, toplumsal ve kültürel bir kavram haline geldiğini söylemek mümkündür.

Zaman içinde çeşitli İslam topluluklarında ayrıcalıklı olarak değer verilen bu ‘soy grubu’ söz konusu ‘kimlik’ten kaynaklı çeşitli ayrıcalıklar elde ettiği gibi, çeşitli baskıların da muhatabı olmuş, ‘mağdur’ ve ‘mazlum’ olarak da değerlendirilerek Arap coğrafyası dışında da saygı ve sevgi ile karşılanmışlardır. Uğradıkları baskılar, onların İslam coğrafyasında ortaya çıkan toplumsal muhalefet hareketleri içinde yer almalarını, ya da bu hareketler için bir meşruiyet zemini oluşturmalarını beraberinde getirmiştir. Diğer yandan peygamber soyundan gelmeleri nedeniyle gittikleri yerlerde saygıyla karşılanan bu toplulukların İslam dininin yayılmasında da önemli rol oynadıkları söylenebilir. Bununla birlikte kendilerine gösterilen saygı ve ayrıcalıklı konumları, birçok kişi ve ailenin benzer iddialarda bulunmalarını da beraberinde getirmiştir. Bu konuda gerek İslam tarihi gerek Osmanlı tarihi içinde sayısız örneğe rastlamak mümkündür (Kılıç 2005; Sarıcık 2003; Canbakkal 2009; Haykel 2002).

İslam dininin, ortaya çıkışının birinci ve ikinci yüzyılında yayılmış olduğu, daha sonraki vakanüvislerin Beled el-Ekrad olarak da ifade ettikleri (James 2011) El-cezire ve çevresinde de *seyyid* toplulukların göç edip yerleştikleri ifade edilmektedir (Adak 2004). Günümüzde de, soylarını o dönemlerde buraya gelenlere bağlayan *seyyid* toplulukların varlığı bu durumu ortaya koymaktadır.

Bu bölge içinde yer alan, Mardin ve çevresinde ya da diğer adıyla Tur-Abdin’de de *seyyid* olduğu ifade edilen veya kendilerini bu şekilde tanımlayan gruplar mevcuttur. Bunlar arasında en çok önem atfedilen topluluk ise Becirmanlardır (Taşgın 2007; Tan 2010).

Becirmanlar ya da Becirman seyyidleri³, bölgenin toplumsal dokusunda önemli bir yere sahip olan bir topluluktur ve aynı zamanda nüfus bakımından da kalabalık bir topluluğu ifade etmektedir. Yaygın ifade ile; eski dilde ‘Vergisiz’ anlamına gelen Becirman, ismi Cumhuriyet döneminde değiştirildiği ifade edilen bugünkü Batman/Gercüş’e bağlı ‘Vergili’ köyüdür. 12. yüzyılda Bağdat’dan göç eden Seyyid Bilal’in buraya gelip yerleştiği söylenir. Dolayısıyla Becirmanlar, ya da Becirmaniler ya da Becirman seyyidleri (*Sehîdên Bêcirman*) buradan yayılan ya da ataları buradan yayılmış seyyidleri ifade etmek için kullanılan bir tanımlama olarak kullanılmaktadır.

Becirmanların ataları olarak kabul ettikleri Seyyid Bilal hakkındaki bilgiler daha çok halk arasında anlatılanlardan ibarettir.

“Halk arasında anlatıldığına göre Midyat yöresindeki Girê Beş mevkiine gelen ataları Seyyid Bilal'e, Arba Beyi (günümüzde Midyat'a bağlı bir köy) tarafından adı geçen mevki hibe edilir ve orada bir köy kurulur. Kendilerinden vergi alınmadığı için köye vergisiz anlamında Becirman adı verilir. Günümüzde Batman/Gercüş'e bağlı olan bu köyün adı Cumhuriyet döneminde Vergili olarak değiştirilir. Seyyid Bilal'in mezarı bu köydedir” (Adak 1998; 2004).

Yine, Seyyid Bilal’in yedi tane çocuğu olduğu ve bu yedi çocuğun kendi adlarıyla anılan Becirmanilerin yedi kolunu oluşturduğu anlatılmaktadır. Günümüzde, bölgenin birçok il ve ilçesine dağılmış durumda yaşayan seyyidlerin hepsi kendilerini bu kollardan birisi yoluyla Seyyid Bilal’e bağlamaktadırlar. Her birisi ayrı bir ‘klan’ı ifade edecek şekilde ifade edilen bu kollar, Seyit Bilal’in oğullarının adlarından oluşturulan tanımlamalardır. Bunlar;

Seyyid İsmail (*İsmailkî* ya da *İsmailka*), Seyyid Ali (*Seydalîkî*, *Alîkî* veya *Alîka*), Seyyid Mirza (*Mîrzakî*), Seyyid Murat (*Miradkî-Muratki*), Seyyid Kılıç (*Kiça*, *Qîçî* veya *Qîçakî*), Seyyid Nasrettin (*Nasirkî* veya *Nasirka*), Seyyid Haşim (*Haşikî*, *Haşimka*, *Haşimkî*) adlı oğulları ve onların isimleriyle anılan dallardır.

Bunların her birisi Kürtçe ‘*bavik*’ (baba, ata) olarak adlandırılmaktadır. Bu tanımlama ‘nesil, kuşak’ (örneğin ‘*çend bavik’in?* Sorusunda olduğu gibi) anlamına geldiği gibi, her birisi segmenter sistemdeki ana dallara denk gelmektedir. Burada daha çok kendinden sonrakilere ‘isim’ veren ‘ata’ veya ayrı ‘dal’ları ifade etmektedir. Bu durum,

³ Alanda hem kaynak kişiler tarafından Kürtçe ‘sehîd’, ‘seyîd’ veya Türkçe ‘seyit’ ifadeleri kullanılmaktadır. Türkçe literatürde genellikle ‘seyyid’ ifade kullanıldığından bu çalışmada da ifade bütünlüğü açısından ‘seyyid’ kullanımı tercih edilmiştir.

Ortadoğu'nun karakteristik özelliklerinden bir tanesi olarak görülen ve 'parçalı soy sistemi' adı verilen aşiret örgütlenmesini hatırlatmaktadır. Alan araştırması sırasında her ne kadar seyyidlerin kendilerini 'aşiret' tanımlaması içinde ifade etmekten kaçınmalarına ve yine Bruinessen'in (1991) de "seyyidlerin aşiret üyesi olmadıkları" yolundaki ifadelerine rağmen gerek tanımlama ve gerekse şekil itibarıyla 'parçalı soy sistemi'ni andırmaktadır.

Nitekim daha sonra değinileceği üzere, seyyidler arasında da 'aşiret içi rekabet'i ifade eden örnekler anlatılmakta ve bazı 'kol'ların Becirman köyünü terk etmelerinin nedeninin 'bavik'ler arasında meydana gelen rekabet ve çatışma olduğu dile getirilmektedir.

Kürtlerdeki aşiret yapılanmasında, aşiret içindeki 'kol'lar arasındaki '*dûbendî*' (ikilik) adı verilen rekabet ve çatışma (Bkz. Bruinessen 1991; Gökalp 1992; Yalçın-Heckman 2004; Özmen 2006) bu konuda yapılan çalışmalarda ortak unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu çatışmalar sözlü Kürt edebiyatının taşıyıcısı olan Dengbêjlerin ve mırıplıların hikâyelerinin de önemli bir kısmını oluşturmaktadır (Keskin 2007). Kürtler arasındaki aşiret ve akrabalık ilişkileri açısından bakıldığında olağan olarak ifade edilen bu 'aşiret içi rekabet' durumunun, kendilerini 'aşiret üstü' olarak gören Becirman seyyidleri arasında da yaşanmış olması, her ne kadar bazı görüşmeciler tarafından 'soyun bozulması' olarak değerlendirilmiş olsa da, seyyidlerin, içinde yaşadıkları toplumun baskın toplumsal örgütlenmesi içine dâhil oldukları, onu benimsedikleri şeklinde değerlendirilebilecek bir durumu ortaya koymaktadır.

Buradan yola çıkarak, Seyyidlerin, göç ettikleri yerlerdeki yerli halk ile iç içe girdiklerini, buldukları yerlerde toplumsal, siyasal ve kültürel adaptasyon süreci içine girdiklerini söylemek mümkündür. Aynı şekilde, farklı bir 'etnik' grup içine giren dışarıdan gelen söz konusu bu topluluklardan bazılarının zaman içinde kendi dillerini ve etnik kimliklerini kaybederek içinde buldukları etnik grubun dili ve etnik kimliğini benimsedikleri görülmektedir. Adak (1998: 9)'ın ifade ettiği gibi;

"Siirt ve Mardin gibi daha Emeviler zamanında buralara göç etmiş olan Bekr b. Vail'in soyundan gelen Arap kabileleri arasına yerleşenler dil ve geleneklerini koruyabilmiş iseler de Erzurum ve Erzincan'a göç edenler Türkleşmiş, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da kalanlar ise Kürtleşmişlerdir".

Bununla birlikte, alanda, görece yakın zamanlara kadar ‘etnik’ kimliğe vurgunun daha geri planda olduğu, bunun yerine daha çok dinsel ve aşiretsel tanımlamaların kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu toplulukların yakın zamanlara kadar ‘seyyidlik’i ve dil üzerinden tanımladıkları ‘Kürt’lüğü sırasıyla dinsel ve kültürel bir kimlik olarak devam ettirmeleri daha anlaşılır olmaktadır. Benzer duruma, seyyidlerin buldukları diğer ülke ya da coğrafyalarda da rastlamak mümkündür.

Söz konusu topluluklardan bazılarının, soy ilişkisi itibarıyla ‘Arap’ olmayı içinde barındıran *seyyid* kimliği ile birlikte içinde buldukları toplumların ‘etnik’ kimliğini de kabul ettikleri görülmektedir. Her iki kimliği de ‘içinde buldukları’ koşullara göre kullanabilmektedirler. Bu durum kimliklerin durumsallığına bir örnek olarak değerlendirilebilir. Dinsel ya da etnik kimliklerden birisinin daha çok ön plana çıktığı ya da baskın olduğu günümüz Ortadoğu coğrafyasında, iki kimliğin birlikte kullanılabilir olmasının kültürel altyapısı ve bu kimlikler arasındaki akışkanlık Becirman seyyidleri özelinde bu araştırmanın sorunsalını oluşturmaktadır. Bir yandan köken itibarıyla ‘Arap’ kimliğini içinde barındıran *seyyid* kimliği, diğer yandan özellikle son yarım yüzyıl içinde sürekli bir ivme kazanan ‘Kürt’ kimliği, araştırma alanındaki Becirman seyyidleri tarafından birlikte kullanılmaktadır. Dolayısıyla araştırmanın sorunsalı;

Becirman Seyyidleri bağlamında iki ayrı kimliğin bir arada yaşama geçirilmesini sağlayan toplumsal durumlar ve koşullar ve bu kimliklerin birlikte kullanılmasının kültürel ve toplumsal dayanaklarını oluşturan tarihsel ve kültürel etmenler nelerdir?

temel sorusu üzerinde şekillenmektedir.

Primordial (ilksel) bağlardan ziyade toplumsal karşılaşmalar sırasında oluşan (Eriksen 2002) ve dolayısıyla durumsal bir olgu (Barth 2001a) olarak etnisite olgusu, toplumsal, siyasal ve kültürel şartlara bağlı olarak değişkenlik gösterebilmekte ve dolayısıyla biri veya diğeri şartlara göre kullanılabilir. Burada ilave edilmesi gereken bir nokta, ‘ulus’un inşa sürecinin ‘başarısı’na göre çevrede bulunan kimliklerin de bu ‘ulus’ içinde giderek kendilerini ifade etmeye başladıklarıdır. Burada önemli nokta, söz konusu aktörlerin bu ‘dahil’ olmayı hangi meşruiyet zemininde ifade ettikleri olmaktadır.

Dolayısıyla, bu iki kimliğin birlikte kullanılmasının toplumsal ve kültürel şartları, birinin diğerine göre öncelik oluşturup oluşturmadığı gibi konular, etnisite, kültürel kimlik ve ulus kavramları ile birlikte ele alınmaya çalışılmıştır.

‘Becirman seyyidleri’ kimliğinin sürekliliğini sağlayan temel unsurlar, biri her yıl Eylül ayında gerçekleştirilen, Becirman seyyidleri için toplumsal hafızanın yeniden üretilmesinde de önemli rol oynayan ve *Zêw* olarak adlandırılan Seyyid Bilal’i anma etkinlikleri, bir diğeri bizzat Becirman ismi ve ona yüklenen anlamlar ve diğeri de Seyyid Bilal ile ilgili anlatılanlardır. Bu unsurlar, aynı zamanda söz konusu kimliğin günümüzde yeniden oluşturulmasında da önemli olmaktadır. Gerek Seyyid Bilal türbesinin olduğu Becirman köyü ve orada gerçekleştirilen *Zêw* etkinlikleri çevresinde, gerekse anlatılarda önemli bir yer tutan ‘*seyyidlerin aşiretler arasında meydana gelen çatışmalardaki arabuluculuk rol*’ü çevresinde yeniden ‘inşa’ edilen Becirman kimliği, özellikle dil ve mekân üzerinden daha geniş bir kolektif kimlik durumundaki ‘Kürt’lük içine dâhil edilmektedir. Burada kimliklerin oluşumunda ya da kimliklerin akışkanlığında *politik süreçlerin* de önemli rol oynadığını belirtmek gerekir.

Diğer taraftan, günümüzde söz konusu ‘Becirman seyyidlerini’ bir araya getirmek amacıyla oluşturulan dernek ve vakıflar, geçmişte yaşanan ‘iç’ çatışmaları bir kenara koyarak daha çok ‘birlik’ içinde hareket etme amacını gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla bu çalışma, bir yandan kimliğin günümüzdeki ‘yeni üretimini’ni ele almaya çalışırken, diğer yandan da geçmişte yaşandığı ifade edilen ‘iç çatışma’ları ve ittifakları Ortadoğu’daki ‘parçalı soy sistemi’ ve aşiret kavramları çerçevesinde tartışmaktadır.

Diğer taraftan, seyyidlerin, Toplumsal ve kültürel yaşamın bir başka önemli aktörleri olan Molla (*Mele*) ve özellikle Şeyh (*Şêx*) gibi din adamlarıyla karşılaştırıldığında, her iki gruba atfedilen kutsiyet ile bu kutsiyetin toplumsal ilişkilerde ve yerel iktidar süreçlerinde ne şekilde rol oynadığı da ayrıca çalışmada ele alınan konular arasındadır.

1.2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE VERİ TOPLAMA TEKNİKLERİ

Becirman Seyyidlerini, toplumsal zeminde kendilerini tanımladıkları ‘seyyidlik’ ve son dönemde daha belirgin bir şekilde ortaya konulan ‘Kürt’ kimliği üzerinden ele almaya çalışan bu çalışma genel olarak antropolojinin ‘kimlik’ konusuna bakışı etrafında

yürütülmüştür. ‘Seyyid’liğin tarihsel olarak önce ‘kabile reisi’ anlamında kullanılması, sonradan, *ehl-i beyt*’i içine alacak şekilde genişlemesi, oradan da sadece İslam peygamberinin soyunu devam ettiren iki erkek torunundan birisi olan Hüseyin’in soyundan gelenleri tanımlayan bir ‘kimlik’ haline gelmesi göz önüne alındığında tanımlamada sürekli bir değişim ve dönüşümün söz konusu olduğu görülmektedir. Farklı coğrafyalarda yer alan diğer ‘etnik’ kimliklerle karşılaştığında *seyyid*, söz konusu ‘etnik’ kimliklerin içine ‘dâhil’ olmaya başlamıştır. Bu bağlamda söz konusu bu çalışmada; “*Etnik kimliklerin bir tipolojisini oluşturmaya çalışmaktan ziyade, bu kimliklerin oluşum koşullarını anlamaya*” (Barth 2001a: 32) çalışan ve etnisite olgusunun durumsallığını öne süren, etnik kimliğin sürdürülmesinde “sınır” kavramını ön plana çıkaran ve bu mekanizmanın içe dâhil etme ve dışlama mekanizmalarıyla birlikte kullanıldığını savunan *Transaksiyonalist* yaklaşımdan yararlanılmıştır.

Bireyler ve bireylerin toplumsal davranışlarda verdiği kararlar arasındaki ilişkilere vurgu yapan transaksiyonalist yaklaşımda (Özbudun 2005: 166), kimlik de toplumsal etkileşim sırasında ortaya çıkan bir olgu olarak görülmektedir. Sürekli bir değişim halinde olan toplumda, toplumsal ilişkiler de değişim halindedir. Bu yönüyle kimlik denilen olgu da sabit değil, müzakereye açık ve değişkendir. Buradan yola çıkarak Transaksiyonalistler, kimliği belirleyen faktörlerin objektif farklılıklarda değil, sürekli değişim halindeki toplumsal ilişkilerde aranması gerektiği üzerinde durmaktadırlar. Bu konuda, yaklaşımın en önemli temsilcisi olan Fredrik Barth şunları ifade etmektedir;

“Etnik gruba aidiyeti belirleyen unsurlar ‘objektif’ olarak nitelenen farklılıklar değil, toplumsal süreçte oluşan farklılıklardır. İnsanlar sergiledikleri davranışlar açısından ne denli farklı olurlarsa olsunlar, eğer kendilerini akraba bir topluluk B grubuna değil de A grubuna ait hissediyorlarsa, bu tanımlamayı kimse engelleyemez. Burada objektif farklılıklardan ziyade, toplumsal etkileşimin belirlediği farklılıklar önemlidir” (Barth 2001a: 18).

Dolayısıyla, transaksiyonalist yaklaşımın üzerinde durduğu konu, “*gruplar arasındaki objektif farklılıklar değil, bireylerin kendi kimliklerini tanımlarken kullandıkları unsurların neler olduğudur*” (Barth 2001a: 18). Dolayısıyla, Becirman seyidlerinin duruma göre kendilerini ‘Kürt’ ya da ‘Arap’ kökenli olarak tanımlamalarında önemli olan toplumsal karşılaşmalar sırasında ortaya çıkan ilişkiler, değişen sosyal ve siyasal şartlar olmaktadır.

Bununla birlikte, bu tanımlamaların doğrudan toplumsal değişim ve siyasi süreçlerle ilişkili olmaları münasebetiyle, söz konusu yaklaşımın göz ardı ettiği, ulus-devlet süreci, ‘ulus’ inşa süreci, ‘din’ ve ‘ulus’ gibi kavramlar, farklı kuramlardan yararlanılarak ele alınmaktadır.

Yukarıda ifade edildiği üzere çalışma; Kutsal bir soya mensubiyet üzerinden ifade edilen *seyyid* kimliği ile ‘ulus’laşma sürecinde yer alan ‘Kürt’ etnik kimliklerinin bir arada kullanılabilmesinin veya bazı durumlarda ‘soy’ ilişkilerinden dolayı ‘Arap’ etnik kimliğinin kabul edilmesinin toplumsal ve kültürel zeminleri sorunsalı üzerinden hareket etmektedir. Buradan yola çıkarak çalışma aşağıdaki ön kabul ve hipotezler üzerinden ele alınmaktadır.

Çalışmada, konu hakkında gerek yazılı ve sözlü tarihi bilgilerin noksanlığından, gerek ‘köken’den ziyade kimliğin oluşum koşulları üzerine odaklanıldığından ve yine var olan sınırlı sayıdaki yazılı kaynağa ve araştırma alanında yapılan görüşmelere dayanılarak Becirmanlıların ‘seyyid’, yani peygamber soyundan geldikleri bir ön kabul olarak ele alınmaktadır. Bu ön kabülden hareket eden çalışma, aşağıdaki hipotezler üzerinden ele alınmaya çalışılmaktadır;

1. Becirman Seyyidleri her ne kadar takip ettikleri soy itibariyle ‘Arap’ etnisitesine ‘ait’ görünseler de, içinde yaşadıkları toplumun dil ve kültürel özelliklerini benimseyerek ‘Kürt’leşmişlerdir. Mekân ve dil üzerinden tanımladıkları Bununla birlikte, Kürt kimliğini kabul etme, onların ‘peygamber soyu’ gibi prestijli bir ‘kimlik’ten vazgeçmelerini gerektirmemekte ve her ikisini de birlikte kullanabilmektedirler. Diğer yandan, kültürel olarak adapte oldukları Kürt kimliğini politik olarak da kabul etme süreci görece yeni ve bölgede meydana gelen toplumsal ve politik değişim ve süreçlere bağlı olarak işlemektedir.

2. Büyük çoğunluğu, soyun baba tarafından ve *dallanarak* devam ettiği Ortadoğu coğrafyasının bir parçası durumundaki Tur-Abdin bölgesi ve çevresinde yaşayan Becirman seyidleri, kendilerini bağladıkları Seyyid Bilal yoluyla parçalı soy örgütlenmesi içinde yer almaktadırlar. Aynı şekilde, her ne kadar geçmişte ‘aşiret olmadıklarını veya aşiret üyesi olmadıklarını’ ifade etseler de, toplumsal ve kültürel olarak baskın olan bir ‘yapı’dan bağımsız hareket edememişlerdir.

3. Seyyidler, ‘peygamber soyu’ndan gelmeleri itibariyle kendilerine atfedilen ‘kutsal’lık sayesinde geçmişte yaşanan aşiretler arası çatışmaların sona erdirilmesinde olduğu gibi politik bir aktör olarak yerelde etkinlik sürmüşler ve *iktidar odağı* haline gelmişlerdir.

4. Becirman seyyidleri, günümüzde kurulan dernek ve vakıflarla Becirman köyü ve isminin anlamı, *zêw* olarak adlandırılan Seyyid Bilal anma etkinliği ve geçmişin ‘olumlu’ hatıraları üzerinden söz konusu ‘Becirmani’ kimliğini yeniden oluşturmaya çalışmaktadırlar. Devletin 1990’lı yılların ilk yarısında iyice şiddetlendirdiği zorla koruculaştırma ve köy boşlatma politikalarının bir sonucu olarak köylerden kentlere büyük bir göç süreci başladı. Göç edenler bir yandan ‘Kürt’ kimliği içinde kendilerini ifade etmeye başlarken, diğer yandan da aynı aşiretten, aynı köyden olduğu kimselerle bir araya gelerek temasın daha yoğun olduğu grup kimliklerini hayata geçirmeye başladılar. Becirman seyyidlerinin dernek ve vakıf kurma süreçlerinin söz konusu politik süreçler ve toplumsal değişimlerle ilişkili olduğu düşünülmektedir.

Çalışmanın sorunsal çerçevesinde öne sürülen hipotezlerin doğruluğu ya da yanlışlığı aşağıdaki genel sorularla gösterilmeye çalışılmıştır;

-Seyyid kimdir? Kime denir? Seyyidlik ne anlama gelmektedir? Tarihsel süreç içinde kavram ve tanımlama nasıl şekillenmiştir?

-Becirman seyyidleri ne zaman ve nasıl bölgeye gelmişlerdir? Seyyid Bilal kimdir? Seyyidlerin ‘toplumsal belleği’nde yer edinen konu ile ilgili anlatılar nelerdir?

-Becirman adı çevresinde yürütülen tartışmalar ve Becirman isminin kökeni ile ilgili anlatılanlar nelerdir? Buna yönelik seyyidlerin bakış açısı nasıldır?

-*Zêw* ne demektir? Seyyidler için anlamı nedir? Zaman içinde nasıl bir değişime uğramıştır?

-Bölge ile ilgili Osmanlı kayıtlarında Seyyid Bilal, seyyidler ve Becirman seyyidleri yer almakta mıdır?

-Şecere adı verilen soy kütükleri var mıdır? Nerededir? Bu şecereler kimlik ‘inşa’sında ne kadar önemlidir?

-Seyyidler kendilerini hangi etnik kimlik ile tanımlamayı tercih etmektedirler? Tercih ettikleri etnik kimlik kullanımı için öne sürülen argümanlar nelerdir?

-Becirman seyyidleri özelinde, kimliğin şekillenmesi sürecinde, kültürel çevre, mekân ve dil nasıl rol oynamaktadırlar?

-Seyyidler tarafından sıkça belirtildiği gibi, seyyidlerin ‘aşîr’ (aşiret) olmamasının ya da aşiret üyesi olmamasının toplumsal bir karşılığı var mıdır? Ortadoğu’nun karakteristik örgütlenme yapısı olarak ifade edilen örgütlenmenin dışında yer alabilmişler mi? Yoksa hangi şekillerde bu yapının içinde yer almışlardır?

-Becirman seyyidlerinin bölgede bir politik aktör ya da bir ‘yerel iktidar’ unsuru gibi bir rolleri var mı/ydı? Varsa bunu hangi araçlarla ortaya koymaktaydılar? Söz konusu bu rol ile ilişkili olarak Şeyh (Şêx) ve Molla (Mele)’lerle nasıl bir karşılaştırma yapılabilir?

-1980 sonrası ivme kazanan Kürt ‘ulusal’ mücadelesinin bölgede ‘aşiret’ kimliklerinin çözülmesini ve giderek ‘Kürt’ kimliği içine dâhil olmalarını beraberinde getirdiği düşünüldüğünde, ‘seyyid’ kimliği bu anlamda nasıl bir dönüşüm geçirmiştir?

-Becirman seyyidleri, günümüzde ‘kimlik’lerini yeniden üretme noktasında hangi araçlar ve argümanlarla hareket etmektedirler?

-Seyyid Bilal’in türbesinin olduğu Becirman köyünde her yıl düzenlenen ve zêw adı verilen etkinliğin Becirman kimliği, bu kimliğin yeniden üretimi ve seyyidlerin günümüzdeki varlığı üzerinde nasıl bir etkisi bulunmaktadır?

Yukarıdaki sorular bir görüşme kılavuzu olarak araştırma boyunca akılda tutulmuş, gerek gözlemlerde, gerek literatür taramasında ve gerekse de kaynak kişilerle yapılan görüşmelerde göz önünde bulundurulmuş ve sorulan sorular olmuştur.

Çalışma için belirlenen sorun, bu sorun etrafında ortaya konulan hipotezler ve çalışmanın üzerinde temellendiği yaklaşım çerçevesinde, ele alınan konu için yürütülen alan çalışması sırasında bir kaç veri toplama tekniği bir arada kullanılmıştır.

Doğrudan Becirman seyyidleri hakkında yapılan bir araştırma olmadığından ve bölgede kendilerini seyyid olarak ifade eden diğer topluluklar hakkındaki çalışmalar da sınırlı olduğundan, araştırmanın doğrudan ‘Becirman seyyidleri’ ile ilgili olan kısmı büyük oranda sözlü kaynaklara, gözlemlere dayandırılmıştır.

Bununla birlikte, özellikle Becirman seyyidlerine ‘kimlik’lerini şekillendiren önemli unsurlardan bir tanesi olan ‘Becirman’ köyünün isminin menşei ve yine bölgedeki seyyidlerin varlığı ile ilgili olarak bölgenin Osmanlı dönemindeki durumuna ilişkin yapılan çalışmalar gözden geçirildi. Söz konusu bilgiler, alan araştırması sırasında elde edilen ‘anlatım’larla karşılaştırılmaya çalışıldı.

Çalışmanın alan araştırmasında yapılan görüşmeler iki şekilde sınıflandırılmıştır. Birincisi, seyyidlerin kurdukları vakıflar, dernekler, yine kendileri de seyyid olup, konu

hakkında bilgi sahibi oldukları ifade edilen din adamları ve yaşlı *seyyidler* ile gerçekleştirilen yapılandırılmış görüşmelerdir. İkincisi de, bu konu hakkında hemen her ortamda gerçekleştirilen sohbetlerden oluşan yapılandırılmamış görüşmelerdir. Doğal olarak ikinci grupta yer alan görüşmelerin sayısı görece daha fazladır. Bu görüşmeler grubunda yer alanların dağılımı, günlük işinde olup *seyyidler* hakkında duyduğu, gördüğü, hatırladığı şeyler kadar ‘bilgi’ sahibi olanlardan, ilahiyat fakültelerinde öğretim görevlisi olanlara kadar uzanmaktadır. Günlük yaşam içinde gerçekleştirilen bu tür görüşmelerden konu ile ilgili, çeşitli anekdotlar elde edilmiştir. Yapılandırılmamış ve daha çok kısa süreli yapılan bu tür görüşmelerde ses, görüntü gibi kayıtlar alınmamış, gözlem notları şeklinde kayıt edilmeye çalışılmıştır.

Birinci grupta yer alan yapılandırılmış görüşmeler ise Batman, Mardin, Gercüş, Midyat, Diyarbakır, Nusaybin ve Ankara’da gerçekleştirilmiştir. Yaklaşık 30 kişi ile birebir görüşmeler gerçekleştirilmiş, çoğunluğu Kürtçe olarak gerçekleştirilen görüşmeler ses kayıt cihazı ile kayıt altına alındıktan sonra, deşifre edilip Türkçeye çevrilmiştir. Derinlemesine mülakat şeklinde gerçekleştirilen bu görüşmelerde zaman zaman kişilerin çocukluklarından başlayarak yaşamlarına yönelik detayların derlenmesini içeren *Hayat Hikâyesi* Tekniğine de başvurulmuştur. Derinlemesine görüşmeler ve Hayat Hikâyesi teknikleri sayesinde, hem bölgeye, hem kişilerin aile yaşantılarına, soy ilişkilerine, kimlik algılamalarına ve süreç içinde meydana gelen toplumsal, sosyal ve kültürel değişimlere ilişkin de yararlı bilgiler elde edilmiştir.

Bunun yanında her sene Eylül ayının ikinci Perşembe günü gerçekleştirilen ve *Zêwa Seyid Bilal* (Seyyid Bilal *Zêw*’i) olarak adlandırılan Seyyid Bilal anma etkinliklerine bizzat katılarak gözlemler yapılmış, oraya gelenlerle sohbetler, görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Yapılandırılmış ve yapılandırılmamış görüşmeler ve derinlemesine görüşmeler, gerek tutulan gözlem notları gerekse de kayıtların çözümlenmesi ile birlikte ele alınarak çalışmada kullanılacak veriler elde edilmeye çalışılmıştır.

Seyyidlik ve benzeri konulardaki araştırmalarda başvurulan önemli kaynaklardan bir tanesi de, *siyadet hücceti* adı verilen soy şecereleri olmaktadır. Araştırma alanında da, elinde siyadet hüccetleri olduğunu iddia eden kişiler bulunduğu ifade edilmesine rağmen, elde bulunan ve gösterilen şecerelerin büyük çoğunluğu fotokopi ile çoğaltılan şecerelerdi. Hem Osmanlıca (ya da Arapça), hem de fotokopi olmalarından kaynaklı yazıların bozulmuş olması nedeniyle bu şecerelerden yararlanılamamıştır. Bununla

birlikte, alan araştırmasında gözlemlendiği gibi, gerek fotokopi ile çoğaltılanlar gerek ‘yeniden’ yazılanlar olsun şecere ve şecere benzeri ‘belge’ler, özellikle günümüzde kimliğin yeniden üretilmesinde önemli birer araç olarak düşünülmektedir. Bunlardan birkaç örnek ek’te verilmiştir.

Diğer yandan, çalışma sırasında bu şecerelerden ve özellikle de, 2013 yılında kendisiyle vefatından önce görüşme fırsatı bulduğum, kendisi de *seyyid* olan Kürt siyaset adamı merhum Şerafettin Elçi’nin aslından Türkçe’ye çevirttiği ve bir fotokopisi alınan şeceresinden yararlandığını ifade etmek gerekmektedir.

1.3. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Genel bir ifade ile *seyyidler* ve *seyyidliği* konu edinen alan çalışmalarının sınırlı sayıda olduğunu söylemek mümkündür⁴. İslam toplumu içinde önemli bir yeri olan, tarih boyunca Abbasilerden başlayarak Osmanlılara kadar hemen her Müslüman devlet veya imparatorlukta belirli imtiyazlar verilen, soylarını kayıt etmekten başlayarak, onların ihtiyaçlarına cevap vermek üzere özel kurumlar oluşturulan *seyyidler* hakkında sınırlı sayıda yayın bulunması, bu konunun ihmal edildiğini düşündürmektedir. Benzer şekilde, Tur-Abdin ve çevresindeki önemli topluluklardan bir tanesi de Becirman *seyyidler*dir. Becirman *seyyidler* hakkında bugüne kadar yapılmış antropolojik bir çalışmaya rastlanmamıştır. Aynı şekilde, bu konuyu, içinde yaşadıkları toplumsal ve kültürel ortamla, tarihsel arka planı ile ve kimlik ilişkisi içinde ele alan çalışmalar da sınırlıdır. Dolayısıyla, alanında belki de ilk olacak bu çalışmanın, bu alandaki boşluğun doldurulmasına küçük bir katkı sunması beklenmektedir.

Diğer taraftan, *seyyidler*in sosyo-kültürel yaşam içindeki yerleri, statüleri, kendilerine atfedilen değerler, toplumun diğer kesimleri ile ilişkileri ve bir kimlik olarak *seyyidliği*in hem kendileri hem de toplumun diğer kesimleri için hangi anlamlara geldiği, bu kimliğe ilişkin özelliklerin ve ‘sınır’ların neler olduğu gibi başlıkların hepsinin başlı başına ayrı

⁴ Bu sınırlı sayıdaki çalışmalar arasında iki tanesi ön plana çıkmaktadır. Bunlar; Abdurrahman Adak’ın, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi’ne sunulan *Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Seyyidler ve Halk Üzerindeki Etkileri* (1998) başlıklı lisans tezi ve bunun kısaltılarak makale olarak yayınlanmış hali (Adak 2004), ve Rüya Kılıç’ın doktora çalışmasından kitaplaştırdığı *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler* (2005) adlı çalışmalarıdır. Bununla birlikte, son dönemlerde özellikle yurtdışında konu ile ilgili çalışmaların arttığını gösteren yayınlar yapılmaktadır. Buna örnek, Morimoto Kazuo’nun editörlüğünü yaptığı ve 2011 yılında yayınlanan *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies* adlı yayındır.

bir çalışma konusu olabilecek kadar geniş ve araştırmayı bekleyen konular olduğunu belirtmek gerekir. Çalışma boyunca bu konu başlıklarından bazıları ele alınacak, bazıları belki de göz ardı edilmek durumunda kalacaktır. Fakat değinildiği gibi bu alandaki var olan araştırma eksikliğine küçük de olsa bir katkı sunmak bu araştırmanın amaçlarından birisini oluşturmaktadır.

Diğer taraftan, antropolojinin insanı anlama girişimi olduğu inancıyla, hem seyyidleri, hem seyyidliği sosyal-kültürel bağlam içinde anlamaya çalışmak bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Aynı şekilde, bu çalışmanın Becirman seyyidleri örneğinde, kimlik oluşum ve değişim süreçlerinin gözlenmesi açısından önemli bir örnek olacağı düşünülmektedir.

1.4. ARAŞTIRMA ALANI VE SÜRE

Günümüzde, Becirman seyyidleri çoğunlukla Batman, Batman'ın ilçesi Gercüş, Mardin, Mardin'in ilçeleri Midyat, Nusaybin ve çevresinde yaşamaktadırlar. Dolayısıyla, araştırma alanı, Becirman seyyidlerinin 'merkez'i Becirman köyü olmak üzere, Becirmanîlerin yoğun olarak yaşadıkları, Batman ve Mardin'in Nusaybin ve Midyat ilçeleri olarak belirlenmiş ve görüşmeler çoğunlukla buralarda gerçekleştirilmiştir. Bu yerleşim yerlerinin seçilmesinin en önemli nedeni, buralarda nüfus yoğunlukları ile birlikte Becirman seyyidlerinin kendi 'sivil toplum kuruluş'larını hayata geçirmiş olmalarıdır. Diğer taraftan, araştırmanın alan safhasında ortaya çıkan bilgiler ile birlikte, Ankara, Diyarbakır, Mardin gibi şehirlerde de çeşitli görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırma aralıklarıyla iki yıl kadar sürmüştür.

II. BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. ORTADOĞU

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Ortadoğu kavramı da, daha önce kullanılan “Yakın Doğu” ve “levant”⁵ kavramları gibi batı merkezli, Batı’ya ait bir kavramdır. Bu kavram, burada yaşayan insanların ortaya çıkardıkları, kullandıkları bir kavram olmamasına rağmen (Eickelman 1989) yaygın bir şekilde kullanıma girmiştir. Terim, ilk olarak 19. yüzyıl Avrupa askeri stratejistleri tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin, dönemin İngiliz askeri jeopolitiğinde Ortadoğu, Nil nehri ile Ceyhun nehri (Amu Derya) arasında kalan bölgenin komutanlığını ifade ediyordu, Ceyhun nehrinin doğusu ise Hindistan komutanlığına bağlı idi (Eickelman 1989: 3). Bu durum oryantalist bakış açısının da çıkış noktalarından birini oluşturmaktadır.

Edward Said oryantalizmi eleştirirken, Ortadoğu teriminin, Batının, Müslüman “öteki”leri, yönlendirilebilecek ve sömürülecek bir nesne ve “tip”ler olarak görmesinin ve onlar üzerinde egemenlik kurmasının bir ifadesi olarak görülmesi gerektiğini söylemektedir (akt. Lindholm 2004).

Benzer şekilde postmodern kuramcılar da, “biz”i “onlar”dan üstün kılacak şekilde kullanılan, yerel hatta kişisel farklılıkların üzerini örten bu tür kavramlaştırmaların sakıncalı olduğunu belirtmişlerdir.

Lindholm (2004: 30) ise, bu tür bir yaklaşımın, her türlü karşılaştırmayı olanaksız kılacağını, Ortadoğu’yu tarihsel ve toplumsal süreklilikten yoksun bir nevi yerel ve özgül bireyler konglomerasına (yığışım) dönüştüreceğini ifade ederek, kavramlaştırmanın gerekli olduğunu savunmaktadır.

Bu tartışmaların altında yatan bir başka neden de, Ortadoğu teriminin, İslam dini ile aynı sınırları paylaşıyor muşçasına kullanılmasıdır. Bu kullanım bir açıdan doğru değildir, çünkü İslam dini sadece Ortadoğu içinde yayılım gösteren bir din olmadığı gibi

⁵ Levant: “Akdeniz’in doğusu” ve “Güneşin doğduğu yer” anlamlarına gelen Levant, kuzeyde Toroslar, güneyde Arap çölü, batıda Akdeniz ve Doğuda Zagros dağları arasında kalan coğrafyayı ifade etmek için 15-16. yüzyıllarda kullanılmaya başlanılan bir coğrafik terimdir.

Ortadoğu da sadece İslam dininin yaşandığı bir bölge değildir. Endonezya’da, Bangladeş’de, Hindistan’da ve yine Sahra-altı Afrika’da da Ortadoğu’dan daha fazla Müslüman yaşamaktadır ve yine Ortadoğu’da her 3 semavi dine mensup insanların yanı sıra önemli ölçüde farklı diğer din ve mezheplere mensup insanlar da yaşamaktadır.

Diğer yandan, bu kullanımın doğru bir tarafı da bulunmaktadır. Çünkü Arabistan yarımadasından çıkan İslam dini, yayıldığı yerlerdeki kültürel yaşama pratikleri üzerinde etkili olmuş, onları değiştirmiş; yerleşik halklar tarafından bu kültürel pratiklerin “İslami” olarak yeniden üretilmesini de beraberinde getirmiştir. Aynı şekilde, genel anlamdaki ifade ile günümüzde en azından Ortadoğu’nun ‘İslam’ coğrafyasının sınırları içinde yer aldığı söylenebilir. Ya da diğer bir ifade ile çoğu durumda her ne kadar yayılım açısından sadece Ortadoğu ile sınırlı olmasa bile İslamiyet ve Ortadoğu birbiriyle özdeş olarak kullanılmaktadır. Bu da tarihsel süreç içinde İslam’ın Ortadoğu adı verilen bölgeyi etkisi altına almasıyla ilişkili bir durumdur.

Nitekim bu savı destekleyici bir şekilde, Korotayev (2000: 395-407); paralel kuzen evliliğinin İslamlaşma ile birlikte Araplaşmanın meydana geldiği bölgelerde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Dolayısıyla İslamiyet’in süreç içinde Ortadoğu’nun, ‘parçalı soy sistemi’ ile birlikte belirgin karakteristiklerinden biri haline geldiği ifade edilebilir.

Bu tartışmalar ışığında antropologlar tarafından bir “kültür alanı” (özellikler kompleksi- Lindholm) olarak Ortadoğu’nun sınırları çizilirken, dikkate alınan “yerel bilgi”, “maddi kültür” ve “eylem örüntüleri” olmuştur (Lindholm 2004: 31).

Bu özellikler dikkate alınarak Ortadoğu’nun sınırları şu şekilde belirlenmektedir. Fas’ın Atlantik kıyıları bölgenin batı sınırlarını oluşturmaktadır. Arab yarımadası, İran, güney Afganistan ve güney Pakistan doğudaki sınırlarını oluştururken, Akdeniz, Karadeniz ve Hazar Denizi de bölgenin kuzey sınırlarını oluşturmaktadır. Tekrar edilecek olursa Ortadoğu, Kuzey Afrika (Sudan dâhil), Arab yarımadası, Türkiye (Doğu bölümü), İran, güney Afganistan ve güney Pakistan’ı içine alan geniş bir bölgeye verilen isimdir.

Ortadoğu görüldüğü gibi çok geniş bir coğrafyadır. Aynı zamanda son derece karmaşık ve çeşitliliğin bol olduğu bir yerdir. Koyun, keçi, domuz gibi hayvanların ilk evcilleştirildiği; tarımın ilk yapıldığı, yazının ilk icat edildiği ve bugünkü anlamda “uygarlığın” ilk temellerinin atıldığı yerdir Ortadoğu. Yanı sıra, farklı din ve mezheplerin merkezi durumundadır. Arapça çok geniş bir bölgede konuşulmasına karşılık, Farsça, Türkçe, İbranice, Kürtçe, Süryanice, Ermenice gibi birçok farklı dilin

konusulduğu bir bölgedir de. Buradan yola çıkarak bölgenin, bir çok farklı ekoloji, tarih, inanç sistemine sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, tüm bu farklı özellikleri bir “terim” altında birleştirmenin ve bu şekilde değerlendirmenin sakıncaları olmakla birlikte, bu sakıncaların farkında olarak ve karşılaştırma yapabilmek için bu terim ve kavramlaştırmaların gerekliliğinden hareketle ‘Ortadoğu’yu ele almak gerekmektedir.

Dolayısıyla, yukarıda da ifade edildiği üzere, gerek günümüz Ortadoğu sınırlarının ‘İslam’ ile örtüşmesi, gerek Koroyatev (2000)’in ‘İslamlaşma ve Araplaşma’ üzerinden örneklediği, soy ilişkileri, sosyal örgütlenme tarzları ve bunun içinde yer alan akrabalık ilişkilerinin benzerliği Ortadoğu’yu bazı karakteristikler üzerinden ele almayı gerektirmektedir. Bunlardan bir tanesi tüm Ortadoğu coğrafyasını şu veya bu şekilde etkisi altına alan İslamiyet’tir. Bir diğeri de, gerek öncesinden var olduğu görülen gerek İslamiyet ile bu coğrafyaya yayıldığı düşünülen soy ilişkileri üzerinden yürüyen sosyal organizasyon ve akrabalık ilişkileridir. Özellikle ikincisi, soy ilişkileri üzerinden yürüyen sosyal organizasyon ve akrabalık ilişkileri, istisnalar olmak üzere, Ortadoğu coğrafyasında birçok toplum tarafından paylaşılmaktadır.

2.1.1. Ortadoğu’da Akrabalık İlişkileri ve Sosyal Organizasyon

Ortadoğu’ya özgü özelliklerden bir tanesi bu bölgenin toplumsal örgütlenme biçimi ve soy ilişkileri ile ilgilidir. Bu da aşiret ya da kabile adı verilen örgütlenme biçimidir. Genellikle İngilizce literatürde “*tribe*” kavramı ile karşılanmaya çalışılan; toplumsal yaşamda etkili olan ve çoğu durumda ulusal kimlikten de daha ön planda tutulan “aşiret” ya da “kabile” genellikle *patrilineal* yani baba soyunu takip eden bir özelliğe sahiptir. Buna bir istisna *Tuaregler*⁶. Tuaregler, *matrilineal* yani ana soyunu izleyen bir topluluk olarak Ortadoğu’da varlıklarını sürdürmektedirler.

Benzer bir şekilde, Patai (1955: 371-390) “Ortadoğu evliliklerinde Kuzen-Hakkı”nı tartıştığı ve örneklediği çalışmasında, parçalı soy sistemi içindeki Ortadoğu ailesinin, babasoylu, baba yanı yerleşen, ataerkil, geniş, genellikle çok eşli ve *endogamik* (içerden

⁶ Tuaregler, [Cezayir](#), [Libya](#), [Mali](#) ve [Nijer](#) arasında geniş bir alanda yaşayan ve [Berberi](#) dillerinden birini konuşan halk. Sayıları yaklaşık 1,2 milyona ulaşan Tuaregler bağımsız bir siyasi örgütlenmeye de sahiptirler.< <http://tr.wikipedia.org/wiki/Tuaregler>>

evli) olarak karakterize edildiğini ifade etmektedir. Politik eylem, etnopolitik ideoloji ve politik kimlik bu soydanlık ilişkileri içinde biçimlenmektedir.

Bu tür örgütlenme biçimlerinde politik eylem, yani grupların bir araya geldiği veya ayrıldığı örüntüler antropologlar tarafından *parçalılık teorisi (segmentary theory)* açısından ele alınmaktadır (Eickelman 1989: 128). Ortadoğu’da soy, kandaşlık ve grup ilişkileri konusunda “içerden” fikir yürüten ve fikirleri günümüzde de önemli addedilen düşünürlerden birisi İbn-i Haldun’dur. İbn-i Haldun, Ortadoğu’daki otorite ilişkilerinin dinamiklerinin ve çelişkilerinin anlaşılmasında büyük katkıları olan bir düşünürdür. O’na göre, insanlar arasındaki farklı yaşam tarzları, farklı geçim sağlama tarzlarından kaynaklanmaktadır. İbn-i Haldun temelde iki geçim sağlama tarzını tarif etmektedir. Birincisi çöllerin Bedevi uygarlığı, diğeri de şehrin yerleşik uygarlığıdır. Bununla ifade etmek istediği, tarımcı ve göçebe ayırımından ziyade, “bireylerin eşit ilişkiler içinde bulunduğu basit yaşam biçimi ile mertbe ve statü ayrılıkları bulunan karmaşık yaşam biçimi” (Lindholm 2004: 99) ayırımıdır.

İbn-i Haldun, eşit ilişkiler içindeki Bedevilerin, şehirdekilere göre daha sıkı bağlar içinde olduklarını, daha çabuk bir araya gelebildiklerini ifade etmektedir. Bu grupları bir araya getiren ve onların düşmanları karşısında büyük başarı kazanmalarını sağlayan şeyin *asabiyye* olduğunu belirtmektedir.

Grup dayanışması olarak çevrilen *asabiyye*, “*kişiyi kendini savunma, koruma, karşı çıkma ve taleplerinde ısrarlı olma yetisini kazandırır*”(akt. Lindholm 2004: 102). Bedevi aşiretler arasında hüküm süren akrabalık ve kan bağlarının bir ürünü olarak ortaya çıkan *asabiyye*, bu aşiretlerin sıkı ilişkiler içinde birbirine bağlı olmalarını, düşmana karşı birlikte hareket etmelerini, bireylerin liderlerine doğal bir şekilde itaat halinde savunma amacıyla savaşmalarını sağlamaktadır. Bu durumu İbn-i Haldun şu şekilde açıklamaktadır;

“Bunlar (Bedeviler), ortak ataya sahip sıkı ilişkiler içinde bulunan bir gruptur. Bu, onların dayanıklılığını arttırır ve etrafa korku salmalarına yol açar, çünkü gruptaki herkes için ailesi ve grubu her şeyden daha önemlidir. Kişinin akrabalarına ve kandaşlarına duyduğu merhamet ve şefkat, Tanrı’nın kalplere yerleştirdiği bir şey olarak insanın doğasında mevcuttur. Bu, doğal bir dayanışma ve yardımlaşma duygusu yaratır ve düşmanın kendilerinden daha fazla korkmasına neden olur. Kendi soyundan kimsesi olmayan bir kişi akrabalarına karşı pek yakınlık hissetmez... Grup dayanışması, kan bağlarından ya da ona tekabül eden bir şeyden kaynaklanır... Savunma ya da saldırı amaçlı grup dayanışması, ancak ortak bir ata sayesinde tahakkuk eder”(akt. Lindholm 2004: 103).

Bu açıklama, antropolojinin daha sonra *segmanter* (parçalı) teori ve *segmanter soy sistemi* olarak formüle edeceği akrabalık ilişkilerinin bir ilk versiyonu olarak da okunabilir.

Tepesinde mitsel, kurgusal bir “ata”nın olduğu parçalı soy sistemi Ortadoğu’ya özgü bir örgütlenme ve akrabalık sistemidir. Bu sisteme eşlik eden ve onunla birlikte varlığını sürdüren bir başka örüntü de paralel-kuzen evlilikleridir. Lindholm (2004: 107), bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Ortadoğu’nun kendine özgü çok farklı bir akrabalık sistemi vardır. Tek bir istisna (Tuareg) dışında bu sistem babasoyu sistemidir. (...) Babasoylulukla örtüşen güçlü ve paralel bir eğilim de babayerliliklerdir”.

Lindholm (2004: 108) devamla, babayerliliğin bir sonucu olarak, amca-kızı evliliği örüntüsünün ortaya çıktığını ve bu örüntünün Ortadoğu’yu, paralel-kuzen evliliklerin yasaklandığı çevre bölgelerden ayırdığını ifade etmektedir. Veraset sisteminin eşitlikçi bir yapıya sahip olduğu bu akrabalık sistemi antropoloji literatüründe “parçalı soy sistemi” (*segmantery lineage system*) olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle, kısaca bu soy sistemi ve paralel çapraz kuzen evliliğine bakmakta yarar vardır.

2.1.1.1. Segmanter (Parçalı) Soy Sistemi

Parçalı soy sistemi adı verilen soy sistemi, başında hipotetik bir “ata”nın bulunduğu, babasoyunu izleyen ve yukardan aşağıya doğru daha küçük birimlere bölünen bir ilişkinin söz konusu olduğu bir sistemdir. Burada birimler mitsel “ata” dolayısıyla akraba oldukları diğer birimlerle rekabet ve çatışma halinde olmalarına rağmen, daha uzaktaki saldırganlara karşı geniş bir ittifak halinde bir araya gelebilmektedirler.

Bir nevi geniş aile olarak addedilebilecek olan “birim”ler aynı zamanda en küçük geçim üniteleri olarak da adlandırılmaktadır (Marx 1977). Aşiretin en küçük birimleri olan bu soy grupları *minimal segment* (parça) olarak da adlandırılmaktadır.

Her ne kadar “parçalı soy” teriminin başta Nuer ve Tiv toplumları olmak üzere çok az toplumla sınırlandırmanın daha yararlı olacağını söyleyen antropologlar olsa da (Sahlins 1961), Ortadoğu’da çalışma yürüten çoğu antropolog tarafından bu terim, Ortadoğu ile ilişkili olarak kullanılmaktadır. Sahlins (1961) Tiv ve Nuer parçalı sistemini irdelerken;

“Tiv ve Nuer parçalı soy sistemi, daha yüksek düzeyde, kalıcı aşiret [metinde ‘tribe’] örgütlenmelerinin yokluğunda, geniş ölçekli politik birleşmelerin bir mekanizmasıdır” (Sahlins 1961: 328)

demektedir. Bu açıklamanın aşağı-yukarı tüm Ortadoğu’daki aşiret örgütlenmeleri için geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Sahlins (1961) bu soy sistemindeki parçaları ya da “aşamaları” (van Bruinessen) Bohannan (1954)’den aldığı haliyle sırayla, temel ya da minimal, bunların bir araya gelerek oluşturduğu *minör* (ikincil) parça, onların da bir araya gelerek oluşturduğu *majör* ya da (ana) parça olarak sınıflandırmaktadır. *Tribe* ya da Aşiret’in kendisi ise bu ana parçaların bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Martin van Bruinessen’de bu parçalar ya da aşamalar, hane, alt-soy, soy, klan ve aşiret olarak ifade edilmektedirler.

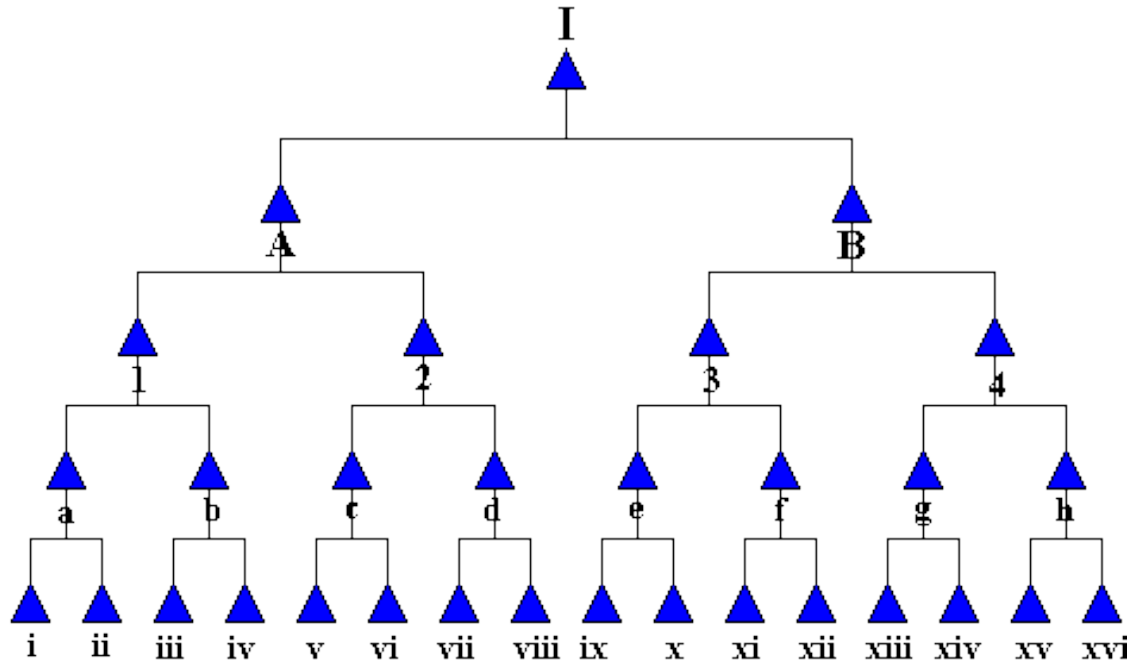
Temel (minimal) ya da alt-soy kategorisi, 3 kuşaklık bir geniş aileyi ifade etmektedir. Her temel parçanın kendine ait bir toprağı bulunmaktadır. Bu aynı zamanda bu birlikteliğin teritoryal yönünün olduğunu da göstermektedir.

Bu alt-soylar bir araya gelerek soy ya da minör parçayı oluştururlar ki bu parçaları da bir araya getiren yine “ortak ata” düşüncesidir.

Klan ya da *majör* (ana) parçayı meydana getiren de soy gruplarıdır. Bu soy gruplarının birleşmesinden Aşiret ya da *tribe* denilen ana örgütlenme meydana gelmiş olmaktadır. Bakıldığında, en dar örgütlenmeden en geniş olanına doğru tüm örgütsel şemanın aslında birbirinin benzeri ya da bir örneği olduğu görülmektedir. Parçalılık ya da aşamalı olma durumu sistemin tümünün içine sinmiş durumdadır. Her parça kendinde bir bütün iken aynı zamanda daha geniş bir örgütlenmenin de parçalarından biri konumundadır.

Antropologların bu sistem için kullandıkları şemalar genellikle bir “ikilik” üzerine inşa edilmektedir. “Aşiretin her düzeyinde bölünme, ikiye bölünme şeklinde olur ve en alt düzeyden yukarıya doğru bu ikilik devam eder” (Yalçın-Heckman 2002: 157). Kürtler arasında da buna benzer örnekler verilebilir. Botan Emirliği içindeki Heverkan konfederasyonunda da bu ikilik görülebilmektedir (Bruinessen 1991). Aynı şekilde Hakkâri aşiretlerinde de bu ikilik *baskê rast* (sağ kol), *baskê çep* (sol kol) olarak ifade edilmektedir.

Bu durumu en açık biçimde aşağıdaki şekillerde görmek mümkün olmaktadır.



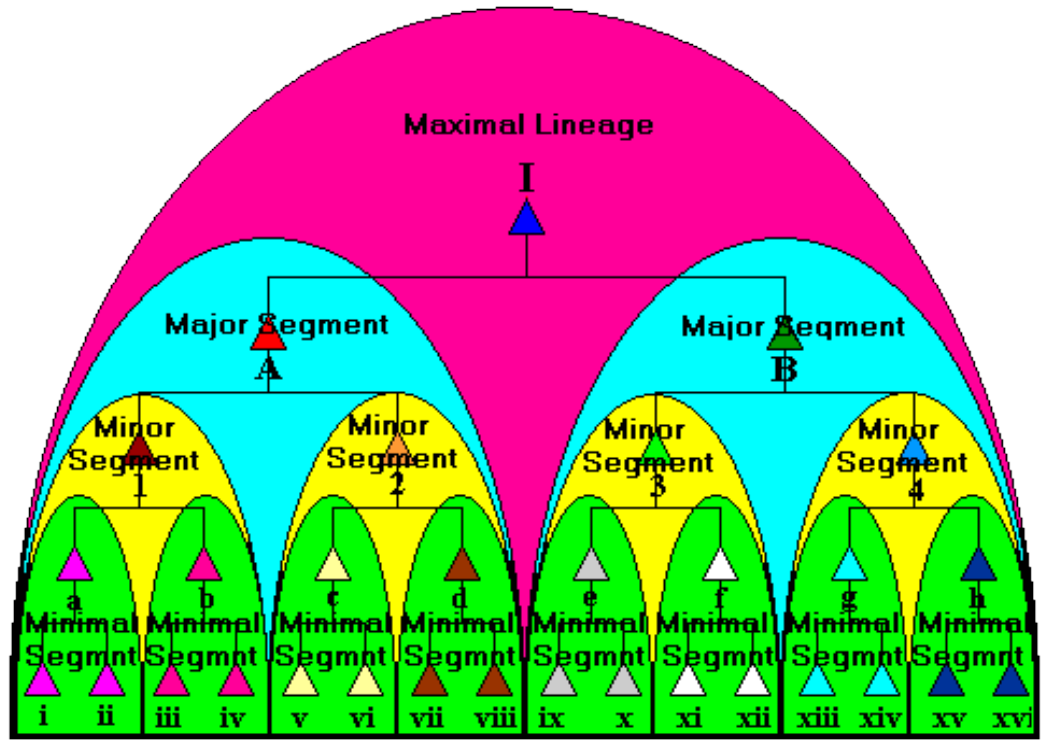
Şekil 1. Soy hattı. Tepede hipotetik bir “ata” ve onun altında aşağıya doğru gittikçe genişleyen bir örgütlenme.

Şekil 1’de de görülebileceği gibi I, daha çok kurgusal fakat gerçek de olabilecek “ata”yı göstermektedir. Bu aynı zamanda aşiret “bütün”ünü de ifade etmektedir. Daha sonra bu bütün, iki ana dal şeklinde bölünmektedir. İkiye bölünme (*fission*) en alta kadar devam etmektedir.

Diğer taraftan, parçalar herhangi bir çatışma durumunda aşağıdan yukarıya doğru birleşme eğilimindedir. Bu durum bir Arap atasözünde şu şekilde ifade edilmektedir;

“Ben, erkek kardeşime karşıyım; erkek kardeşim ve ben kuzenimize karşıyız; kuzenim, erkek kardeşim ve ben diğerlerine karşıyız” (Altuntek 1993: 26 6 no’lu dipnot).

Bu sistemdeki parçaları ve bunların bir araya gelip bütün oluşturmaları aşağıdaki şekilde daha iyi görülebilir. Burada (Şekil 2) en küçük birimden (*minimal segment*) en geniş birime (*maximal segment*) doğru bir parça-bütün ilişkisi söz konusudur.



Şekil 2: Parçalı soy sisteminin “parçaları”. Her parça kendinde bir bütün iken, aynı zamanda daha geniş bir bütünün parçası durumundadır. Kaynak:< <http://www.umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/tutor/descent/unilineal/segments.html>>

Bu soy sistemi, parçalar arasındaki ilişkiler sayesinde varlığını devam ettirebilmektedir. Bu ilişkiler ekonomik, politik, sosyal ve kültürel ilişkilerin iç içe geçtiği akrabalık ilişkileridir. Parçalı soy sisteminde gerek sosyal-kültürel ilişkileri ve gerekse de akrabalık ilişkilerini devam ettiren ise, neredeyse bu sistemle özdeşleşmiş olan “paralel kuzen evliliği”dir.

Paralel kuzen evlilikleri akrabalık ve evlilik çalışmalarında önemli bir yer tutmaktadırlar. Bunun da özgül bir biçimi olan Amca-kızı evliliği, Ortadoğu toplumlarının bir karakteristiği olarak görülmekte ve tercihli evlilik biçimi olarak ifade edilmektedir (Altuntek 2006).

Lindholm (2004: 108), bu evliliğin, babayerliliğin bir sonucu olarak ve kadınları soy içerisinde tutabilmenin bir aracı olarak geliştiğini ifade etmektedir.

Koroyatev (2000)’de, İslamiyet’in kız çocuklarına da mirastan yararlanma hakkını vermesinin özellikle tarımcı, ataerkil, dışevlilik kuralının geçerli olduğu toplumlarda ciddi sorunlar ortaya çıkardığını ve Amca-kızı evliliğinin bu sorunların çözümünde önemli bir rol oynadığını ifade etmektedir. İslam dini ve hukukunun Amca-kızı

evliliğini dayatmadığı gibi yasaklamadığını da belirten Koroyatev, yine de İslamiyet ile amca-kızı evliliği arasında güçlü bir bağ bulunduğunu dile getirmektedir.

Koroyatev aynı çalışmasında, bu tercihli evlilik biçiminin başlangıç itibariyle İslam ile hiçbir ilgisinin olmadığını, daha çok Suriye-Filistin bölgesinden Arab yarımadasına yayıldığını, 7. ve 8. yüzyıllarda ise, İslamiyet ile birlikte Arap kültürünün de yayılması sonucu tüm bölgeye yayıldığını söylemektedir. Tartışmalı bir konu olmakla birlikte, baskın dini kimlik olan İslamiyet'in ve onunla birlikte Arap kültürünün yayılmasının diğer kültürler üzerinde hissedilir bir etkiye yol açtığı da bir gerçekliktir. Aynı zamanda diğer kültürlerle etkileşime girmesi, onları dönüştürmesi kadar yerel kültürlerle etkileşim halinde dönüştürmesi de o kadar ihtimal dâhilindedir.

Bunun yanında, amca-kızı evliliği örüntüsünde, babanın kardeşinin oğlunun (amca-oğlu), amcasının kızı üzerinde öncelikli olarak evlenme hakkı olduğu da ifade edilmektedir. Bu durumda kızın bir başkası ile evliliği ancak amca-oğlunun rızasıyla gerçekleşmektedir. Bu, bazı durumlarda akrabalar arasında çatışmaya da sebep olabilmektedir (Patai 1955).

Bir Ortadoğu toplumu ve bu "kültür alanı" içinde yer alan Kürtler arasında da benzer örgütlenme ve ilişkiler ağı varlık göstermektedir.

2.1.1.2. Kürtlerde Soydanlık ve Akrabalık İlişkileri

Ortadoğu coğrafyasında yaşayan bir toplum olarak Kürtler de, ortadoğu'nun diğer toplumlarına benzer örgütlenme biçimleri ve kültürel pratikler sergilemektedirler. Kürtlerdeki toplumsal örgütlenme, diğer komşu toplumlara benzer olarak, baba soyuna dayalı birimlerden oluşan, içevliliğin tercih edildiği parçalı bir örgütlenme biçimidir de denebilir ve bu durumu Bruinessen (1991) "aşamalı aşiret" olarak ifade etmektedir. Ancak toplumsal örgütlenmenin genel yapısındaki benzerliklerle birlikte akrabalık pratiklerinin işleme açısından hem farklı coğrafyalardaki Kürtlerin kendi aralarında hem de komşu halklarla aralarında da önemli farklılıklar görülebilmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, Izady (2004: 332-34) Kürtlerin kendine özgü olarak, klanlar şeklinde örgütlenmiş olduklarını ve bu klanların, işlevsel veya ekonomik ittifaklar olmaktan ziyade, akrabalık ve soy temelli toplumsal birer kurum ve ittifak bloğu olduklarını ifade etmektedir. Ekonomik ve işlevsel ittifakların ise daha geniş bir

örgütlenme yani aşiret tipi örgütlenme olduklarını da eklemektedir. Benzer bir ayrımı Barth (1986: 165) da yapmaktadır. İki temel örgütlenme biçiminin, soya dayalı aşiret (tribe) sistemi ile sınıf ve mülkiyete dayalı feodal sistemi olduğunu belirtmektedir. Leach (2001: 34) de, temel örgütlenme biçimi olan aşiretin bir veya daha fazla klandan oluştuğunu ve siyasal bir grubu tanımladığını ifade etmiştir. Leach'e göre klan ise akrabalık grubuna işaret etmektedir. Bununla birlikte, söz konusu bu kavramların tanımladığı toplumsal birimlerin dinamik olması nedeniyle zamana, toplumsal ve kültürel koşullara göre değişkenlik gösterebildiğini ifade etmek gerekir.

Toplumlar ve kültürler dinamik ve çevreleriyle etkileşim halinde, siyasal, ekonomik, kültürel ve ekolojik şartların da etkisiyle sürekli bir değişim içindedirler. Dolayısıyla herhangi bir büyük ölçekli bir toplumu, tek bir toplumsal örgütlenme başlığı altına yerleştirmenin bazı sakıncaları olmakla birlikte, söz konusu toplum ve onun toplumsal örgütlenmesi hakkında bir fikir sahibi olabilmek, anlayabilmek adına, çevresiyle paylaştığı ve günümüze kadar kendisiyle birlikte taşıdığı ortak özelliklerden yola çıkmak gerekmektedir.

Kürtler söz konusu olduğunda da aynı durum geçerlidir. Çünkü ne Kürtlerin hepsi aşiret üyesidir, ne de bugünkü aşiret sistemi, ilk antropolojik çalışmaların yapıldığı 1950'li yılların aşiret sistemidir. Fakat günümüze kadar gelen ve toplumsal ilişkinin onlar üzerinden yürümesi gibi özellikler taşıdıkları da bir gerçektir. Halen bir aşiret üyesi olmak ve bu aşiret yapısı içindeki akrabalık ilişkileriyle kendini tanımlamak önemli bir durum arz etmektedir.

Kürtler arasında akrabalık ilişkilerinde aşiret yapısı önemli bir yer tutmaktadır. Parçalı, ataerkil, içevliliğin tercih edildiği, gerçek ya da zahiri soy ve akrabalık bağlarıyla birbirine bağlı aşiret, sosyo-politik ve ekonomik bir birim olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷ Daha önce de belirtildiği gibi, Bruinessen (1991: 73) bu örgütlenmeyi 5 aşama şeklinde değerlendirmektedir. Bunlar en yukarıda, 'aşiret' olmak üzere sırasıyla, 'klan', 'soy', 'alt-soy' ve 'hane halkı'dır.

Aşiret ve alt katmanları tanımlanırken ortaya çıkan bir problem de terminoloji ile ilgili olmaktadır. Bir yandan antropolojide sıklıkla kullanılan kavramlar diğer taraftan ise

⁷Tanımlama Bruinessen'den alınmadır. Bruinessen (1991: 72) tanımlamayı "genel olarak teritoryal (ve bundan ötürü ekonomik)" şeklinde geniş tutmaktadır. Günümüzde, "teritoryal olduğundan ekonomik" ifadesinin büyük oranda değişmiş olduğu, Devlet desteği ile ayakta duran ve çoğunluğu korucu olan aşiretler hariç olmak üzere, bu yapının teritoryal özelliğinin azaldığı düşünülmektedir.

emik kavramlar bu problemin kaynağını oluşturmaktadır. Örneğin, Leach (2001. 36) araştırma bölgesindeki Kürtlerin kullandıkları *aşiret*, *taife* ve *tira* gibi tanımlamaların antropolojideki *kabile*, *klan* ve *soy* kavramlarına denk düştüğünü ifade etmiştir. Barth (2001) ise, Leach'ın bu terminolojisinin hatalı olduğunu dile getirmiş, taife'nin *hoz* (aile) karşılığında kullanıldığını söylemiştir. Barth'da sınıflandırma sırasıyla *aşiret*, *tire*, *kol*, *xêl* ve *hane* şeklindedir. Yalçın-Heckman (2002), *aşiret*, *ocak/kabile* ve *mal* şeklinde bir yerel terminolojiyi kullanmaktadır. Bu terminolojik karışıklığın bir nedeni de, araştırmaların farklı bölgelerde yapılmış olmasından kaynaklanmaktadır⁸. Örneğin bir bölgede kullanılan *taife* ya da *tire*, bir başka bölgedeki kullanılan "kabile" terimi ile eşdeğerdir. Benzer bir şekilde, *hoz*, *xêl* ve *mal* terimleri de anlamca birbirine yakın terimlerdir.

Örneğin Yalçın-Heckman (2002: 133) aşiretin en alt birimi "mal" ile ilgili olarak şunları söylemektedir;

"*Mal*, hem 'hane', hem 'aynı evi paylaşan akraba grubu', hem de 'sülale' anlamına gelir. (...) *mal*'ın sülale anlamında kullanımında, ismi belli bir kurgusal (kadın ya da erkek) atadan gelen babasoylu bir akraba topluluğu söz konusudur.(...) Bu durumda, *mal*, soyu sürdüren kişilere ismini vermiş olan belli bir ataya dayandığı, ancak hiçbir hanenin bu atayla olan soykütüsel bağlantısının izini süremediği⁹, buna ihtiyaç da duymadığı için, kısmen sülalenin, kısmen de klanın tanımına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla, ben burada terimi hem sülale hem de klan anlamında kullanacağım".

Görülebileceği gibi, buradaki kullanımı ile *mal*, Bruinessen'in *klanına*, Leach'ın *taife* ve *tirasına*, Barth'ın *tire*, *xêl* ve *hanesine* denk düşmektedir. Dolayısıyla, tanımlamalarda bölgesel farklılığın yanında, araştırmacıların kişisel görüş farklılıkları da mevcuttur. Tanımlamalarda bölgesel ve kişisel farklılıklar olsa da, örgütlenme biçimi ve bunun diğer Ortadoğu toplumlarında da görülen örgütlenme biçimine benzerliği konusunda bir konsensus mevcuttur. Bu da, *aşiret* adı verilen parçalı (segmanter) örgütlenme modelidir. Aşiretler kurgusal akraba grupları olarak görünmekte, üyeleri de birbirlerini aynı kurgusal atadan gelen akrabalar olarak tanımlamaktadırlar (Yalçın-Heckman 2002: 253). Fakat akrabalık ve akrabalık terminolojisi sadece *aşiret* ile sınırlı değildir. Çünkü

⁸ Bruinessen (1991: 81-86) yerel sınıflandırmadaki bu belirsizliğin bir bölge içinde olduğu kadar tüm Kürdistan için geçerli olduğu ve aynı zamanda antropolog, seyyah, misyoner gibi yabancıların sınıflandırmalarında da bu belirsizliğin görülebileceğini örneklerle belirtmektedir. Yalçın-Heckman (2002: 137)'da bu duruma işaret etmektedir.

⁹ Bu noktanın tartışmalı olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu soykütüsel bağlantıyı açıkça ifade eden örnekler de bulunmaktadır.

genel itibariyle, gerek aşiretli ve gerek aşiret üyesi olmayan tüm Kürtler aynı akrabalık terminolojisini kullanmaktadırlar.

2.1.1.2.1. Akrabalık ve Evlilik

Daha önce de belirtildiği gibi, parçalı örgütlenme, saldırılar karşısında parçaların bir araya gelmesini öngörür. Fakat aynı şekilde birer öz-birim (*entite*) olarak parçaların birbirleriyle mücadele ettikleri de görülmektedir. Dolayısıyla bir tür birleşme ve ayrışma (*fission ve fusion*), veya dayanışma ve çatışma durumu söz konusu ve bu durum, bireylerin ya da grupların birbirlerine yakınlık ve uzaklığına göre şekillenmektedir. Bu da akrabalık bağları dediğimiz ilişkiler bütünü ile gerçekleşmektedir. Akrabalık bağları sayesinde, mal ve hizmetler işlenip büyütülmekte, insanlar arasında benzerlik, birlik ve dayanışma duyguları harekete geçirilmektedir (Yalçın-Heckman 2004; Altuntek 1993).

İnsanlar arasındaki bu ilişkileri ve duyguları sağlayan, onların birbirlerine göre konumlarını ortaya koyan mekanizma ise kullanılan akrabalık terminolojisidir. Bu terminoloji, yakınlık ve uzaklığı, kimin kime nasıl davranacağını ve aynı zamanda kimin kiminle evlenip evlenemeyeceğini de açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kürtlerde akrabalık sistemi, soyu devam ettiren erkek çocuk olduğundan babasoylu (*patrilineal*) ve dolayısıyla tek yanlı (*unilateral*) bir akrabalık sistemidir. Fakat soy-içi evlilikte kadın kocasıyla birlikte soyu devam ettirmektedir. Bunun da tek yanlı akrabalık sisteminden ziyade özel, görünmeyen, örtük bir tür iki yanlı (*bilateral*) akrabalık sistemi ortaya çıkardığı da ifade edilmektedir (bkz. Altuntek 1993: 58).

Kürtler arasında kullanılan akrabalık terminolojisi genel itibariyle tanımlayıcı (*descriptive*) yapıdadır. Bu yapıda kişiye göre kardeşler, anne ve babasının kardeşleri ve onların çocukları için kullanılan terimler farklıdır. Bu yönüyle de, 16 akrabalık ilişkisini 16 ayrı sözcükle tanımlayan Sudan (Arap) ve ayrıca Türk akrabalık sistemine benzemektedir (Güvenç 1996: 252; Altuntek 1993: 59)¹⁰.

¹⁰ Bu terimler: *Dayik/dadê/dayê*, Anne; *Bav/Bab*, Baba; *Mam/AP*, babanın erkek kardeşi; *Metik*, babanın kız kardeşi; *Xal*, annenin erkek kardeşi; *Xaltî*, annenin kız kardeşi; *bra*, erkek kardeş; *xwîşk*, kızkardeş; *keçmam/dotmam*, babanın erkek kardeşinin kızı; *pismam/kurmam*, babanın erkek kardeşinin oğlu; *keçxal*, annenin erkek kardeşinin kızı; *kurxal*, annenin erkek kardeşinin kızı. Daha ayrıntılı bilgi için Yalçın-Heckman (2004:362-363, EK VI) bakılabilir. Barth (2001:40) ise, Kürtçedeki akrabalık terimlerinin 12

Türkçe akrabalık terimleriyle karşılaştırıldığında büyük oranda benzerlikler bulunsa da önemli ayrımlar da söz konusudur. Yalçın-Heckman (2004: 269)'ın çalışmasında da ifade ettiği üzere, Kürtlerde büyük-küçük kız ve erkek kardeş tanımlamaları, Türkçedeki abla, ağabey olarak terminolojiye yansımaz. Günlük kullanımda *birayê mezîn* (büyük erkek kardeş) ve *xwîşka mezîn* (büyük kızkardeş) şeklinde ifade edilir.

İkinci olarak, Kürtçe'de, Türkçe'deki gibi kız ve erkek kardeşleri kapsayan genel bir kardeş kavramı yoktur. Bunun yerine erkek kardeş ve kız kardeş ayrı terimlerle adlandırılır: *Bra ve Xwîşk*. Benzer durum Türkçe'deki yeğen kavramı ile ilgilidir. Türkçe'de, kardeşlerin çocukları için cinsiyet ayrımı yapılmaksızın yeğen terimi kullanılırken, Kürtçe'de hem kardeşlerin cinsiyetine göre hem de çocukların cinsiyetine göre adlandırılma yapılmaktadır. Erkek kardeşin oğlu *brazê*; erkek kardeşin kızı *brazî*; kızkardeşin oğlu *xwarzê*; kızkardeşin kızı *xwarzî* şeklinde ifade edilir. Bu durumun, Kürtlerdeki mensubiyetin ve mirasın babasoylu karakterinden ileri geldiği savunulmaktadır. Üçüncü olarak, hısımlık terminolojisi birbirinden farklıdır (Yalçın-Heckman 2004: 269).

Kürtlerin genellikle tanımlayıcı akrabalık terimleri kullandığı yukarıda belirtilmişti. Bunun yanında sınıflandırıcı (*classifactory*) akrabalık terimleri de kullanılmaktadır. Bunlara örnek olarak, *mam, pismam, xal, zava* gibi terimler verilebilir. Örneğin *pismam*, babanın erkek kardeşinin oğlunu tanımlarken, aynı zamanda, baba tarafından erkeklerin çocuklarının tümünü benzer olarak sınıflandırmaktadır. *Zava*, kızın veya kızkardeşin kocasını tanımlarken, tanımlayıcı, kız alan ya da hısımlık anlamında ise sınıflandırıcı olmaktadır.

Buraya kadar ele alınan toplumsal örgütlenme, akrabalık ilişkileri ve akrabalık terminolojisi evlilik ve aile biçimlerinin ele alınmasını da kolaylaştırmaktadır. Böylece aşiret örgütlenmesi ve akrabalık sistemi içinde kimin kiminle evlenebileceği veya evlenemeyeceği de açıkça ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz burada, aşiret örgütlenmesinin ve ilişkilerinin yanı sıra, İslam dininin de evlilik üzerine önemli etkisi bulunmaktadır. İslam dini daha çok kiminle evlenilemeyeceğini belirlemektedir (Altuntek 1993. 73). Bunun gerisinde kalanlar evlenilebilecekler arasındadır.

olduğunu iddia etmektedir. Karşılaştırma için bkz. Altuntek (1993); Barth (2001); Leach (2001); Yalçın-Heckman (2004).

Parçalı soy sistemi ile birlikte, paralel kuzen evliliğinin de Ortadoğu toplumlarının birer karakteristiği olarak kabul edildiği daha önce belirtilmişti. Paralel kuzen evliliği bilindiği gibi, aynı cinsten kardeş çocuklarının evliliğine denilmektedir. Çapraz kuzen evliliği ise, ayrı cinsten kardeş çocukların evliliğidir. Yine bu evlilik biçiminin İslam ve Arap kültürü ile ilişkisinin olduğunu savunan araştırmacıların olduğu da ifade edilmişti. İslam dini bu konuda, özellikle de tercih edilen amca-kızı evliliği konusunda, bu evlilik biçimini teşvik edici bir şey söylememektedir, fakat yasaklamamaktadır da. Dolayısıyla amcakızı evliliği için dini bir engel yok kabul edilmektedir.

Kürtler arasında da, çapraz kuzen evliliği, akraba-olmayanlarla evlilik, sınırlı da olsa, *levirat*¹¹ ve *sorarat*¹² gibi evlilik biçimleri de bulunmakla birlikte, yapılan çalışmalarda üzerinde hemfikir olunduğu gibi, paralel kuzen evliliği, tercihen de amcakızı evliliği görülme sıklığı daha fazladır. Bu evlilik biçiminin tercih edilmesinin nedenleri, aynı evlilik biçiminin tercih edildiği diğer toplumlardaki nedenlerle benzer olarak düşünülmektedir. Bu nedenler genellikle işlevselci bir bakış tarzıyla ortaya konulan nedenlerdir. Grup içi veya soy içi dayanışma, ortaya atılan en önemli görüştür. Barth (1986: 171), amca-kızı evliliğinin, hizipsel mücadelede, temel soy grubu için güçlendirici, birleştirici önemli bir rol oynadığını ifade ederken bu evlilik biçiminin soy sistemi içindeki işlevine dikkat çekmektedir.

Diğer nedenler arasında, soyun devamının sağlanması, aşiret mülkünün bölünmemesi, aile ilişkilerinin sağlanması gibi nedenler sayılabilir. Bu nedenleri eleştirel bir biçimde ele alan Yalçın-Heckman, amcakızı evliliklerinin sayılan işlev ya da baskılarının, bu evlilik biçimini kendi başına açıklamakta yetersiz kaldığını belirtir ve bu evlilik biçiminin bağlam içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunarak şunları söylemektedir;

“(…) amcakızı evliliğinin, toplumsal konum, stratejiler bütünü, hanenin toplumsal ve maddi kazancındaki artışlar ve azalmalar dikkate alındığında, sırayla farklı aşamalardan geçeceği ve farklı anlamlar kazanacağı söylenebilir” (Yalçın-Heckman 2004: 327).

Diğer taraftan, annenin kardeşinin ailesinin (dayı) varlığının gizli bir anasoyluluğa işaret ettiğini ifade eden Altuntek (2006), ataerkil sistemde, kızların sistem dışına atılmasıyla erkek çocukların babasoyu için temel oluşturduğunu ve bu durumun ataerkil sistem için bir sorun oluşturduğunu belirtmektedir. Sorunun üstesinden gelinmesi amca-kızı evliliği

¹¹ *Levirat*: Kocanın ölümünden sonra kadının kayınbiraderi ile evlenmesi ile gerçekleşen evlilik biçimi.

¹² *Sororat*: Erkeğin, karısı öldükten sonra baldızı ile gerçekleştirdiği evlilik şekli.

ile sağlanmaktadır. Babasoylu soy sisteminin inşası amca-kızı evliliği ile tamamlanmaktadır (Altuntek 2006: 59-70). Dolayısıyla konu ile ilgili tartışmaların devam ettiği, yeni çalışmalarla ve bulgularla bu tartışmaların daha devam edeceğini ifade etmek mümkündür.

Bununla birlikte, yukarıda da ifade edildiği üzere, Kürtler arasında evlilik biçimleri sadece paralel kuzen evliliklerinden (tercihli amca-kızı evliliği) ibaret değildir. Bunun yanında çapraz kuzen evlilikleri, ‘yabancı’ ile evlilikler ve nadiren de olsa levirat ve sorarat evlilikleri de görülmektedir. Bunlara “politik evlilik”leri de katmak gerekir. Bu tür evliliklere, aşiretler arasındaki var olan çatışma durumunun sona erdirilmesi, yeni ittifakların oluşturulması gibi amaçlarla başvurulmaktadır. Buna örnek olarak, uzun yıllar Irak devletine karşı gerilla mücadelesi veren ve Kürt Milliyetçiliğinin sembol isimlerinden birisi ve aynı zamanda Barzani aşireti lideri Molla Mustafa Barzani’nin Irak devleti ile olan çatışmasında, kendisine karşı mücadele eden Zibari aşireti reisinin kızıyla evlenerek bu aşiret ile ittifak kurması gösterilebilir (Bilgin 1992: 49).

2.1.2. Ortadoğu ve İslamiyet

Ortadoğu günümüzde daha çok İslamiyet ile özdeş olarak düşünülmektedir. Bu özdeşlik İslamiyet’in ortaya çıkışından günümüze kadar geçen bin dört yüz yıllık tarihi süreç içinde meydana gelmiştir. Ortaya çıktıktan çok kısa bir süre içinde Arabistan yarımadası, Mezopotamya, İran ve Kuzey Afrika bölgelerini etkisi altına alan ve bunu günümüze kadar da sürdüren İslamiyet, zamanla Ortadoğu olarak adlandırılan bu coğrafyanın karakteristiklerinden biri haline gelmiştir.

İslamiyet’in hızlı bir şekilde yayılması bir yandan Mekke ve çevresinin sosyal, ekonomik ve toplumsal koşulları ile bağlantılı iken, diğer yandan Arabistan yarımadası dışında yer alan hanedanlık ve imparatorlukların içinde buldukları sosyal, ekonomik ve siyasal şartlarla da bağlantılı görünmektedir.

İslamiyet’in arifesinde, Ortadoğu’da iki büyük imparatorluk ve iki büyük din hüküm sürmekteydi. Bir yandan Bizans ve resmi dini Hıristiyanlık diğer taraftan Sasani imparatorluğu ve dini Zerdüştlük Ortadoğu’nun siyasi, kültürel ve toplumsal yaşamının belirleyici aktörleri durumundadır.

“[D]ünya egemenliği için amansız bir mücadeleye girmiş olan bu iki imparatorluk, aynı zamanda, iki ayrı dünya görüşünü, iki karşıt din anlayışını temsil

etmekteydiler. Bizans'ta Hıristiyanlık egemendi. İran'ın resmi dini ise, Zerdüş'tün kurmuş olduğu, hayır ve şer (iyilik ve kötülük) ilkelerinin kozmik karşıtlığına dayanan mazdeizmdi" (Rodinson 2008: 27-28).

Bununla birlikte, hem Bizans hem de Sasani imparatorlukları kendi aralarındaki savaşıardan, içerdeki ekonomik ve sosyal sorunlardan dolayı zayıf duruma düşmüşlerdi. Arabistan yarımadası eski güçlerinden yoksun bu iki imparatorluğun etkilerinin dışında yer alan bir bölge idi. Her iki imparatorluğun merkezinin dışında olmak bölgenin sosyal-ekonomik, kültürel değişimini dış müdahalelerden bağımsız yaşamasını sağladı. Merkezin dışında olmak, aynı zamanda yarımadaanın merkezdeki iktidar mücadelelerinin yıpratıcı etkisinden uzak olmasını da beraberinde getiriyordu. Dolayısıyla burada yaşayan, kan bağı ve aşiret bağları ile birbirlerine bağı göçebe topluluklar da görece bağımsız varlıklarını sürdürebilmekteydiler (Lapidus 2013).

Bu çevresel, ekonomik ve toplumsal koşullar altında yarımadaanın Kızıldeniz'e yakın bölgeleri kısa süre içinde önemli bir ticaret yolu haline geldi. Bu ticaret yolu üzerinde yer alan ve İslamiyet'in ortaya çıktığı şehir olan Mekke de kısa bir süre içinde önemli bir ticaret ve yerleşim merkezine dönüştü. Wolf (1954: 343)'a göre, "tanrının dünyayı aydınlatmakla görevlendirdiği iki gözü" olarak adlandırılan Bizans ve Sasani gibi imparatorlukların ve onların hemen yanı başlarında yer alan Gassanidler, Kinda gibi krallıkların egemenlik alanlarının dışında olması Mekke'nin büyüüp bir ticaret ve yerleşim merkezi haline gelmesinde büyük rol oynamıştır. Diğer yandan Kabe'nin bir tapınak olarak burada yer alması ve her yıl ziyaret edilmesi, çevresinin 'haram' olarak adlandırılıp kan akıtılmaması gibi etkenler Kabe'ye dayalı bir ekonominin gelişmesini sağlamış bu da Mekke'nin giderek bir kent ve ticaret merkezi olmasında önemli bir rol oynamıştır.

Diğer taraftan, 'merkez'in siyasal ve kültürel etkilerinden görece bağımsız, kabile ve soy ilişkileri içinde yer alan yarımadaada Yahudilikten kaynaklı 'haniflik' adı verilen tek tanrı inancı ve bu inanca mensup kimseler bulunmaktaydı. Böylesi sosyal, kültürel ve siyasal şartlar altında, İslamiyet'in peygamberi Muhammed, Arapça'da Allah diye adlandırılan tek bir gerçek Tanrı'ya –Yahudi ve Hıristiyanların ibadet ettiği, Tevrat ve İncil'in merkezinde yer alan kadir-i mutlak, her şeyi bilen ve her yerde hazır ve nazır olan Tanrı'ya- inanmaya çağırıldı ve Mekke'li kardeşlerini putlara ibadet etmekten ve ahlâksızlıktan vazgeçmezlerse, Allah'ın yargılamasına karşı uyardı (Zachary 2010: 63). İnanç olarak Allah'ın iradesine teslimiyet anlamına gelen İslamiyet, yarımadaanın en

önemli ticaret ve yerleşim merkezi konumundaki Mekke’de bu şartlar altında ortaya çıktı. Mekke’de artan baskılar üzerine Hz. Muhammed kendisine inananlarla birlikte Medine şehrine göç etti. Bu olay İslam tarihinde ‘hicret’ olarak anılmakta ve İslami takvimin de başlangıcı sayılmaktadır.

İslam dininin tebliğcisi Muhammed, hicret ile birlikte Medine’ye yerleşen ve gittikçe büyüyen ‘mü’min’lerin hem manevi hem de siyasi önderi oldu. Çevredeki Yahudi kabileleri mağlup eden, Mekke’lileri itaat etmeye zorlayan Muhammed giderek güçlenen bir devletin yöneticisi haline geldi. İslam peygamberi 632 yılında vefat ettiğinde, Arabistan’ın büyük bir kısmı çoktan fethedilmişti.

Dört halife devrinde, Müslüman Araplar, Sasani imparatorluğunu yenerek İran ve çevresini, Bizans imparatorluğu hâkimiyeti altındaki Suriye, Mezopotamya ve Mısır topraklarının büyük bir kısmını ele geçirerek büyük bir imparatorluk haline geldiler. 711 yılına gelindiğinde İslam ordusu İspanya’ya girerek İslamiyet dinini Avrupa’ya taşımaktaydılar. 8. yüzyılda batıda Kuzey Afrika doğuda Pakistan’a kadar uzanan büyük bir imparatorluk haline geldiler. İslam o tarihten itibaren, içindeki tüm farklılıklara, mezhep ve hanedanlıkların çatışmalarına rağmen, bu coğrafya ile örtüşen bir olgu haline geldi.

İslam dini yayılırken, ilk dönemlerde yöneticiler çoğunlukla diğer dinlerden olanlara, vergilerini ödedikleri sürece inançlarını yaşamaları konusunda bir engel çıkarmadılar.

Bununla birlikte;

“[B]atı Asya’nın ve Kuzey Afrika’nın Müslüman yönetimindeki topraklarında yaşayan Hıristiyanların, Yahudilerin ve Zerdüştlere çoğu, ya dini kanaat sonucunda ya Müslüman olmayanların maruz kaldıkları engellerden kaçmak için ya da Müslüman topluluğuna üye olmanın getirdiği maddi avantajlar ve statü yükselişi nedeniyle nihayetinde Müslüman oldular” (Zachary 2010: 66-67).

Sonradan Müslüman olanlar, eski düşüncelerini, inançlarını, geleneklerini de bir şekilde yeni kabul ettikleri inanç sistemine uyarlayarak ‘İslam’ kimliği altında sürdürmeye çalıştılar. Dolayısıyla İslamiyet’in, yayıldığı toplumlarda bir kültürel etkileşim ve değişimi de beraberinde sağladığı ifade edilebilir.

İslamiyet’in Ortadoğu ve yayıldığı diğer coğrafyalardaki kültürel yaşam üzerindeki en önemli etkisi dil alanında olmuştur. İslamiyet bir inanç sistemi olarak yayılırken ve bu inancın üzerinde şekillenen ‘İslam’ devleti giderek kurumsallaşırken, hem inancın ‘kutsal’ dili hem de devletin resmi dili olarak Arapça da hem yayılmakta hem de gelişmekte idi. Arapça, bir yandan ibadet dili olduğu için ‘kutsal’ kabul edildiğinden,

diğer yandan da giderek ‘elitlerin dili’ haline geldiğinden edebiyat, felsefe çevrelerinde giderek kabul edilmeye başlandı ve böylece de bir nevi Ortadoğu ve İslam coğrafyasının ‘lingua franca’sı haline geldi. 9. yüzyılda İspanya Kurtuba’da yazan Paul Alvarus, Arap kültürünün-ve tabii ki Arapça’nın- giderek İspanyol Hıristiyan dindaşları üzerinde gösterdiği güçlü cazibeden yakınıyordu;

“Hıristiyanlar Arapların şiirlerini ve romanlarını okumayı seviyor; Arap teologları ve filozofları, onların iddialarını çürütmek için değil de doğru ve zarif bir Arapça meydana getirmek için çalışıyorlar. Kutsal metinlerin Latince şerhlerini okuyan veya İncil’i, Peygamberleri ya da havarileri çalışan din adamları sınıfı dışındaki insanlar şimdi nerede? Heyhat! Yetenekli genç Hıristiyanların hepsi şevkle Arap kitaplarını okuyor ve çalışıyor; büyük meblağlara uçsuz bucaksız kütüphaneler oluşturuyor; Hıristiyan literatürünü dikkate değer görmeyerek küçümsüyorlar. Dillerini unuttular. Bir arkadaşına Latince bir mektup yazabilecek her bir kişiye karşı kendisinin Arapçada zarifçe ifade edebilecek ve bu dilde bizzat Arapların kendisinden daha iyi şiirler yazabilecek bin kişi vardır” (Zachary 2010: 70-71).

Bu dönemler aynı zamanda, Arapça’nın da yükselişte olduğu bir dönemdir. Antik Yunan eserleri Arapça’ya çevrilmiş, dil, felsefe başta olmak üzere, tıp ve astronomi alanında da büyük düşünürler, bilim insanları ortaya çıkmıştır. İbn-i Sina (980-1037); İbn Rüşd (1126-1198) gibi Müslüman filozoflar kadar Arapça yazan diğer dinlerden insanlara da rastlanmaktadır. Yahudi olan İbn Meymun (1135-1204) bunlardan biridir. Yıllar sonra, 12. ve 13. yüzyılda Avrupa’da bu sefer tersine bir çeviri hareketi başlamış ve Arap-Müslüman filozofların eserleri Batı’nın bilgi birikimine katkıda bulunmuştur (Zachary 2010: 77). Günümüzde kullanılan bilimsel terimlerin Arapça olmaları bu etkinin açık bir örneğini oluşturmaktadır. *Chemistry, alchemy, alcohol, algebra, algorithm, alkali* gibi bilimsel ve matematiksel terimler bunun örnekleridirler.

Dolayısıyla, ‘son hak din’ iddiası ile ortaya çıkan İslamiyet, beraberinde yayılan ibadetin ve inancın ‘kutsal’ dili ve yeni elitlerin dili olan Arapça ile Ortadoğu’nun sosyal ve kültürel yaşamının en önemli bileşenlerinden biri haline gelmiştir. *Seyyid* ve *şerifler* de ‘son hak din’in peygamberi Muhammed’in soyundan gelmeleri itibariyle bu sosyo-kültürel yaşam içinde önemli bir yere sahip olmuşlardır.

2.2. SEYYİD, ŞERİF

Ortadoğu İslam coğrafyasında ve İslam toplumlarında önemli bir yer tutan, İslam peygamberi Muhammed’in soyundan geldikleri inancıyla büyük değer verilen, aynı

zamanda soy örgütlenmesi bakımından Ortadoğu'daki klasik soy örgütlenmesi ve akrabalık ilişkileri örüntülerini gösteren topluluklardan bir tanesi de seyyidler ve şeriflerdir.

Seyyid ve *şerif* ile ilgili, birincisi sözlük anlamları, ikincisi bu sözlük anlamının karşılık geldiği toplumsal, idari ve siyasi unvanlar ve üçüncüsü de nihayet İslam toplumlarında bir 'kutsal aristokratik soy'un ya da 'grup'un tanımlanması olmak üzere üç değişik kullanımdan bahsetmek gerekir. Söz konusu bu kullanımlardan 'bir grubun tanımlanması' özellikle İslam peygamberinin vefatından çok sonraları ortaya çıkmış ve yine süreç içinde değişiklik geçirmiş olduğu göz önüne alındığında, kullanımları açısından kelimeleri İslam öncesi ve İslamiyet dönemi olarak ayırmak ve bu şekilde irdelemek daha sağlıklı olacaktır.

İslam öncesi Arabistan, soyun baba tarafından devam ettirildiği, yukardan aşağıya doğru 'parçalı soy örgütlenmesi' olarak ifade edilen alt dallara, kabilelere ve ailelere bölünmüş fakat kuvvetli bir 'asabiyye' ile birbirlerine bağlı büyük aşiretlerin hüküm sürdüğü bir bölgedir. Grup dayanışması olarak da ifade edilen 'asabiyye' topluluğun bağımsızlığını ve birlikte hareket etmesini sağlamaktaydı. Her üye görev ve sorumluluklarını grubun 'koruma'sı altında yerine getirdiğinden her halükarda grubun çıkarlarını düşünmek ve ona göre hareket etmek zorunda hissediyordu kendisini. Buna karşılık üyenin maruz kaldığı bir saldırı grup tarafından bir bütün olarak karşılandığı gibi, uğradığı zarar da grup içinde karşılanmakta, diğer taraftan üyenin neden olduğu, kan davası örneğinde olduğu gibi, bir zarar da grup tarafından karşılanmaktaydı. Böylesi bir grup dayanışması, her üyenin kendini 'güven'de hissetmesini sağladığı gibi, "kişiye kendini savunma, koruma, karşı çıkma ve taleplerinde ısrarlı olma" (Lindholm 2004: 103) yetilerini de kazandırmaktadır. Grup içindeki her üyeyi böylesine güçlü yapan, güvende hissettiren ve taleplerinde ısrarlı olmasına neden olan söz konusu bu grup dayanışmasının kaynağı, yukarıda sözü edilen, topluluğun yukardan aşağıya doğru kan bağı ve akrabalık ilişkileriyle birbirine bağlı baba soylu örgütlenme tarzıdır. Böylesi bir bağlılık ve sadakatle birbirine bağlı olan grup içinde 'ata'lar önemli bir yer tutmaktadır. Grubun yaşlıları ve büyükleri, grup üyelerini birbirlerine kötülük etmekten alıkoyarken, gençler büyüklerine, atalarına, soylarına duydukları bağlılıkla topluluğu yürekli bir biçimde savunma vazifesini yerine getirirler.

“Bu topluluk [göçebeler-bedeviler] insanların tümünün içinde, yaşlılarını ve büyüklerini sayan ve [atalarını] ululayan duygular yaşar. Bunların obalarını, konup yerleştikleri kesimleri, topluluğun koruyucusu genç ve yüreklilikleriyle tanınan kişiler savunurlar saldırılara karşı. Ne var ki savunucu, koruyucu kişilerin topluluklarını yürekte savunmaları için, topluluklarıyla aralarında yakınlık-hısımlık bağının bulunması ve savunucularla savunulanların hepsinin aynı soyda birleşmeleri gerekir. Böyle bir nedenle ancak güçleri bilinebilir ve düşmanlarının gönlüne korku salınabilir... Tanrı kullarının gönlünde hısımlık-akrabalarına ilişkin sevecenlik ve koruma coşkusu yaratmıştır...kenetlenmeleri ve birbirlerine yardım etmeleri bununla sağlanır” (İbni Haldun 1977: 307-308).

Grup içindeki yardımlaşma ve dayanışma soy içindeki ‘yakınlık’a bağlıdır. Soy ilişkisindeki yakınlık derecesi kişilerin birbirlerine bağlılıklarını birbirlerine yardım etme derecelerini de tayin eden bir özellik olmaktadır;

“Birbirlerine yardım edenler arasındaki soy bağı, eğer birlik ve kaynaşmayı sağlayacak ölçüde çok yakın bir soybirliği niteliğindeyse, o insanların birbirlerine olan bağlılıkları açık-seçik görülür. O zaman yani salt böyle bir bağın açık-seçik bulunması, yakınlar arasında dayanışmayı sağlamaya yeter, yakınları birbirlerini yürekte savunmaya iter” (İbni Haldun 1977: 309).

Çoğu zaman gerçeklikten uzak ve tasavvur edilen bir şey olan soy ilişkisi yakınlar arasındaki bağları güçlendirmekte ve onlar arasında kaynaştırıcı bir rol üstlenmektedir. Bu da beraberinde dayanışmayı, birbirini korumayı ve savunmayı ortaya çıkarmaktadır (İbni Haldun 1977: 310).

Kuvvetli bir asabiyye ile birbirine bağlı, baba soylu bu topluluklarda aşiret reisliği de söz konusu bu asabiyyenin gerekliliklerini, sorumluluklarını ve görevlerini hakkıyla yerine getirecek, güçlü kuvvetli, hitabeti iyi, feraset sahibi birisini gerektirmektedir. Reis, bu niteliklere sahip kişiler arasından yani ‘eşitler arasından” birinci seçilen olur (Lindholm 2004) ve ‘seyyid’, ‘şeyh’ ünvanlarıyla adlandırılır.

Dolayısıyla, İslam öncesi yaygın kullanımı ile *seyyid*, Arap topluluklarındaki kabile şefi’nin ünvanı olarak ve ‘reis’, ‘baş’ anlamlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte kabile şefleri için ayrıca şeyh, zaim, reis, kaid gibi tanımlamalar da kullanılmaktaydı (Bosworth 1997: 115). Şefin, kabilesindeki otoritesi ilk olarak neseb itibarıyla asil bir soydan (*şerif*) gelmesinden ve/veya özgür seleflerden olmasından kaynaklanmaktadır. Kalıtımsal olan bu özelliklerin yanı sıra şefin, iyi bir hatip, bağışlayıcılık, akıllılık, feraset, diplomatik beceri ve misafirperverlik gibi kendisine ‘eşitler arasından birinci’lik (Lindholm 2004) sağlayan özellikleri de kendisinde barındırması ya da bu özelliklere sahip olması gerekirdi. Dolayısıyla kabilenin şefi ya

da reisinin hem ‘soy’dan gelen kalıtsal özelliklere hem de kazanılan özelliklere sahip olması gerekmektedir. İkinci sırada yer alan özelliklerin çoğunlukla, aynı soy içindeki liderlik mücadelesinde önemli rol oynadıklarını ifade etmek mümkündür. Konuyla ilgili olarak Rüya Kılıç (2004: 34) şunları yazmaktadır;

“İslamiyetten önce siyasi, idarî ve sosyal bir fonksiyonu ifa eden *asabe, neseb ve haseb*’in egemen olduğu Arap toplumunda seyyid ve şerif, asil bir soydan, başka bir deyişle temiz bir nesebten gelen şeref sahibi ve kuvvetli bir asabiyetle çevresinde nüfuz kazanan kabile reisi kimliği ile karşımıza çıkmaktadır”.

Tüm bu açıklamalardan da yola çıkarak, İslamiyet öncesi Arap topluluklarında *seyyid* ve *şerif* ünvanlarının toplumsal örgütlenmenin ana unsurları olan kabile veya aşiretin reisleri ve önemli şahısları, kabilenin ileri gelenleri, soylular anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Birbirlerine çok yakın anlamları olan ve bu yüzden bazen birbirlerinin yerine kullanılan bu kavramlardan *seyyid* tanımlamasının bir kabilenin reisi ya da sadece reis, büyük kimse anlamında kullanıldığını birçok kaynakta görmek mümkündür. Buna ilişkin olarak Murat Sarıcık (2003: 1) *Seyyid* kelimesinin sözlükte ‘ulu, mihter, sergerde’ anlamlarına geldiğini ve çoğul halinin *sade* ve *Sâdat* olduğunu ifade etmektedir. Yine Sarıcık (2003) *seyyid* kelimesinin bir unvan olarak da kullanıldığını ve “Melik, malik, mêvla, köle ve hizmetçileri olan, bir cemaatin mütevellisi, efendi, ağa, bey, ileri gelen, baş, reis, server, başkan” gibi anlamları olduğunu da ifade etmektedir. Buna benzer şekilde, Haig de Arap toplumunda *seyyid* unvanının “emir, bey, reis veya efendi; şahsi hususiyetleri veya serveti sebebi ile yahut soyu dolayısıyla temayüz eden kimse”ler için kullanıldığını söylemektedir (Haig İA, X: 543).

Şerif ise, ululuk, yücelik anlamlarını içeren ş-r-f kökünden olup, ‘asil’, ‘seçkin’, ‘soylu’ anlamlarına gelmektedir. Sarıcık (2003: 3), Kamus-i Türkî’ye dayanarak, kelimenin emir veznindeki *şerâfe* şeklinde yüksek bir dağ ve su için kullanıldığını fakat şimdiki zaman kipinde ise şerefli olan anlamına geldiğini ifade etmektedir. Şerefli olmak yüce, ulu atalara sahip olmak anlamını da taşımaktadır. Şöyle ki; “Şeref, yücelik, yükseklik, ululuk demektir. *Şerif* olmak için şerefli ata ve dedelere sahip olmak gerekir”. Bu anlamlarıyla şerif, *seyyid* kavramına benzer şekilde bir toplumsal statüyü ifade etmekte, toplumun üst tabakasındaki kişiler için bir unvan olmaktadır. Diğer taraftan, her ne kadar aralarında kullanım açısından benzerlikler olsa da ve her ne kadar asalete, şerefli atalara sahip olmayı ifade etseler de, *seyyid*’in daha çok ‘kabile reisi’ anlamında ve

şerif'in ise kabile içindeki soylular ya da topluluk içindeki soylular anlamında kullanıldığını ifade etmek gerekir. Nitekim *şerif*'in çoğulu olan *eşraf* kelimesi Osmanlı'larda, 'soyunda asalet olanlar' şeklinde ve günlük kullanımda da bir yerin ya da bir bölgenin ileri gelenlerini ifade etmek için kullanılmıştır. Bununla birlikte, İslam öncesinde asalet ve soylulukla ilişkili olarak kullanılan bu toplumsal ünvan aynı zamanda Kâbe'nin itibar edilen on görevini yerine getiren on kişi için de kullanılmaktaydı (Sarıcık 2003: 3).

Muhammed'in çağrısına uyarak onun çevresinde oluşan ilk 'teslim olmuş' grup, peygamber ile birlikte Medine'ye hicret ettikten sonra Ensar ve Muhacirun arasında varılan bir 'toplumsal sözleşme' ile yeni bir topluluğun temelleri atılmıştır. Söz konusu bu topluluk 'eski'nin inanç, kural, pratik ve tanımlamalarına karşı kendi inanç, kural, pratik ve tanımlamalarını geliştirme iddiası ile hareket etmiştir. Bununla birlikte, kendi kural, inanç, bu inanca ait pratik uygulamalar ve 'yeni düzen'e ilişkin tanımlamalar geliştirilirken 'eski'ye ait olanlar göz ardı edilememiştir. Böylece, çoğu zaman 'eski'nin yeniden 'tanımlanması' yoluna gidilmiştir. Aynı durumu *seyyid* ve *şerif* tanımlamalarında da görmemiz mümkündür.

İslam öncesi dönemde, reis ve soylular anlamına kullanılan *seyyid* ve *şerif* kavramları ve taşıdıkları anlamlar İslamiyet'in ortaya çıkmasıyla, anlam genişlemesine veya daralmasına uğrayarak "yeni düzen"e uyarlanmış ve yeniden tanımlanmışlardır. Akrabalık, kan-bağı ve grup dayanışması ile ilgili olan *seyyid* ve *şerif* kavramlarının içerdikleri anlamlar, yeni 'İslam' topluluğunun inanç ve amaçları çerçevesinde yeniden yorumlanmışlardır. Bir bakıma, kabileye yönelik olan asabiye, bundan sonra İslam topluluğuna ve onun amaçlarına yönlendirilmiş ve "Müslüman cemaati, ümmet, dışarıdan gelen saldırılara karşı bir kabile gibi" (Rodinson 2008: 267) karşı koymaya başlamıştır.

Medine giderek İslam 'cemaat'inin, aynı 'inanç' ve duyguları paylaşan bir toplumun, merkezi haline gelirken, Muhammed de, Allahın elçisi ve yeni dinin kurucusu sıfatıyla, söz konusu yeni İslam topluluğunun ve merkezinin 'seyyid'i olmuş ve eskinin kabile soyluları olan *eşraf* (*şerif*'in çoğulu) da, peygamberin, dostları, yoldaşları olan *ashab* (sahabe'nin çoğulu) olmuştur (Arendonk 1997).

Bununla birlikte, her ne kadar kabileye isnad edilen kan bağı ve akrabalık yerini İslam kardeşliğine ve 'akrabalığı'na bırakmışsa da, akrabalık ve kan bağına atfedilen önem

devam etmiştir. Bilindiği gibi İslam öncesi Arap toplumu soyun erkek tarafından devam ettirildiği ‘babasoylu’ bir toplumdur ve bu toplumsal yapı içinde erkek çocuk sahibi olmak çok önemlidir. Muhammed, daha peygamberliğin ilk dönemlerinde, erkek çocuk sahibi olmadığı için, Kureyşliler tarafından bu durumu ‘soyu kesik’ (*ebter*) şeklinde alay konusu edilmiştir. Bunun üzerine, Kevser suresinin “*Şüphesiz biz sana Kevser’i verdik. Öyleyse Rabb’in için namaz kıl ve kurban kes. Doğrusu asıl soyu kesik olan sana kin duyandır*” (Kevser, 108: 1-2-3) ayetleri inmiştir. Daha sonrasında, herkesin soyunun erkek evladından devam ettiğini fakat kendisinin soyunun kızı Fatma’nın çocuklarından devam ettirileceğini ifade etmesi, İslamiyet döneminde, peygamberin kendisinin bile kan bağına dayalı akrabalık ve soy ilişkilerinden ayrı düşünülmediğini göstermektedir. Fakat bir farkla, sadece kendisine verilen bir ‘ayrıcalık’ olarak, soyu çok sevdiği kızı Fatma aracılığıyla devam ettirilecektir. Bu durumu, ‘gelenek’teki kısa süreli bir kırılma olarak değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim ‘soy’un devam ettirilmesi Fatma’nın erkek çocukları olan ve daha sonra ‘şerif’ ve ‘seyyid’ soylarının dayandırılacağı kimseler olarak anılacak olan, Hasan, Hüseyin ve onların soyu ile sınırlı tutulmuş, kız çocukları, kendileri ‘soy’ içinde kabul edilse bile çocukları, var olan toplumsal yapı gereği bu ‘ayrıcalık’tan mahrum edilmiştir. Dolayısıyla, Fatma ile kırılmaya uğrayan ‘gelenek’, Hasan ve Hüseyin aracılığıyla tekrar ‘düzeltmiş’tir. Bu durum, Peygamberin vefatından sonra da devam etmiş ve eski ‘akrabalık’ ve ‘soy’ ilişkileri yeni İslami formlarıyla varlıklarını sürdürmüşlerdir. Kuşkusuz bu yeni formda en çok ‘ehl-i beyt’ kavramıyla ön plana çıkan peygamberin ‘soy’u olmuştur.

2.2.1.Ehl-i Beyt ve Peygamberin ‘Kutsal Soy’

Hz. Muhammed’in vefatından çok sonra ortaya çıkacak ve O’nun soyundan gelenleri tarif etmek amacıyla kullanılacak olan ve yine peygamberin kendisinden kaynaklı bir ‘kutsiyet’ halesi ile çevrilecek olan ‘seyyid’ ve ‘şerif’ olmanın ilk koşulu ‘*ehl-i beyt*’ten olmaktır. Bu nedenle, *ehl-i beyt* kavramı, bu kavramın içine kimlerin dâhil olduğu İslam dünyasında sürekli tartışma konusu olmuştur. Bilindiği üzere, İslam toplumunun, toplumsal, ekonomik ve siyasal yaşamını düzenleyen kuralların ana dayanakları birincil derecede Kur’an’dır. Kur’an’da konu edilmeyen durumlar için ise başvuru kaynağı Peygamberin konu hakkındaki sözleri yani hadisler ve sünnet, yani davranışlarıdır. Bir

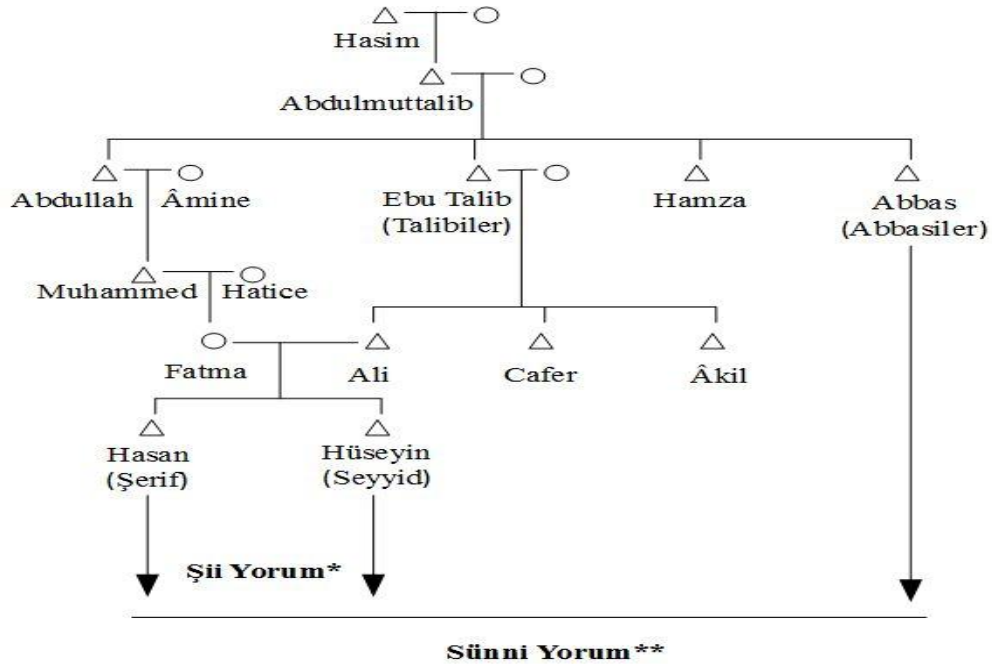
başka deyişle, bir konunun önem derecesi onun Kur'an ve hadislerde geçip geçmediğine göre değişebilmektedir. Dolayısıyla, *ehl-i beyt*'in İslam toplumu içindeki önemi, Kur'an ayetleri ve hadislere dayanılarak ifade edilmektedir. Bununla birlikte, İslamiyet içinde iki ana akım olarak değerlendirilebilecek Şii ve Sünni ekollerin konulara yaklaşımı, yine Kur'an ve hadis esas alınmak üzere, farklılık arz etmektedir. Daha sonraki iktidar mücadelelerinin 'meşruiyet' dayanağı olacak olan *ehl-i beyt* ve buna kimlerin dâhil olduğu da, tartışmaların farklılık arz ettiği önemli bir konudur. *Ehl-i beyt*'in önemini göstermek için referans alınan ve aynı zamanda tartışmaya konu olan ayet Ahzab suresinin 33. Ayeti içinde yer alan "...*Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor*" (Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Kuran-ı Kerim Meali*, Tarihsiz) ifadedir.

Şii görüş'e göre bu ayet inerken, orada eşi Ummu Seleme de olduğu halde peygamber yalnız Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i abasının altına alarak "Allahım bunlar benim Ehl-i beytim'dir, onları günahlarından temizle!" diye dua etmiştir (Bakırî 2007: 21). Dolayısıyla Şii görüşe göre *ehl-i beyt* sadece bu beş kişiyi ve onların soyundan gelen 12 imamı ifade etmektedir. Diğer yandan, Sünni görüş, *ehl-i Beyt* kavramını çok geniş tutmuştur. Bir kısmı, kelimenin anlamından, yani *ehl-i beyt* (ev halkı), yola çıkarak sadece peygamberin hanımlarının bu kapsama girdiğini ifade ederken, diğer bir kısmı da hanımlarının yanı sıra çocuklarını ve torunlarını, amcalarını ve onların soylarını da bu kapsam içinde değerlendirmektedir. Yine, kavramı sadaka almaları haram kılınan peygamberin amcası Ebu Talib'in oğulları Ali, Akil, Cafer ve ailelerini ve amcası Abbas ve ailelerini içine alacak şekilde genişletenler olduğu gibi, İmam Şafii'nin kavramı Beni Muttalib'i de içine alacak şekilde genişlettiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte, Abdullah b. Mesud ve Selman-i Farisî gibi sahabeleri de *ehl-i beyt* içinde kabul edenler bulunmaktadır (Goldziher 1986: 257-258; Kılıç 2004: 23)¹³. Medine'de İslam peygamberi Muhammed'in vefatından sonra 'Kureyşlilik' ön plana çıkarken, özellikle halife Osman'ın döneminde, Beni Ümeyye'ye tanınan ayrıcalıklar nedeniyle, Haşimi ailesinden olmak daha önemli olmaya başlamış görünmektedir. Bu durum, *ehl-i beyt* kavramınının da sınırlarının yeniden tanımlanmasını beraberinde getirmiştir.

¹³ Ayrıca bkz. A.S.Tritton "Ahl al-Kisâ" EI, v.1, p.264; Ahmet Özel, "Âl", TDVİA, II, 306; Süleyman Uludağ, "Al-i Aba", TDVİA, II, 307; Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", TDVİA, X, 499; Arendonk, "Sharif", EI, v.9, p.331.

Diğer yandan, Arendonk (1997: 331), Beni Haşim'in *ehl-i beyt* içinde değerlendirilmesi eğiliminin hicri 2. yüzyılda başladığını ifade etmektedir. Arendonk, al-Kumayt'ın Beni Haşim'i, 'yaratılanların en yücesi', 'yüce asaletin (haseb) en üst noktası' şeklinde değerlendirdiğini ve bu ve benzeri ifadelerin, İbn-i Sad'dan aktarılan "Allah İbrahim'in oğullarından İsmail'i, İsmail'in oğullarından Beni Kinana'yı, Beni Kinana'dan Kureyşi ve Kureyş'ten de Beni Haşim'i seçmiştir" şeklindeki hadise dayandırıldığını belirtmektedir.

Daha önceden de ifade edildiği üzere, peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan ve Hulefa-i Raşidin (dört halife) dönemi sonrasında iyice belirginleşen iktidar mücadelesinde '*ehl-i beyt*' gittikçe daha önemli bir yer tutmaya başlamıştır. Halifenin *ehl-i beyt*'ten olması gerektiği görüşü, *ehl-i beyt*'e kimlerin dâhil olduğu tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Muaviye'nin halifeliği ve sonrasında gelişen olaylar genel olarak Beni Haşim'in, onun içinde de muhalefette olan Talibiler ve Abbasilerin tümünün '*ehl-i beyt*' içinde değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Burada, iktidar mücadelesinde geleneksel Arap toplumunun en önemli özelliklerinden birisi olarak ifade edilen, kan bağına dayalı akrabalık ve soy ilişkisinin, yeniden ve bu sefer İslami yorumuyla ortaya çıktığı görülmektedir. *ehl-i beyt*, bu anlamda iktidar olmak isteyen Haşimilerin dayandıkları en önemli toplumsal ve hukuki zemindir.



Şekil 3: Seyyid ve şerifler. * 10. yüzyıldan sonra özellikle Fatimilerle birlikte iyice belirginleşen Şii yorum. ** 10.yüzyıla kadar Sünni yoruma göre Abbasiler de seyid olarak kabul edilmekteydiler.

Abbasilerin iktidarı döneminde de *ehl-i beyt* kavramının Talibiler ve Abbasiler için kullanıldığı hatta bu soylar için ilk nikabet teşkilatının da bu dönemde kurulduğu ifade edilmektedir (Sarıcık 2003; Kılıç 2005; Arendonk 1997). Bu dönemde yine, *ehl-i beyt* kavramının başta Talibi ve Abbasiler olmak üzere Beni Haşim için kullanıldığını ve bu ailelerden gelenlerin de ‘şerif’ olarak tanımlandıkları görülmektedir. Bu tanımlamalar Fatimilerle birlikte değişime uğradığı görülmektedir.

Ali taraftarlarının Abbasi imparatorluğu sınırlarında içinde giriştikleri ayaklanmalar sonucunda birçok yerde Şii hanedanlıklar kuruldu. Bunlardan bir tanesi de, Mısır’da kurulan Fatimi devletidir. Peygamberin torunu Hüseyin’in soyundan geldiklerini iddia eden Fatimiler ile birlikte *Seyyid* ve *Şerif* kavramlarının kullanımları ‘sınırlandırıldı’. Fatimiler ile birlikte, sonrasında İslam toplumlarının tümünde kabul görecektir şekilde ve *Seyyid*, Hüseyin soyundan gelenleri; *Şerif* ise Hasan’ın soyundan gelenleri tanımlamak üzere kullanılmaya başlandı. Bu kavramların ‘sınır’larının meşruiyetleri de çoğunlukla hadisler ile sağlanmaya çalışıldığı görülmektedir.

Bu tanımlamaları pekiştiren çeşitli hadisler günümüzde de başvurulmaktadır. Bunlardan bir tanesi akrabalığı önemseyen ve baba soyluluğu yeniden ve bu kez kadın üzerinden üreten bir hadis olması açısından önemlidir;

“Her annenin oğlu için kendilerine mensub olacağı bir asabe (baba cihetinden akrabalar) vardır. Fatıma’nın iki oğlu (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) bundan müstesna. Çünkü ben, onların velisi ve asabesiyim” (akt. Sarıcık 2003: 10).

Yani, peygamberin soyu, kızı Fatıma ve fakat onun iki oğlu ile devam edecektir.

Bir diğer hadis ise, Hasan ve Hüseyin’in ve dolayısıyla onların soyundan gelenlerin ‘seyyid’liğine delil olarak ifade edilen “*Hasan ve Hüseyin cennetlik gençlerin iki seydidir*” şeklindeki hadistir. Söz konusu hadisler günümüzde de, *seyyid* ve *şerif* tanımlarının meşruiyet zeminini oluşturmaktadırlar¹⁴.

Dolayısıyla, İslam öncesi Arap toplumunda kabile reisi anlamında kullanılan *seyyid* ile “asil” anlamında kullanılan *şerif* ünvanları, İslam ile birlikte, peygamber ve O’nun ‘ailesi’ için kullanılmaya başlanmış, daha sonrasında ise söz konusu kavramların anlamları daha da daraltılarak sadece Ali ve Fatıma’nın oğulları olan Hasan ve Hüseyin’in soyundan gelenler için kullanılmaya başlanmıştır.

¹⁴ Seyyidliğin hadislerle desteklenmesi konusunda bkz. Adak (1998).

Benzer şekilde, konu ile ilgili dile getirilen bir başka hadis de şöyledir; “Benim dışımda kan ve evlilik yoluyla olan tüm akrabalık ilişkileri Kıyamet günü geçersizleşecektir” (Rodinson 2007: 348; Arendonk 1997). Söz konusu bu hadis, bir yandan ‘ümme’ ve “İslam kardeşliği” şeklinde dönüştürülen eski kabilesel bağların ve akrabalık ilişkilerinin İslamiyet içinde bu sefer peygambere kan ve akrabalık bağı ile bağlı olan bir ‘kutsal kan aristokrasisi’nin ortaya çıkmasının zeminini oluştururken, diğer yandan kan bağına dayalı akrabalık ilişkilerinin İslamiyet içinde yeniden üretilmesini ifade etmektedir. Bununla birlikte, söz konusu hadis, İslam ‘dünya’sı içinde yüzyıllardır süren ve bu ‘kutsal soy’ ilişkisi içinde yer almak isteyen sahte seyyidlerin ya da *teseyyüd*’ün ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

Günümüzde de, söz konusu bu tanımlamalar İslam toplumlarının çoğunda kabul görmektedir. Bunun yanında Hasan’ın soyundan gelenler için *Hasanî* ve Hüseyin’in soyundan gelenler için de *Hüseynî* tanımlaması da kullanılmaktadır.

Araştırma alanında da peygamber soyundan olanlar *Hasanî* ve *Hüseynî* olarak ifade edilmektedirler ve Fatimilerden kalan ayırım uyarınca *Hüseynîler* seyyid ve *Hasanîler* de şerif olarak kabul edilmesine karşılık daha çok *Hasanî* ve *Hüseynî* ya da genel olarak ‘seyyid’ tanımlamaları kullanılmaktadır. Kendilerini *Hasanî* olarak tanımlayan ‘seyyid’lerin varlığı ile birlikte, kendilerini Hüseyin’in soyuna bağlayan *seyyidler* daha çoğunluktadır. Bu anlamda *seyyidlik*, kendilerini Hüseyin ve/veya Hasan aracılığıyla peygambere bağlayanlar için ‘kutsal soy’a dâhil olmayı ifade eden bir aidiyet ilişkisidir.

2.3.KİMLİK

Kimlik kavramı, Hem bireysel hem de toplumsal yönü olan, kişinin ‘kim’ olduğuna ilişkin bilgi veren bir kavramdır. Kişinin içinde bulunduğu toplumsal ortamda tanınması, kendini tanımlaması olarak da ifade edilebilecek kimlik, Bozkurt Güvenç (1996: 3)’e göre en yalın tanımıyla;

[K]işilerin, grupların, toplum veya toplulukların ‘Kimsiniz, kimlersiniz?’ sorusuna verdikleri yanıt ya da yanıtlardır”.

Her ne kadar kişilerin, toplum veya toplulukların kendilerine ilişkin verdikleri yanıtlar olarak ifade edilse de, kimlik, aynı zamanda başka bir boyutu, dışarıdan tanınma boyutunu da içermektedir. Dolayısıyla kişilerin, toplum veya toplulukların, ‘kim’

oldukları ya da ‘kimlerden’ oldukları sorularına verdikleri yanıtlar, aynı zamanda başkalarının da onların ‘kim’ oldukları ya da ‘kimlerden’ olduklarına ilişkin verdikleri yanıtları da içermektedir. Dolayısıyla kimlik olgusunda hem dışarıdan bir tanımlama hem de içerden bir tanımlama söz konusu olmaktadır. Bunun basit bir örneği, isim verme ya da bir isim sahibi olmaktır. Örneğin, kişiye ya doğuştan bir isim verilir ya da eskiden olduğu gibi kişi belli inisiyasyon törenlerinden geçerek kendisi bir ‘isim’ alır. Her iki durumda da, kişinin hem kendini tanımlaması, hem de tanımlanması durumu ortaya çıkmaktadır.

Tanımlama ve tanınmanın yanı sıra, kimlik ile ilişkili bir başka önemli nokta da, daha çok kimliğin toplumsal boyutu ile ilgili olan aidiyettir. Burada ortaya çıkan, kişinin, ‘kim’ olduğu ya da ‘kimlerden’ olduğu sorusuna bir topluluk, cemaat, toplum veya etnik grubu işaret ederek verdiği kolektif kimliğe dair yanıtlar olmaktadır. Dolayısıyla insana özgü bir kavram olarak kimlik olgusunun iki temel bileşen üzerinden açıklanabileceğini ifade etmek mümkündür. “Bunlardan ilki tanımlama ve tanınma, ikincisi ise aidiyettir” (Aydın 1999: 12).

Kimlik, biyolojik, psikolojik ve kültürel ya da sosyal boyutları olan bir olgudur. Bu boyutları birbirinden ayırmak, ayrı ayrı ele almak ‘kimlik’ olgusunu açıklama noktasında sıkıntı meydana getirir. Sosyo-kültürel bir varlık olarak insan, içinde yaşadığı topluma doğduğunda daha çok ‘cins’iyet üzerinden, yani ‘kız’ ya da ‘erkek’ olarak tanımlanır ve tanınır¹⁵. ‘Kim’ olduğuna ya da kim olacağına ilişkin verilen ‘isim’le birlikte artık içinde bulunduğu toplumun bir üyesi olarak tanınır. Bu tanınma ya da ‘dışardan’ tanımlama kişinin daha sonraki yaşamında da etkisini gösterecek ‘ait’ olmanın, ‘ait’ olarak hissetmenin temelini oluşturmaktadır. Kuşkusuz burada belirleyici olan, içinde yaşayıp büyüdüğü, kültürlendiği toplumsal ve kültürel ortamdır. Dolayısıyla kimlik, ‘erkek’ veya ‘kız’ şeklinde biyolojik bir varlık olarak doğan kişinin, doğduğu andan başlayarak, bir ‘isim’ şeklinde tanımlanması şeklinde devam eden, kültürlenme ve kültürleme süreçleriyle kişinin ‘kim’ ve/ya ‘kimlerden’ olduğu sorularına cevap vermesini sağlayan, durumsal olarak değişebilen biyolojik, psikolojik ve sosyo-kültürel bir olgu olarak tanımlanabilir.

¹⁵ Burada, ifade edilmek istenen ‘insanın biyolojik bir varlık olarak dünyaya gelmesidir’. Tanımlamanın kendisinin bile ‘toplumsal’ ya da ‘kültürel’ olduğu gerçeği, kimlik’i sosyal ve kültürel bir olgu yapmaktadır.

Kimlik, ifade edildiği gibi, zamana, mekâna, sosyal ve sınıfsal konuma göre değişebilen bir olgudur. Her insan, genel olarak erkek veya kadın¹⁶, Ahmet veya Ayşe olarak tanımlanırken, aynı zamanda anne, baba, kız kardeş, erkek kardeş olarak da tanımlanır. Sokağa çıktığında aile ismiyle yeni bir ‘kimlik’ edinen kişi, bulunduğu sosyal konuma, çalıştığı meslek grubuna göre de çeşitli ‘kimlik’ler almaya başlar. Bulunduğu ‘mekân’dan, ya da yaşadığı toplumsal ortamdan başka bir mekâna ya da toplumsal ortama geçtiğinde söz konusu kimliklerinin yanında ‘ait’ olduğu ‘grup’ ismiyle tanınır ya da kendisini tanımlamaya başlar¹⁷. Tüm bunlar, kimliğin, canlılar âlemi içinde bir tür olarak insan olmaktan ötürü biyolojik, toplum içinde bir birey olmasından ötürü psikolojik ve içinde kültürlendiği bir toplumsal ortamdan ötürü de sosyo-kültürel boyutlarına işaret etmektedir.

Kimlik, terim olarak uzun bir tarihe sahip olmasına karşın yaygın kullanımı 20. yüzyılın ilk yarısının sonlarına rastlar. 1940’larda psikoloji ve sosyal psikolojinin kapsamı içinde ele alınan kimlik, daha çok benlik kavramı ile birlikte kullanılmıştır. Psikolojideki bu kullanımı ile kimlik, benlik, kişilik gibi kavramlar ile birlikte ele alınmıştır. Burada kimlik bireysel benliğin belirginliğine ve devamlılığına işaret etmektedir (Niezen 2012)¹⁸. Bu anlamda kimlik, bir bireyi diğer bireylerden ayıran karakteristikler şeklinde ifade edilmektedir (Aşkın 2007:214).

Bunun yanında kimlik, aynı zamanda duygusal nitelikte, zihinsel ve bilişsel bir yapı olarak bireyin ‘kim olduğu’ ile de ilişkilidir. Bilgin (1996: 182)’nin tanımıyla;

“Kimlik, bireyin kendi kendisini, davranışları, ihtiyaçları, motivasyonları ve ilgileri belirli bir ölçüde tutarlılık gösteren kendi kendine sadık, diğerlerinden ayrı ve farklı bir varlık gibi algılamasını içeren, bilişsel ve duygusal nitelikte bileşik ve zihinsel bir yapıdır”.

Psikolojideki, kimliğin, benlik ile ilişkili kullanımına karşın, sosyal psikolojide ve sosyolojik kuramlarda, kimliğin insana özgü bir kavram olması ve insanın da sosyal bir varlık olmasından ötürü, kimliğin şekillenmesinde organizmanın iç dinamiklerinin yanı sıra sosyal yaşamın da önemli bir etkisi olduğu ifade edilmeye başlanmıştır. Benlik,

¹⁶ Bir üçüncü nokta olarak ifade edilebilecek olan ‘heteroseksüel’lik doğuştan gelen biyolojik bir durum değil, sonradan yapılan bir ‘tercih’ sonucu elde edilen bir kimliktir.

¹⁷ Kimlik olgusunun kullanım yerleri konusunda ayrıca bkz. Güvenç (1996: 3-6); Rogers Brubaker & Frederic Cooper (2000), “Beyond ‘Identity’”, *Theory and Society*, Vol. 29, No. 1, pp. 1-47; James D. Fearon (1999), What is identity?, <https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf> Erişim Tarihi: 05.02.2014.

¹⁸ Ronald Niezen (2012) “Identities” <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9780470670590.wbeog281/pdf> erişim tarihi: 27.01.2014

bireyin toplum içindeki davranış ve etkileşimlerini etkilerken, bireyin içinde yaşadığı sosyal ortam da benliğin oluşumunu önemli ölçüde belirlemektedir. Dolayısıyla benlik ve sosyal davranışlar birbirlerini etkileyen, iç içe geçmiş kavramlar olmaktadır. Bu durumda benlik, bir yanıyla bilişsel ve içgüdüsel, eylem anlamında da sosyal bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır (Kağıtçıbaşı 2000: 86).

Kimlik kavramının, benlik, kişisel özellikler, söz konusu kişisel özelliklerin ortaya çıkmasının sosyal temeli gibi daha çok bireysel olarak ele alınmasının yanı sıra, toplumsal ve etnik gruplar ve uluslar gibi kolektivitelerin farklılığına işaret edecek şekilde kullanılmaya başlanması 1970'lerdeki etnisite tartışmalarının yoğunlaşması ile birliktedir.

1970'lerde başlayan etnisite, etnik grup tartışmaları bireysel kimlik yanında, ulus ve etnik kimliklere işaret eden kolektif kimlik kavramının da yoğun bir şekilde tartışılmasını beraberinde getirmiştir. Bireysel kimlik, bireyin 'kim' olduğuna işaret ederken, kolektif kimlik 'grup'ların 'kim'liğine işaret etmektedir. Kolektif kimlik, belli bir grubun ya da topluluğun daha çok farklılıkları üzerinden kendisini 'öteki'lerden ayırdığı; dil, tarih, gibi öğelerin yanı sıra toplumsal bellek ile örülen bir grup kimliğini ifade etmektedir. Birbiriyle ilişkili olan bireysel ve toplumsal kimlik'i Assmann parça bütün ilişkisi içinde ele alır, ona göre; "Parça bütüne bağlıdır ve kimliğini ancak bütün içindeki rolü ile kazanır, bütün ise parçaların birlikteliğinden oluşur" (Assmann 2001:131).

Diğer taraftan, Assmann, her ne kadar 'ben' ve 'biz' kimliklerinin 'karşıt ikiliği' yerine, kimlik olgusunu, 'ben' kimliği altında 'bireysel' ve 'kişisel' ve 'biz' kimliği altında da 'ortak' olmak üzere üçlü kategoriler şeklinde ifade ediyor ise de, genel anlamda 'ben' ve 'biz' kategorilerini yadsımamaktadır. Bu kategoriler içinde, bireysel kimlik 'kendilik bilinci' ile ilgili bir durum iken, kişisel kimlik ise bireyin toplum içinde aldığı roller ile ilgilidir.

Assmann (2001: 132) bireysel kimlik ve kişisel kimliği şu şekilde tanımlamaktadır:

"[B]ireylerin bilincinde kurulan ve saklanan, onu tüm ('öneme sahip') diğerlerinden ayıran detayların yarattığı imge, bedensel varlığın kılavuzluğunda gelişen kendilik bilinci, onun indirgenemezliği, benzersizliği ve yeri dolduramazlığıdır". Kişisel kimlik ise bireyin, sosyal yapının özel bileşimlerine dâhil oluşu ile yüklendiği roller, özellikler ve yetkililerdir".

Bunun yanında ortak kimlik ise sembolik bir biçimlendirme olarak değerlendirilmektedir. Ortak kimlik ya da biz kimliği veya kolektif kimlik denildiğinde, grubun yarattığı ve üyelerinin kendilerini özdeşleştirdikleri bir imge anlaşılmaktadır (Assmann 2001: 132-33).

‘Ben’ yerine ‘biz’ algısının ön planda olduğu kolektif kimlikler arasında birkaç kişinin belli bir amaç için bir araya geldiği sınırlı gruplardan, üyelerinin sayısı milyonlara varan topluluklara, cemaatlere, partilere, çeşitli ideolojik örgütlenmelere kadar geniş bir yelpaze bulunmaktadır. Bunların hepsinde de, üyeleri bir araya getiren ortak bir amaç ya da ‘sembolik’ bir duygu dünyası bulunmaktadır. “Birinin diğerleri ile ilişki içinde bir kimlik oluşturabilmesi için, onlarla ortak ‘simgesel duygu dünyası’nda yaşaması” ve ortaklığın bilince çıkarılması gerekmektedir (Assmann 2001: 135). Söz konusu ‘ortak simgesel dünyada yaşamak’ kişilere, içinde buldukları topluluğa aidiyet bağı ile bağlanmalarını, kendilerini söz konusu topluluğun üyesi olarak hissetmelerini beraberinde getirir. Aynı duygu dünyasının içinde yer almak, aynı amaçlar ve hedefler için mücadele etmek, içinde bulunulan toplulukla özdeşim kurmak ile gerçekleşmektedir. Özdeşim kurmak ve aynı ‘simgesel dünya’nın içinde yaşamak, ‘biz’ ve ‘öteki’ler üzerinden tanımlamayı ve tanınmayı ortaya çıkarır.

Kollektif kimlikler benzerlikler ve farklılıklar üzerinden ortaya çıkarlar. Bir topluluğa¹⁹ ait olmak, kendisi gibi aynı ‘simgesel dünyada’ yaşayanlarla benzer olmayı, kendisi gibi benzer ‘simgesel dünyalarda’ yaşamayanlardan farklı olmayı gerektirir. Benzerlikler ve farklılıklar ise, temel antropolojik bir yaklaşım olarak kültürlerin benzer veya farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bireyi toplumun bir üyesi yapan, o toplum ve onun simgesel dünyası ile özdeşim kurmasını sağlayan kültürdür. Bir sosyal varlık olarak insan, içinde bulunduğu toplumun kültürünü doğduğu andan itibaren almaya başlar. Bu süreç antropolojide kültürlenme olarak adlandırılmaktadır. Bu kültürlenme süreci²⁰ içinde dil önemli bir öge olarak insanın içinde yaşadığı kültürün kodlarına erişmesini, o kültürle özdeşlik kurmasını sağlamaktadır. Dil üzerinden toplumla ve toplumun geçmişi ile kurduğu ilişki, bireye kendisini, içinde yaşadığı topluluğun ya da toplumun bir üyesi olarak hissetmesini, aynı ‘duygu dünyası’nda yaşamasını beraberinde getirir.

¹⁹ Topluluk kavramı Cohen (1999: 12) tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır; “Topluluk, bir kimsenin ait olduğu ve akrabalıktan daha büyük, ama ‘toplum’ dediğimiz soyutlamadan daha dolaysız olan bir kendiliktir”.

²⁰ Kültürel süreçler için bkz. Bozkurt Güvenç (1996b), İnsan ve Kültür, 7.bs. İstanbul, Remzi kitabevi, 114-129 ss.

Dolayısıyla dil ve kültür, bireye içinde yaşadığı toplumun diğerlerinden ‘farklı’ olduğunu hissettirerek, kendisini onunla özdeşleştirdiği bir toplumsal kimlik kazandırır. 1940’larla birlikte psikolojinin araştırma konusu olarak ortaya çıkan kimlik, 1960’larla birlikte sosyal psikolojinin ve sosyolojinin ilgi alanına girmiş, giderek etnisite ve etnik grup çalışmaları ile antropolojinin konusu haline gelmiştir. 1990’larda gerek Sovyet Bloğunun dağılması, Balkanlar ve Ortadoğu’daki etnik çatışmalar kavramın siyasal boyutuyla tekrar gündeme gelmesini, yeniden ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Günümüzde, yaratılan veya ifade edilen ‘küreselleşme’ ya da ulaşım ve iletişim teknolojisi ile insanların ve toplumların birbirine giderek daha ‘yakın’ olduğu düşüncesine rağmen, dünyanın dört bir tarafında meydana gelen ‘etnik’ çatışmalar, kimlik kavramının özellikle de bir kolektif kavram olarak etnik kimlik kavramının hala önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, aynı süreç ile yeni grup, cemaat veya etnik ‘kimlik’ler ortaya çıkmakta veya eski kimlikler yeniden üretilmektedir. Bu durum başta etnik kimlik olmak üzere, bazen ‘etnik’ kimlik içinde ortaya çıkan ‘grup’ ya da cemaat kimliklerinin ortaya çıkış koşullarını anlama gerekliliğini ortaya koymaktadır.

2.3.1.Etnik Kimlik ve Etnisite

Kişilerin özdeşim kurarak kendilerini tanımladıkları kolektif kimlik kategorileri arasında ön plana çıkan, ortak ata, dil, din ve yaşadıkları mekân gibi ortak özelliklerin tümü veya bunlardan herhangi birisi dolayısıyla özdeşim kurdukları ‘etnik’ kimliktir. Etniklik, günümüzde aynı zamanda ‘öteki’lerle farklılığı ortaya koyan ve böylece ‘ulusal’ varlığın meşruiyet temelini de oluşturan bir tutunum kategorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifade ile etnik kimlik, aynı zamanda farklılıklar ve benzerlikler üzerinden inşa edilen ve devam ettirilen bir ait olma sorunudur. Weeks (1998: 85)’in de ifade ettiği gibi “kimlik, bazı insanlarla nelerinizin ortak olduğuna ve sizi başkalarından neyin farklılaştırdığına ilişkin bir ait olma sorunudur”.

Etniklik, etnisite gibi kavramlar temelini *ethnie* sözcüğünden almaktadırlar. Aydın (1999: 53)’e göre;

“Etnisite konsepti, birlikte yaşayan ve hareket eden insan kolektivitelerine işaret eden antik Grekçedeki ‘ethnos’ dan gelmektedir”²¹ .

Bununla birlikte, antik Yunanda *ethnos* sözcüğü farklı kişiler tarafından farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Bir yandan, Yunancadan farklı bir dil konuşan ‘barbar’ları tanımlamak için kullanılırken, diğer taraftan farklı kökenden gelen bir grup insanı tanımlamak için de kullanılmıştır (Sözcüğün farklı kullanımları için bkz. Özmen 2006: 21-22). Farklı bağlamlardaki kullanımına rağmen, sözcüğün, ‘öteki’yi tanımlama gibi bazı ortak noktalara da işaret ettiği görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu dönemde *ethnie* sözcüğünün, her ne kadar günümüze ‘halk’ ya da ‘ulus’ olarak çevriliyor olsa da, belli bir soy grubunu, ya da farklı bir dil konuşan belli bir topluluğu ifade etmek için kullanıldığı ifade edilebilir. Bu anlamda *ethnie*’ler, basit bir ifade ile farklılıklar üzerinden bir araya gelmiş, ‘biz’ ve ‘öteki’ üzerinden kendilerini tanımlayan topluluklar şeklinde ifade edilebilir. İngilizcedeki kullanımının da, benzer şekilde ‘öteki’yi ifade ettiğini vurgulayan Sollors (2001: 4814), 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar sözcüğün, öteki halkları ve genellikle negatif anlamıyla ‘dinsiz, kâfir’ şeklinde tanımlamak üzere kullanıldığını belirtmektedir.

19. yüzyılda ‘ulus’ kavramının ön plana çıkmasıyla, ‘etnik’lik ulus dışında kalan, fiziksel görünüş ve/veya kültürel açıdan ‘farklı’ veya bunların her ikisinin ‘ortak’ olduğu ‘farklı’ grupları ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Etnik grup, aralarında fiziksel ya da kültürel benzerlikler veya ikisi birlikte bulunan ve bu benzerliklerden dolayı benzer köken iddiasında bulunan insan topluluklarını ifade etmek üzere ele alınmıştır (Weber, 1922’den akt. Husk 2011: 9). Bununla birlikte, özellikle milliyetçilik fikrinin giderek yayılması ile etnik grup varlığı, ‘ulus’un ona dayanarak siyasal bir iddiada bulunacağı, tarih içinde ‘değişmeden’ kalabilmiş ‘ulusun nüvesi’ olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla sözcüğe primordiyalist anlamlar yüklenilmesinin kaynağını da antik Yunandaki kullanımı ile birlikte, 19. yüzyıl ‘ulus’ düşüncesinin oluşturduğunu söylemek mümkündür (Özmen 2006).

Etnisite kavramının sosyal bilimler alanında kullanılması ise görece yeni bir gelişme olup II. Dünya Savaşı ve sonrasına rastlar. Özellikle II. Dünya Savaşı döneminde ‘ırk’ kavramının, ırkçılık düşüncesi ile birlikte düşünülmesi nedeniyle yüklendiği olumsuz anlamlardan ötürü ‘ırk’ kavramı yerine giderek ‘görece’ daha ‘kabul edilebilir’ bir

²¹ Etnisite ve etnisite konsepti ile ilgili benzer düşünceler ve kavramın etimolojisi için ayrıca bkz. Jenkins 2001: 4824; Husk 2011; Eriksen 2002

kavram olarak ‘etnisite’ kullanılmaya başlanmıştır. Daha 1941 yılında, savaş sırasında, Warner etnisite kavramını, cins, yaş ve din gibi, insanların onlar aracılığıyla birbirinden farklılaştığı bir sosyal kategori olarak bilim dünyasının kullanımına sokmuştur (Sollors 2001). Warner, bireyin, eğer, 1) kendisini bir gruba ait veya toplum tarafından bir gruba ait olarak ifade edilirse; veya, 2) bir grubun faaliyetlerine katılım sağlarsa, spesifik bir etnik grubun üyesi olarak sınıflandırılabilceğini ifade ediyordu. Daha sonraki yayınlarında da kavramı kullanan Warner’in yanında, David Riesman’da ‘etnisite’ kavramını bir makalesinde kullanmıştır.²² Kavramın popülerlik kazanması ve sosyal bilimlerde sıkça kullanılmaya başlanması ise 1970’lerde olmuştur. Dolayısıyla, etnik, etnik grup gibi tanımlamaların zaman içinde değişik anlamlarda kullanılmasına karşılık, benzerlik ve farklılıklar üzerinden bir araya gelen bir ‘grup kimliği’ne işaret ettiği ifade edilebilir. Örneğin, Wsevold Isajiw (1979: 55) etnik grubu, gayri ihtiyari bir şekilde bir araya gelen aynı kültürü paylaşan bir grup insanın ya da aynı grubun atalarının kendilerini aynı istençsiz grubun üyeleri olarak tanımlaması ya da diğerleri tarafından aynı grubun üyeleri olarak tanımlanması olarak ifade etmektedir.²³

Diğer yandan, kavramı daha geniş anlamda kullananlar da bulunmaktadır. Horowitz’e göre etnisite ya da etnik kimlik, “din, dil ve renk ile farklılaşan grupları kucaklayan” bir şemsiye kavramdır ve ‘kabile’, ‘ırklar’, ‘milliyet’ ve ‘kastlar’ı kapsamaktadır” (Horowitz 1985: 53).²⁴

Bununla birlikte, *ethnie* kavramı, daha önce de ifade edildiği gibi, primordiyalist ulus tanımlarının etkisiyle, kan bağı ile aynı ‘soy’dan olmakla, aynı dili konuşmakla doğrudan ilişkili olarak görülmüştür. Buna karşılık, etnik kavramı, zaman ve mekâna bağlı olarak söz konusu özelliklerden birisini veya birkaçını birlikte içerebilir. Kavram esas olarak bir grubun kendisini ilişkide bulunduğu ‘öteki’lerden farklı bir şekilde

²² Etnisite kavramının ilk ne zaman ve kim tarafından kullanıldığı noktasında belirsizlik vardır. Eriksen (2002: 15) ve Aydın (1999: 54)’a göre sosyal bilimler alanında kavram ilk defa 1953’te Amerikalı sosyolog David Riesman tarafından kullanılmıştır. Buna karşılık, Sollors (2001: 4814)’a göre, etnisite sözcük olarak ilk defa 1772’de ‘*Heathenish superstition*’ (dinsiz batıl inançlar)’ı göstermek için kullanılmıştır. Daha sonra Warner ve Lunt tarafından, 1941’de yayınlanan ‘The social life of a modern community’ çalışmasında, bugünkü anlamına benzer bir şekilde kullanılmıştır. Werner Sollors (2001). “Ethnic Groups”. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, pp. 4813-4817, <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B0080430767027406/pdf?md5=ae77eac9463c7431a2d3ab717821e5bd&pid=3-s2.0-B0080430767027406-main.pdf>, Erişim tarihi: 04.02.2014.

²³ Peter Kivisto, ‘Ethnicity’ içinde bkz. <http://hrr.hartsem.edu/ency/ethnicity.htm> erişim tarihi: 08.02.2014; Ayrıca bkz. Wsevold W. Isajiw (1992) “Definition and Dimensions of Ethnicity: A Theoretical Framework”.

²⁴ Akt. Kanchan Chandra (2006) “What is ethnic identity and does it matter?” *Annual Review of Political Science*, v. 9: 397-424.

tanımlaması noktasında ortaya çıkar (Aydın 1999: 54). Benzer şekilde Eriksen (2002: 12), etnik ve kültürel kimlik olarak etnisitenin, sosyal konumlar ve karşılaşmalar üzerinden, “insanın hayatın talepleri ve engelleri ile başa çıkma yolları üzerinden” meydana geldiğini ifade etmektedir. Buradan yola çıkarak kavrama yüklenilen, tarih içinde değişmeden süregelen özcü (essentialist) doğal varlık anlamlarının, günümüz antropoloji literatürün ortaya koyduğu gerçeklikler ışığında geçersiz kılındığı ifade edilebilir.

Norveçli antropolog Frederik Barth ve onun ‘*Etnik Gruplar ve Sınırları*’ adlı çalışması bu anlamda etnisite tartışmalarına yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Barth, etnik kimliğin ya da etnisitenin, etnik gruplarının sınırlarının ve onların ontolojik statülerinin sosyal gerçekliğin sabit halleri olarak kabul edilemeyeceğini ifade eder. Bunun yerine etnik kimliğin, onun üretimi ve yeniden üretiminin günlük etkileşimler içinde ortaya çıkan sosyal bir olgu olduğunu belirtir. Dolayısıyla, özcü yaklaşımların tersine etnik kimliğin sosyal organizasyonun dinamik bir yönü olduğunu, duruma, koşullara ve ihtiyaçlara göre manipüle edilebilen toplumsal bir olgu olduğunu ifade eder (Barth 2001; 2001a)²⁵.

Barth (2001a:13)’a göre etnik gruplar, “sosyal aktörlerin içinde yaşadıkları gruplara ilişkin yaptıkları tanımlamalar sonucunda oluşan toplumsal kategoriler”dir. Bu yaklaşımda, sosyal bir aktör olarak bireyin davranışına önem verilmektedir. Etnik gruba aidiyet toplumsal süreçte meydana gelen farklılıklardan kaynaklanmakta ve meydana gelen bu farklılıklar sonucunda bireyler kendilerini akraba oldukları B grubuna değil de A grubuna ait hissedebilmektedirler (Barth 2001a: 18). Dolayısıyla etnik kimliklerin devamı her durumda zorunlu değil, toplumsal koşullara ve ihtiyaçlara ve bireye sunulan imkanlara bağlı olarak değişebilmektedir (Barth 2001a: 28).

Örneğin, çalışma alanında bolca gözlendiği gibi, bir kişinin ‘seyyid’ olması ve onun ‘seyyid’ kimliğinden kaynaklı ‘Arap’ ya da ‘Kürt’ etnik kimliğine dâhil olması mekâna, kullanılan dile ve aynı zamandan sosyo-kültürel ve siyasal koşullara bağlı olarak değişebilmektedir.

²⁵ Etnisite kavramına ilişkin antropolojik yaklaşım hakkında kısa bir özet için ayrıca bkz. Richard Jenkins (2001). “Ethnicity: Anthropological Aspects”. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, pp. 4824-4828.

<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B0080430767008561/pdf?md5=6b80acc57fb19521daf640395afe32&pid=3-s2.0-B0080430767008561-main.pdf>, Erişim tarihi: 04.02.2014.

Bununla birlikte, Barth, etnik kimlikler için önemli bir özellik olarak görülen soy birliğini, ya da kan bağıını dışlamaz, fakat onun esas olarak ilgilendiği etnik kimliğin oluşum koşulları ve sürekliliğini sağlayan ‘sınır’ kavramıdır. Etnik kimliğin sürekliliği de, dışlama ve içerme mekanizmaları ile birlikte ‘sınır’ kavramı çerçevesinde ele alınır. Dışlama ve içerme mekanizmaları, grubun ya da bireylerin kendilerini tanımlamaları ya da dışarıdan tanımlanmaları ile de ilişkilidir ve etnikliğin analizinde dikkate alınmaları gerekmektedir.

Öte yandan, Aydın (1999: 55)’ın belirttiği gibi etnikliğin analizinde 3 kavramsal araçtan faydalanılabilir. Bunlar;

“[B]ir grubun kendini içerden algılayışı olan *emik* yön, o grubun dışarıdan algılanışına işaret eden *etik* yön ve bu iki unsur arasında etkin bir denge kuran bir *uyuşma* alanının varlığıdır. Emik yön, doğrudan doğruya kültür kimliği ile ilişkilidir ve kişilerin kendini hangi gruptan algıladığı, kendilerini ne olarak hissettiği noktasında tamamen *özel* bir yüklemidir. Etik yön ise başkalarının bu grubun varlığına dair yerleşik ve yaygın kanaatlerini kapsar”.

Etnik kimlik ve etnisite tartışmalarına yeni bir soluk getirmiş olan Barth’ın yaklaşımı aynı zamanda etnik kimliğin oluşumunda ‘seçkinler’e önem atfedilmesi noktasında çalışmamız bağlamında da değerlendirilebilmektedir. Kürt ‘seçkinler’in son 40 yıllık süreçte daha yoğun olmak üzere yüz yıldan fazla bir zamandır ‘Kürt’ etnisitesine dayanarak yeni bir ‘ulus’ oluşturma süreci içinde önemli bir rol oynadıkları dikkate alındığında bu yaklaşım önem kazanmaktadır. Bunun yanı sıra, bu süreç içinde, diğer ‘etnik’ veya kültürel kimliklerin bir şekilde ‘Kürt’ kimliği içine ‘dâhil edildiği’ ya da ‘dâhil olduğu’ ayrıca gözlenen bir durumdur (Suvari 2002; Keskin 2006). Bu anlamda Kürt kimliğinin ‘sınır’larının sosyal ve siyasal şartların da etkisi ile giderek genişlediği ve diğer ‘kimlik’leri içine aldığı görülmektedir.

Bununla birlikte, Barth’ın yaklaşımının özellikle milliyetçilik ve politik süreçler sonucunda inşa edilen ‘ulus’ kimliği söz konusu olduğunda daha fazla açıklama ve örneğe ihtiyaç duysa da, bu yaklaşımın kısmi olarak ‘inşa’ edilen ‘ulus’ kimliklerine, bunun kendiliğinden değil de politik süreçler sonucu gerçekleşen bir sosyal süreç olduğu anlamında uyarlanabileceğini ifade etmek gerekir.

Söz konusu bu çalışmada, birbirinden ‘farklı’ olan çeşitli kimliklerin siyasal süreçler sonucunda iç içe geçtiği, din, kan bağı, soy ilişkileri çerçevesinde bu kimliklerin varlıklarını devam ettirdikleri, durumsal olarak bu kimliklerden bir tanesinin ön plana çıkarıldığı ya da birlikte kullanıldığı ifade edilmeye çalışılmaktadır. Toplumsal

koşullara ve ilişkilere, siyasal duruma bağlı olarak kimlik değişimlerinin ya da tanımlamaların daha iyi anlaşılabilmesi için, Ortadoğu’da soy ve kimlik ilişkisine ve Ortadoğu’nun önemli bir karakteristiği olan İslam dini içinde etnik kimliğin nasıl yer aldığına da kısaca göz atmak gerekmektedir.

2.3.2.Ortadoğu’da Soy Grupları ve Kimlik

Etnik grup tanımlamalarında vurgu yapılan bir nokta da kan bağından kaynaklanan soy ilişkisidir. Özellikle özcü yaklaşımlarda bu vurgu ön plandadır. Ortadoğu’da günümüzde de önemli bir tutunum kategorisi olarak ifade edilen ‘soy’ ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, özcü yaklaşımların etnik grup tanımlamalarının gerçeklikle örtüştüğü düşünülebilir. Fakat biraz daha ayrıntılı bakıldığında söz konusu ‘ilksel’ bağların da kurgusal olabildikleri görülebilmektedir.

Etnik grup, biyolojik olarak varlığını sürdürebilen, ortak kültürel temellere sahip, karşılıklı iletişim ve etkileşim içinde olan, kendisi ve diğer etnik gruplara ait bireyler tarafından bir etnik gruba aidiyetle tanımlanan toplumsal bir kategori (Barth 2001a: 13) olarak tanımlandığında, pekala belli bir teritoryada, belli bir isimle kendini tanımlayan ve dışarıdan da bu şekilde tanımlanan, ortak kültürel özellikleri paylaşan Ortadoğu’daki aşiret örgütlenmesi de birer ‘etnik’ grup olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte, etnisite, günümüzde sıkça kullanılan anlamıyla, ‘millet’ ya da ‘ulus’un üzerinde inşa edildiği nüve anlamında kullanıldığında ise, diğer tüm toplumsal kimlik kategorilerini ‘etnik’lik çerçevesinde tanımlamak güçleşmektedir.

Tarihsel olarak bakıldığında Ortadoğu’da, konumuz açısından özellikle Arabistan yarımadasında, toplumsal kimlik algısının ve aidiyetin aşiret ve kabile tanımlamaları ile örtüştüğü görülmektedir. Söz konusu bu tanımlamalar kan bağına dayalı gerçek veya kurgusal ‘soy’ ilişkileri ile kurulmakta ve yine grup kimliğinin sürekliliği de aynı ilişkiler çerçevesinde sağlanmaktadır. Bu noktada, belli bir bölgede kurgusal ya da gerçek bir soy birliği ile birbirine bağlı ‘kavim’ler birer *etnik grup* olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte, bu soy birliği ifade edildiği gibi çoğu durumda ‘kurgusal’ bir bağ olmaktadır. Yani, kan bağı akrabalık ve soy birliği üzerinden ortaya çıkan kimlik tutunumu bu yönüyle objektif olmaktan çok subjektif bir değerlendirmedir. Çünkü topluluk içine alınan köle ya da topluluğun koruması altında bulunan ‘özgür’ insanlar

(*mevali*), zaman içinde kendi soylarını içine alındıkları topluluğun soyu ile özdeşleştirmekte ve dışarıdan da bu şekilde tanımlanabilmektedirler. Bu konuda referans peygambere isnad edilen “Bir topluluğun kölesi de, o topluluktan sayılır” ifadesidir (İbn-i Haldun 1977: 322). Bu durumda söz konusu bireylerin kendi –eski- ‘soy’ sal yakınları ile olan bağlarının bir gizi ve ‘yarar’ ı kalmadığı için yok sayılır. Aynı bireyler ‘katıldıkları’ soy grubunun onurundan pay sahibi olurlar. İbn-i Haldun’un (1977: 322) ifadesiyle;

“Bir başka soydan olanlarla kaynaşmış bulunurlarken ve kendi soydan yakınlarıyla ilinti kesilmişken, kendi soy yakınlarıyla olan yakınlık bağlarının bir izi ve yararı kalmadığı için gerçek soyları yok sayılır. Öyleyse topluluğun yakınları arasına sonradan alınmış olsalar da, topluluğun bireylerinden sayılıp aynı çatı altında düşünülürler. Bu durumda, bunların ‘ataları sayıldığında’, bu topluluk içindeki ataları sayılır ve herkese bu topluluktaki eskiliği oranında topluluk ailesinin onurundan pay düşer”.

Topluluk içine alınan ve topluluk onurundan pay sahibi olan söz konusu kişiler, kendileri olmasa bile torunları, birkaç kuşak sonra kabile başkanlığı yapabilecek durumu gelebilirler. Çünkü soy içindeki başkanlığı yapan ‘aile’nin ‘soy’ parlaklığı birkaç kuşak-İbn-i Haldun’a göre bu süre dört ‘baba’dır- sonra yavaş yavaş sona erer. Bu durumda, başka bir aile –bu, soy içine sonradan alınan bir aile de olabilir- kabile başkanlığına ‘seçilebilir’. Dolayısıyla, soy ‘saf’lığı gibi bir durumun olmadığı, bağlı olunan soy ilişkisinin de değişebilir bir olgu olduğu söz konusu edilebilir.

Kökenini İslamiyet öncesi Arap toplumunun toplumsal ve kültürel yapısından alan ‘soy’ ve soy içine alma ilişkileri, yani gerçekte aşiretin bir üyesi olmayan kişilerin zaman içinde o aşiretin üyeleri olarak kabul edilmeleri ya da kendilerini söz konusu grup kimliği ve ‘soy’ ile ilişkilendirmeleri İslamiyet’in ortaya çıkmasından sonra da devam etmiştir. Bu aynı zamanda, kendini bir şekilde hatırı sayılır bir ‘soy’a bağlamanın soyo-kültürel zeminini oluşturmaktadır. Bu durumu, kendilerini bir şekilde ‘soy’ bağı ile dönemin hatırı sayılır ‘aile’lerine bağlayan çeşitli hanedanlıklarda veya yine kendilerini ‘soy’ ilişkisi ile Arap soylularına bağlayan çeşitli Kürt beyliklerinde görülebilmektedir. Bu nedenle, tarihsel bir süreklilik atfedilen, kan bağı ve akrabalık üzerinden kurulan ‘soy’ ilişkilerinin, ‘içe alma’ ya da ‘dışlama’ gibi mekanizmalar dolayısıyla sürekli değişebilen, kurgusal toplumsal kimlik kategorileri olarak ifade edilmeleri mümkündür. Benzer şekilde, ‘içe alma’, ‘dışlama’ veya ‘ait olma’ ve ‘tanınma’ mekanizmaları dolayısıyla ‘etnik’ grup tanımlaması içinde değerlendirilebilecek bu toplumsal kimlik

tutunumlarının, zaman içinde daha geniş kolektif kimlikler karşısında birer kültürel kimlik durumuna geldikleri söylenebilir.

7. yüzyıl başlarında ortaya çıkan ve 8. yüzyıl başlarında bugünkü Ortadoğu'yu da içine alacak şekilde genişleyen İslamiyet de etki sahası içerisinde yer alan coğrafya ve toplumlarda söz konusu bu tanımlamaların yeniden oluşturulmasında önemli bir rol oynamıştır.

2.3.3. İslamiyet ve Etnisite

İslam, İslamiyet dinini yani 'Allah'ın birliğine ve Muhammed'in onun elçisi olduğu'na iman eden herkesin dil ve etnik farklılığına bakılmaksızın 'kardeş' olduklarını öne sürer. Bu kardeşliğin İslam dinindeki ifadesi ise, diğer birçok kavram gibi İslamiyet'in yayılmasıyla anlam genişlemesine uğramış olan 'ümme't' kavramıdır. Ümme't kavramı, Federspiel'in ifade ettiği gibi, genel anlamda Müslümanları ('etnik' farklılığa bakılmaksızın) gayri Müslimlerden ayıran bir anlamda kullanılmıştır;

“Bu toplum kavramı [ümme't] tüm inananları dinsel, sosyal ve ekonomik anlamda birbirine bağlar. Bu, Muhammed tarafından, onun yaşamı döneminde, Arabistan'da var olan aşiret ve kabile dar görüşlülüğünün üstesinden gelinmek üzere oluşturuldu. Kavram İslam içine derin kökler saldı ve bir dizi toplumsal yükümlülüğü- Cuma günündeki ortak namaz, 'iyiliğin yükseltilmesi ve şeytanın kovulması' ve sıklıkla 'kutsal savaş' olarak işaret edilen toplumun korunması- içerecek duruma geldi. Geleneksel olarak, toplumun bu anlamı belirli hükümetler tarafından dışlayıcılık icra edilmemiş olsa bile, Müslümanları gayri müslimlerden ayırıcı olarak yorumlanmıştır” (Federspiel 1977: 59).

Ümme't düşüncesinin ortaya çıkışı, peygamberin taraftarlarıyla birlikte Mekke'den hicret edip Medine'de farklı 'etnik' gruplar ve Kureyş'in dışında kalan diğer kabilelerle birlikte yaşamasının ortaya çıkardığı yeni toplumsal ihtiyaçlar sonucu ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde, Gibb (1963:173)²⁶, ümme't'in hem dini hem de sosyal bir terim olduğunu ve peygamber tarafından ilk defa Medine'de politik bir terim olarak ilan edildiğini belirtmektedir. Yine aynı yerde Gibb, bu terimin dini cemaatin amaçlarından ve sosyal ilişkiler ve yükümlülüklerden kaynaklandığını ifade etmektedir.²⁷

²⁶ Gibb, A.R. Hamilton (1963), *The Community in Islamic History*.

²⁷ Ümme't kavramının Kur'an'a göre bir incelemesi için bkz. Frederick Mathewson Denny (1975). "The Meaning of "Ummah" in the Qur'an", *History of Religions*, Vol. 15, No. 1, pp. 34-70.

Peygamberin çevresindeki az sayıdaki ‘mümin’ Mekke’de artık barınamaz hale gelince Medine (veya o zamanki adıyla Ya’rib) şehrinde bulunanlar tarafından kendilerine kucak açılmış ve sonuç olarak peygamber, taraftarlarıyla birlikte oraya hicret edip orada ‘muhacirun’ (hicret edenler) grubunu oluşturmuşlardır. Bu dönemde Medine sadece Arap aşiretlerin değil aynı zamanda etkili Yahudi aşiretlerin ve Hıristiyanların da yerleşik bulunduğu bir şehirdir. Dolayısıyla peygamber ve Medine’liler arasında yerleşik bulunduğu bir şehirdir. Hz. Muhammed ve Medine’liler arasında, bazı kaynaklarda peygamberin oraya gitmesinden önce yazıldığı ifade edilen (Watt’dan akt. Rodinson 2008: 186-188) ve sonradan geliştirilen bir sözleşme imzalanarak ya da hazırlanarak *ensar* ve *muhacirun* arasındaki ilişkiler düzenlenmeye çalışılmıştır. Bu sözleşme dönemin Arabistan’ında kabileler arası ilişkilerde önemli olan savaş, barış, kan davası benzeri durumlarda nasıl bir tavır takınılacağını düzenleyen ve yine dönemin Arap gelenekleri ile uyumlu bir şekilde hazırlanmış bir sözleşmedir. Medine’deki Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki çatışmaları sonlandıran, aynı zamanda Yahudi ve diğer kabileler arasındaki ilişkileri düzenleyen bu sözleşme, bir yanı sıra Araplar arasında birlik sağlamaya dönük bir girişim olarak düşünülebilir.

İbni Haldun’a göre, Araplar yabancı yapılarından dolayı, toplumlar içinde insanları birbirine en zor boyun eğen toplumdur. Çünkü “Çok katıdırlar. Özsaygılıdırlar. Çok azimlidirler. Başkan olma yarışındadırlar”. Bu yüzden onların bir araya gelmesi, devlet kurması ancak din ve peygamberlikle mümkündür. Dolayısıyla kendi içlerinden çıkmış bir peygamber ve din çevresinde bütün yüreklilikleri ile birleşirler (İbni Haldun 1977: 352-354). Merkezinde Kur’an’ın olduğu bu din Arapları olduğu kadar, diğer etnik gruplardan insanların da İslam dinini kabul etmeleri ile birlikte giderek Ortadoğu’daki farklı etnik grupları ‘birleştiren’ bir ortak nokta olmuştur.

İslam ve dolayısıyla Kur’an, onun ‘eksik’ kaldığı durumlarda peygamberin sözleri olan hadisler günümüzde Ortadoğu’nun toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel dünyasını etkilemektedirler. Bu öylesine güçlü bir etkidir ki, hemen her şey Kur’an referans alınarak ‘çözülür’. Siyasal, toplumsal, ekonomik, kültürel sorunlara yönelik ilgili ayetler ve hadisler çerçevesinde getirilen çözümler, dönemin gerçeklikleri ile çatıştığında ortaya farklı Kur’an yorumları çıkmakta ve bu da farklı düşünce ve pratiklerin ortaya çıkmasını da beraberinde getirmektedir. Etnik kimlik, kavmiyet,

milliyetçilik meselesinin Ortadoğu ve İslam coğrafyasında ele alınması da yine ilk başta Kur'an ayetleri referans alınarak ele alınmaktadır.

Bu konuda referans gösterilen ayetlerin başında Hucurat Suresi'nin 13. ayeti gelmektedir. Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın *Sadeleştirilmiş Kuran-ı Kerim Meali*'ne göre söz konusu ayet şöyledir;

“Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli ve en üstününüz O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, herşeyden haberdar olandır”.²⁸

Buna benzer şekilde, insanların farklı dil ve renklerde yaratıldığını ifade eden bir başka ayet de Rum Suresi 22. Ayettir. Buna göre;

“Yine göklerin ve yerin yaratılışı ile dillerinizin ve renklerinizin farklı oluşu da O'nun âyetlerindedir. Şüphesiz ki bunda bilenler için nice ibretler vardır”.

Bu ayetler, bir yandan insanlar –müslümanlar- arasındaki ‘etnik’ farklılıkları teyit ederken diğer yandan da onların ‘ümme’ şeklinde birlikteliğini de öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte, özellikle Emeviler döneminde, Arapların diğer ‘mümin’lerden üstünlüğü daha çok ön plana çıkarılmıştır. Dolayısıyla, her ne kadar ümme, ‘etnik’ farklılıkları yok saymadan onların hepsini kapsayan bir şemsiye olarak görülse de, bu dönemde bunun tersine ve ‘etnik’ kimliğin önemli olduğunu gösterir bir şekilde ‘Arap’ olmak daha çok ön plana çıkarılmaktadır. Bunun yanında, Arap ‘etnik’ kimliği içinde de soy ve kanbağı ilişkileri önemli bir rol oynamaktadır.

Diğer taraftan, Arap milliyetçiliğinin ortaya çıkış dönemlerinde de, milliyetçi Arapların Kur'an'ı ve İslamiyet'i bir ‘Arap’ geleneği olarak görme ve bunun üzerinden ‘Arap milliyetçiliği’ni geliştirme gibi tutumları görülmektedir. Daha sonra, 1916 yılında Mekke Şerifi Hüseyin ve oğullarının Osmanlı'dan bağımsızlıklarını elde etmek için giriştikleri isyan ve onlara bu isyan hareketinde önemli bir meşruiyet dayanağı sağlayan peygamberin soyundan gelen Haşimi hanedanına mensup olmalarının, İslamiyet öncesi Arap toplumsal yapısından kökünü alan, İslamiyet'in yayılması ile değişime uğrayan aşiret ilişkileri, liderlik ve iktidar çatışmaları ile ilgisi bulunmaktadır.

²⁸ Ayet'in farklı meallerini birlikte görebilme ve karşılaştırma fırsatı verdiği için şuraya bakılabilir; http://www.kuranmeali.org/49/hucurat_suresi/13.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx Erişim tarihi; 12.02.2014.

III. BÖLÜM

TARİHSEL AÇIDAN SEYYİDLER VE SEYYİDLİK

Günümüzde dünya üzerinde, İslam coğrafyasının dört bir yanına yayılmış, İslam peygamberi Muhammed'in soyundan olduğunu iddia eden çok sayıda insan, grup, topluluk yaşamaktadır. Bunlar genel olarak *seyyid* ve *şerif* olarak kendilerini adlandırmaktadırlar (Kazuo 2011a: 1). Bu anlamda seyyidler ve şerifler İslam tarihinde de önemli bir yer tutmaktadırlar. Bu durumu Bernheimer (2011: 75) “Peygamber Muhammed'in soyundan olanlar olmaksızın İslami tarihi tahayyül etmek güçtür” şeklinde ifade etmektedir. Bu aynı zamanda İslamiyet'te mezhepler ve *etniler* ‘üstü’ bir durumu da ifade etmektedir. İslamiyet içinde iki ana akım olarak ifade edilebilecek olan ehl-i sünnet ve şia'yı birleştiren *ehl-i beyt* sevgisi ve peygamber soyundan gelenlere gösterilen sevgi ve saygıdır. Kazuo (2011a: 19) bu durumu ‘paylaşılan gelenek’ olarak ifade etmektedir. Yine de, her iki ana akımın konuya bakışının ve onu ele alışının farklı olduğunu belirtmek gerekir.

Peygamberin torunu Hüseyin'in Kerbela'da öldürülmesi ile peygamber soyu çevresindeki kutsallık hâlesi iyice güçlenmiş ve bu ‘kutsallık’ birçok isyanın ve iktidar mücadelesinin en önemli meşruiyet zeminini oluşturmaya başlamıştır. Fas'taki İdrisi'lerden, Mısır'daki Fatimîlere kadar, oradan Ayetullah Humeyni ve Aga Han'a kadar tüm İslam coğrafyasında ve tarihinde *seyyidler* ve *seyyidlik* önemli roller oynamışlardır.

Seyyid, daha önceden de ifade edildiği gibi günümüzde İslam peygamberi Muhammed'in Ali ve Fatima'dan olma erkek çocuklarından Hüseyin'in zürriyetinden olan insanlar için kullanılan bir terimdir. Bununla birlikte, Hasan'ın soyundan gelenler için kullanıldığı da görülmektedir. Örneğin, Sarıcık (2003: 2);

“Seyyîdan Muhammed (S.A.V)'in Hz. Ali ile kızı Fatıma (R.A) dan olma iki torunu Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (R.A) için kullanılır”

diye ifade etmektedir.

Şerif tanımlaması ise yine çoğunlukla Hasan'ın zürriyetinden olanlar için yapılmaktadır (Sarıcık 2003; Kılıç 2005).

Seyyid ve *şerif* kelimelerinin Muhammed'in soyundan olanları tanımlamak için kullanılması tarihsel süreç içinde, İslam dininin yayılması ve kurumsallaşması ile değişen sosyal, siyasal ve kültürel şartlar içinde meydana gelmiştir. Önceleri daha çok *ehl-i beyt* kavramı içinde kullanılan 'seyyidlik' ya da peygamberin soyundan olma meselesi, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da 'şehit' edilmesi, sonraki dönemde merkezi sisteme karşı girişilen başkaldırıların ve direnişlerin 'meşruiyet' dayanaklarından birinin iktidarın '*ehl-i beyt*' ve Ali, Hüseyin ve Hasan soyundan olanların hakkı olduğu iddiası ve inancı; Abbasi döneminde Ali ve tabî ki onun Muhammed'in kızı Fatıma ile evliliğinden oğulları olan Hasan ve Hüseyin'in soyundan olanların bu gibi nedenlerle baskılara uğramaları, giderek bu tanımlamaların kavramsallaşmasını ve *seyyidliğin* 'kurumsal'laşmasını beraberinde getirmiştir. Nihayetinde Mısır'daki Şii Fatimî devleti döneminde bu kavramların sınırları çizilmiş ve bu kullanım İslam coğrafyasının tümünde kabul görmüştür. Bu kurumsallaşma ve 'kimlik' oluşumunun altında yatan bir başka nedenin de özellikle günümüz Alevi söyleminde önemli yer tutan 'mağduriyet' ve 'masumiyet' söylemi olduğunu yeri gelmişken ifade etmek gerekir.

Bunun yanında, *seyyidlik* ve *şeriflik* ya da *ehl-i beyt* meselesinin Arap toplumunun soyo-ekonomik ve kültürel yapısı, soy ilişkileri ve soya dayalı iktidar mücadeleleri ile de ilişkili olduğunu gözardı etmemek gerekir. İslam öncesi Arap toplumu, özelde ise Mekke'nin siyasal-toplumsal-kültürel yapısı aşiret örgütlenmesine dayalı bir yapı arz ediyordu (Wolf 1954). Aşiretler arasındaki mücadelenin bir sonucu olarak güçlü olanın iktidarı elinde bulundurduğu bir sosyal yapının içinde, Muhammed önderliğinde ortaya çıkan İslam dini de bu sosyal yapıya özellikle ilk zamanlarda çok fazla dokunmamaya özen gösterdi. Daha sonra da içine alarak dönüştürmeye çaba sarf etti. Dört halifeden Osman ve Ali döneminde bu sosyo-kültürel yapıdan kaynaklanan sorunlar tekrar gün yüzüne çıkmaya başladı ve özellikle halife Ali'nin öldürülmesi sonrası yaşananlar, eski rekabeti, Kureyş içinde Ümeyye ve Haşimîler arasındaki rekabeti, iktidar mücadelesini iyice açığa çıkarttı. Dolayısıyla, *seyyidlik/şeriflik*, sosyo-kültürel yapı içindeki konumları ve bunlarla ilişkili sonradan oluşturulan *nikabet*²⁹ müessesesi bu sosyo-kültürel yapı dikkate alınarak ele alınmalıdır.

²⁹ *Nikabet*: Kelime olarak 'bir kabilenin reisi veya vekili' anlamlarına gelen nakiblerin görev aldığı teşkilat. Seyyidler ve şerifler söz konusu olduğunda onların her türlü işleri ile ilgilenen kimseler topluluğu. İlerleyen sayfalarda bu konuda daha fazla bilgi verilmiştir.

3.1.İSLAMİYET ÖNCESİ MEKKE VE KUREYŞ AŞİRETİ

İslamiyet öncesi Arabistan'ında Mekke bir ticaret kenti özelliğini taşımaktaydı. İslamiyetin doğduğu 7. yüzyılın başlarında Mekke yaklaşık 200 yıldır bu özelliği ile Arabistan yarımadasının en önemli ticaret merkezlerinden biri konumundaydı. Bu durumun daha belirgin bir hal kazanması ise, daha önce göçebe bir yaşam tarzını benimsemiş, daha çok ticari kervanların koruyuculuğu ile yaşamlarını sürdüren Kinane aşiretinin bir parçası olan Kureyş kabilesinin buraya yerleşmesi ile olmuştur. Geleneksel göçebe yaşam tarzlarını bırakıp Mekke'ye yerleşen Kureyş kabilesi, daha önceki ticaret kervanlarının güvenliğini sağlamak ile elde ettikleri ya da öğrendikleri 'ticaret' deneyimi sayesinde Mekke'yi güvenli bir ticaret merkezi haline getirdiler (Wolf 1954: 330). Zaten ticaret dışında Mekke'yi ayakta tutabilecek, onu önemli bir yerleşim yeri ve merkez yapacak başka bir kaynak yoktu. İslam öncesi bir şiirde dile getirildiği gibi;

“Eğer Mekke'nin sunabilecek bir cazibesi olsaydı, ordularının başında Hadramut prensleri buraya çoktan hücum etmiş olurlardı. Orada kışlar ve yazlar aynı derecede tenhadır. Hiçbir kuş uçmaz Mekke'nin üzerinden, hiçbir ot bitmez. Avlayacak hayvan yoktur orada. Sadece bütün işlerin en berbati orada büyümektedir, ticaret” (akt. Wolf 1954: 332).

Ticaret sayesinde giderek bir şehir haline dönüşen Mekke, kervanların geçiş güzergâhı üzerinde bulunması, İslam öncesi Arapların tapındıkları tanrıların putlarının olduğu Kâbe'nin orada olması gibi nedenlerle güvenli bir ticaret merkezi haline gelmiş ve oranın giderek büyümesini ve bir şehir haline gelmesini sağlamıştır. Kâbe'nin orada olması, ticaret merkezi haline gelmesi ve giderek bir kent haline gelmesi birbirini etkileyen faktörlerdir. Örneğin, tapınağı çevreleyen ve 'haram' olarak adlandırılan alanda kan akıtılamazdı. Mekke'nin ekonomik önemi büyüdükçe, Kâbe'nin 'haram' alanı genişlemiş, bu ise Mekke'nin güvenli bir yerleşim ve ticaret merkezi olmasını sağlamıştır (Wolf 1954: 337-38).

Bu durum giderek Kureyş ile akrabalık bağı olmayanların da yerleşmesini beraberinde getirmiştir. Fakat akrabalık ilişkisi temelinde örgütlenmiş bir sosyal yapının hâkim olduğu bu dönemin Mekke'sinde, her ne kadar yeni yerleşmeler olsa da bunlar bir güç haline gelememiş ve var olan bu toplumsal örgütlenme içine 'dâhil' olmaya

başlamışlardır. Bu akrabalık ilişkileri içine dâhil olma *hîlf* (anlaşma), *civar* (himaye)³⁰ ve *vela* (sahiplik) yollarından birisi ile gerçekleşebiliyordu (Apak 2001: 179).

“Mekke içinde her birisi bir koruyucu aileye ya da koruyucu klana bağlı onüç büyük yanaşma grubu bulunmaktaydı. Bunlar farklı kökenlerden geliyordu. Bazıları azad edilmiş kölelerdi. Diğerleri kabile gruplarından kaçıp iltica edenlerdi. Bazıları, içgüveysi yoluyla grup şemsiyesi içine girmiş bireylerdi. Bazıları evlatlık edinilmiş kişilerdi”. (Wolf 1954: 335).

Bununla birlikte ‘dâhil’ olmak tam bir şekilde gerçekleşmemekte, bu yeni ‘katılan’lar Kureyşlilerden her zaman için ayrı tutulmakta idi. Dolayısıyla kan-bağına dayalı akrabalık ilişkisinin devam ettiğini ve bu yolla Kureyş’in Mekke’de hâkimiyetini devam ettirdiğini ifade etmek mümkün olmaktadır.

Ticaretin beraberinde getirdiği zenginlik, kentin idari ve siyasi hâkimiyeti için Kureyş içinde yer alan kabilelerin birbirleriyle mücadelesine yol açmıştır (Apak 2001). 6. Yüzyılın başlarına gelindiğinde Mekke içinde sahip olunan zenginliğe bağlı olarak sınıfsal bir tabakalaşmanın ortaya çıktığı ve bunun da Mekke’nin idari ve siyasi hâkimiyeti için ittifakların oluşmasında önemli rol oynadığı görülmektedir. Bu ittifaklar başlıca *Mahzumoğulları*, *Abdüşemsoğulları* ve *Haşimoğulları*’nın başını çektiği gruplaşmalar olarak kendisini göstermekteydi. Bu gruplaşmalar arasında ekonomik anlamda en güçlü olan, dolayısıyla siyasal anlamda da gücü elinde bulunduran *Abdüşemsoğulları*, *Mahzumoğulları* ve *Sehmoğulları* idi (Apak 2001). Bunlar arasındaki rekabet daha sonraları, özellikle peygamberin vefatından sonra Ümeyyeoğulları ve Haşimoğulları arasındaki rekabete dönüşecektir.

3.1.1. Muhammed’in Peygamberliği ve Haşimi-Ümeyye Rekabeti

Mekke’nin hâkimiyetini elinde bulunduran Kureyş içinde de iktidar mücadelesi sürüyordu. Bunlar arasında ön plana çıkan Abdulmenaf’ın³¹ oğulları Haşim ve

³⁰ Rodinson (2008: 35), koruma ilişkisinin çölün göçebe hayvancı toplulukları ile vahalardaki tarımcı topluluklar arasında olduğunu ifade etmektedir. Vaha toplulukları, coğrafi koşullara iyi uyum sağlamış ve hızlı develere sahip göçebe bedevi toplulukların korumasındadırlar. Bunun için koruyucu topluluğa belli bir ücret verilmektedir. ‘Dayanışma vergisi’ ya da Arapça *huvva* olarak adlandırılan bu koruma para ya da angarya ile karşılanmaktadır. Diğer taraftan, aşiretler ticaret kervanlarından vergi almaktadırlar. Bu ‘simbiyotik’ ilişki git gide vahalarda, kaynak yakınlarında yeni yerleşim alanlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Mekke’de bu şekilde oluşmuş bir yerleşim yeridir.

³¹ Abdülmenaf: Hz. Muhammed’in dedesi Abdülmuttalib’in dedesi. Babasının adı Kusay’dır. Abd-i Menaf bin Kusay olarak da bilinir. Abdülmenaf, Kureyş içinde etkili birisiydi. Mekke’de yer alan Kâbe’nin muhafızlığı onun elindeydi. Abd-i Menaf olarak da bilinir. Kendisinden sonra çocukları Haşim

Abdulşems arasındaki rekabettir. Haşim'in oğlu olan Abdulmuttalip Muhammedin doğduğu yıllarda belli bir süre için üstünlük sağladıysa da, Abdulşems'in oğlu Ümeyye bir süre sonra durumu kendi lehine çevirmeyi başarır (Rodinson 2008: 66). Muhammed peygamberliğini ilan ettiği dönemde ise Mekke'nin 'hâkimiyeti' Ümeyyeoğullarında idi.

Muhammed'in İslam dinini tebliğ etmesi ve bu dinin giderek taraftar bulması ile birlikte 7. yüzyılın ilk yarısında yavaş yavaş Mekke merkezli bir 'İslam' devleti ortaya çıktı. Bu da geleneksel akrabalık ilişkilerinin yeniden tanımlandığı, aşiret tarzı sosyal örgütlenmenin aksine daha soyut, daha kurgusal bir hale büründüğü bir devlet örgütlenmesi şeklinde olmuştur. Kendilerini yeni dine 'teslim etmiş', Müslüman olmuş kölelerin azad edildiği, bütün Müslümanların birbirleri ile 'eşit' statüde olduklarının ilan edildiği yeni siyasi ve sosyal organizasyondan bahsetmek mümkündür. Bu durumu Wolf (1954: 344) şöyle ifade etmektedir:

“Muhammed'in adı ile ilişkili dinsel devrim betimlediğimiz Mekke toplumunun devlet organizasyonuna izin veren elementlere sahip bir topluluğa geçişini mümkün kılmıştır. Muhammed'in peygamberlik misyonunun başarısı, bu elementlerin, giderek kurgusal ve parçalayıcı olan akrabalık ilişkilerinin yer aldığı önceki sosyal ağın içinden billurlaşmasına izin vermiştir”.

Nitekim Muhammed Mekke'ye vardığında şunu söylemiştir;

“Allah asil atalardaki gururu kaldırmıştır, hepiniz Adem'den geliyorsunuz ve Adem de tozdan, içinizdeki en asil kişi en dindar olanınızdır” (Wakidi 1882'den akt. Wolf 1954: 344; Rodinson 2008:326)³².

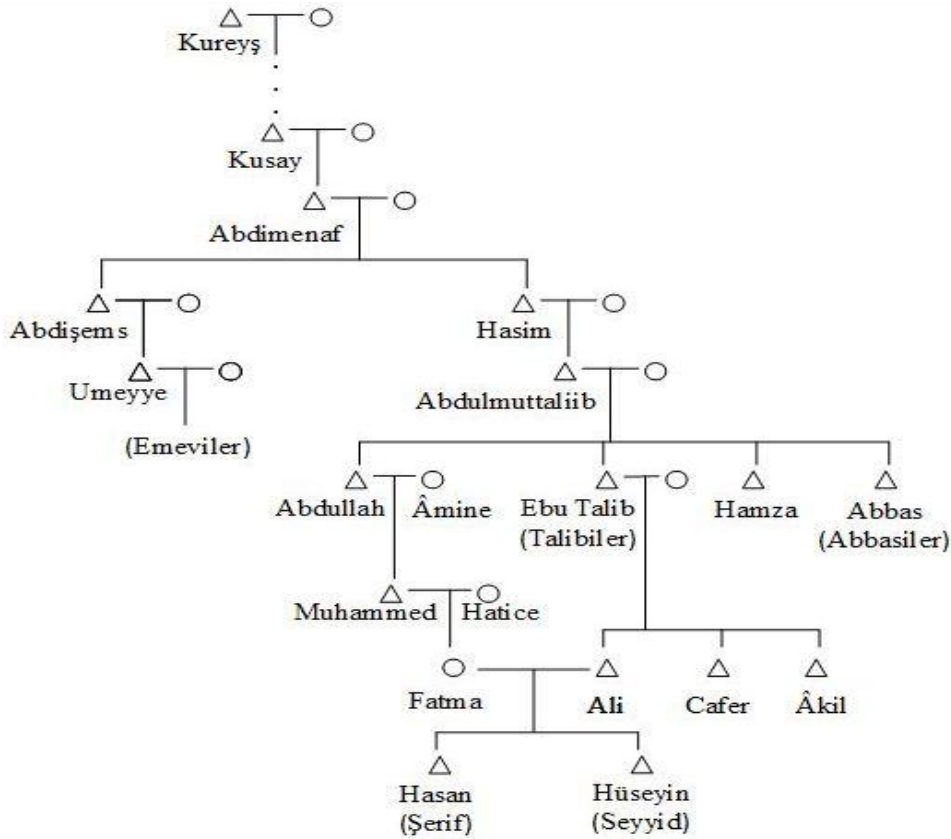
Medine'deki Ensar ve Mekke'den göç eden Muhacirun'ların birlikteliği, 'akrabalık' ve soy ilişkilerinden arındırılmış yeni 'devlet'in temelini kuran bir ilişki olmuştur. Diğer taraftan, İslam öncesi toplumsal örgütlenmenin temel elementleri 'devletleştirilerek' korunmuş oldu. Böylece, söz konusu ilişkilerin temel alındığı topluluklara bir yandan 'güven' verilmiş oldu, diğer yandan da bu toplulukların kurulmakta olan İslam devletine karşı çıkmaları engellenmiş oldu, hatta bu şekilde onların destekleri de sağlandı. Bunlara örnek olarak, kutsal mekânlar çevresinde yer alan alanların belli kabilelerin denetiminden çıkarılarak 'devlet' denetimine alınması, kan davasının 'yeni'den düzenlenerek sınırlandırılması, savaşlarda kabile şefine verilen 1/5'lik payın 'devlet' başkanı olarak peygambere verilmesi, vergilerini ödedikleri sürece Yahudi ve Hıristiyan

ve Abd-i Şems arasında Kâbe'nin muhafızlığı konusunda ortaya çıkan anlaşmazlık daha sonra Haşimoğulları ile Ümeyyeoğulları arasında da devam etmiştir.

³² Bu, aynı zamanda Kur'an Hucurat suresinin ayetidir.

toplulukların ‘güvenliği’nin garanti altına alınması gibi bazı uygulamalar yeni sisteme uyarlanmıştır.

Devrim tamamlandığında (Wolf 1951), çok çabuk bir şekilde güç silahlı sadık kardeşlerden Kureyşlilere geçti. Özellikle, halifelerden Osman ve Ali döneminde iyice gün yüzüne çıkan Ümeyyeoğulları ve Haşimioğulları arasında rekabet yeniden başladı. Bu rekabetin veya ‘iç çatışma’nın ilk tohumları peygamberin vefatının hemen ardından, hatta daha cenaze kaldırılmadan başlayan halifelik tartışmalarında ve seçiminde ortaya çıkmıştır.



Şekil 4: Kureyş ve Abdimenaf Soyundan gelen Haşimioğulları ve Ümeyyeoğulları. Emeviler, Abbasiler, Talibiler ve sonradan Şerif ve Seyyidler

3.1.2. Hz Muhammed’in Vefatı ve Ehl-i Beyt’in Siyasal Olarak Ortaya Çıkması

Hz. Muhammed’in vefatının ardından kimin halife olacağı tartışmaları, eski kabile rekabetlerini tekrar gün yüzüne çıkardı. Eski Arap kabile geleneklerine göre ‘başkan’ın seçim ile işbaşına gelmesi gerekiyordu. Kabileler arası var olan rekabete, Mekke ve Medine’liler arasındaki rekabet eklenince bu seçim daha da zorlaşmaktaydı. Mekkeliler,

halifenin ‘Mekke’liler’ arasından ve ‘Kureyş’in içinden çıkması gerektiğini öne sürerken, Medine’liler de söz konusu seçimde kendilerinin de var olduklarını ifade etmeye çalışıyorlardı. Nitekim bu tartışmalar devam ederken Ensar, Medine’li Hazrec kabilesinin Sâide kolunun reisi olan Sa’d B. Ubade’yi halife olarak aday gösterdi. (Atalan 2004: 57). Bunun üzerine Ömer ve Ebu Bekir de toplantının yapıldığı yere giderek, Ensar’a, halifenin Kureyş içinden çıkmasının Arap birliği ve İslam’ın geleceği için daha iyi olacağını ifade ederler. “*Ebû Bekir, uzun tartışmalar sonucu orada bulunan sınırlı sayıdaki Ensar ve Muhacir’in biatını alarak halife seçilmiştir*” (Atalan 2004: 58)³³.

Bununla birlikte, Sa’d b. Ubade ve Peygamberin damadı Ali, amcası Abbas ve Zubeyr b. Eş-avvam ile yanındaki Haşimoğullarının bu halifeliği kabul etmedikleri ve Ebu Bekir’e biat etmedikleri ifade edilmektedir (Atalan 2004: 59). Bunlardan Sa’d b. Ubade, Ömer’in de halifeliğini kabul etmemiş ve Şam’a taşınarak orada hayatını kaybetmiştir. Hz. Ali ve diğer Haşimoğullarının bir süre sonra bu durumu kabul ettikleri görülmektedir, çünkü en azından halife olarak kendi rakipleri olan Ümeyye oğullarından birisi seçilmemiştir.

Buna rağmen, gerek o dönemde gerek daha sonraları ilk halifenin kim olması gerektiği, peygamberin vefat etmeden önce hasta yatağında kağıt-kalem isteğinin yerine getirilmemesi³⁴, ya da neden yerine getirilmediği, Ebu Bekir ve Ömer’in halifelik seçimini apar topar hallettikleri gibi konulara ilişkin bu tartışmalar dinmemiş ve giderek daha da şiddetlenmiştir.

Peygamberin Haşimîlerden çıkması, Kureyş içindeki rekabette ibrenin Haşimîlere dönmesini beraberinde getirmişken, peygamberin vefatından sonra tekrar Haşimoğullarının geri plana atılmasına yol açmıştır (Kılıç 2005: 36).

Ümeyye ve Haşimîlerden olmayan ilk iki halife dönemi görece ‘sancısız’ geçse de, Osman’ın halifeliği ile birlikte rekabet çatışmaya dönüşmüştür. Halifeliğin

³³Doç. Dr. Mehmed Said HATİBOĞLU, İslamda ilk siyasi kavmiyetçilik, Hilafetin Kureyşliliği, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 23, s. 1, 121-213 ss, 1979, Ankara. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/767/9724.pdf> erişim tarihi: 14.12.2013

³⁴ Peygamberin, vefatından kısa bir süre önce hasta yatağında yatarken, yanında bulunanlardan kendisinden sonra yanlışlıklara düşülmemesi için bir şeyler yazmak üzere kağıt-kalem istediği, fakat o sırada orada bulunan sahabeler arasında konu üzerinde tartışma çıktığı, tartışmalardan rahatsız olan Peygamber’in yazmaktan vazgeçerek herkesi dışarı çıkardığı ifade edilmektedir (Atalan 2004: 56-57; Rodinson 2008: 328). Peygamberin ne yazmak istediği İslam âlimleri arasında sürekli bir tartışma konusu olmuştur. Şiiler, Peygamberin kendisinden sonra ümmetin başına geçecek Halifeyi yazmak istediği ve bu kişinin de Ali olduğunu savunmaktadırlar. Tartışma için bkz. Mehmet Atalan (2004). “Hz. Muhammed’in Vefatından Sonra Hilafet tartışmaları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:2, SS.55-68.

Ümeyyeoğullarından Osman'a geçmesi, Osman'ın yönetimde kendi akrabalarını kayırması varolan huzursuzluğun iyice günyüzüne çıkmasına neden oldu. Sonuçta, İslam'da ilk iç savaşın başlamasına neden olacak halifenin öldürülmesi ile sonuçlanan iç karışıklık dönemi başladı (Lapidus 2013:100). Ali'nin yönetimi boyunca devam eden bu savaş, Lapidus (2013:102)'un ifadesi ile; "Çatışan Arap çıkarları arasındaki bir kavga olarak başladı ve İslam toplumunun kalıcı dinsel ve siyasal bölünmesiyle sonuçlandı". Bu çatışmalar Hz. Ali'nin halifeliği boyunca devam etti. 656'da Halife ile peygamberin eşi Ayşe taraftarları arasında meydana gelen Cemel ve 657'de yine halife Ali ve Suriye valisi Muaviye arasında meydana gelen Sıffin savaşları bu iç çatışmaların sıcak çatışmaya dönüştüğünü göstermektedir.

Söz konusu bu çatışmalar, Halife Osman gibi, Ali'nin de öldürülmesiyle sonuçlandı. Ali'nin öldürülmesi sonrası, halifelik bir yanda Ümeyyeoğullarından Muaviye ile diğer yanda Haşimoğullarından, peygamberin torunu ve Ali'nin oğlu Hasan arasında bir çekişme nedeni oldu. Sonuç, Medine'de peygamberin vefatı sonrası 'Kureyş'te kalan halifeliğin, bu rekabet ve çatışma ile Kureyş içinde Ümeyyeoğullarına geçmesidir. Muaviye ile Hasan arasında, ya da İslam coğrafyası bir bütün olarak ele alındığında Muaviye ve Hasan taraftarları arasında veya Arabistan söz konusu olduğunda Ümeyye ve Haşimoğulları arasında varılan 'görelî' anlaşma 669 yılında Hasan'ın öldürülmesi ile tekrar bozuldu (Kılıç 2005: 40).

Muaviye'nin yerine oğlu Yezid'i, Arap geleneklerine uygun olmayan bir şekilde halife bırakarak vefat etmesi Lapidus'un ikinci iç savaş dönemi olarak adlandırdığı dönemin başlamasına neden olur³⁵ (Lapidus 2013:100). Bu iç savaş Kerbela'da peygamberin torunu Hüseyin ve yanındakilerin katledilmeleri ile sonuçlandı.

681 yılında Hüseyin ve beraberindekilerin Kerbela çölünde 'şehit' edilmeleri bir yandan İslam coğrafyasında etkisi günümüze kadar sürecek 'uzlaşmaz' bir çatışmanın 'kan'la tasdiklenmesi anlamını taşıırken, diğer yandan 'seyyid'liğin, '*ehl-i beyt*'in veya peygamber soyundan olmanın bundan sonraki muhalif hareketlerin birer meşruiyet dayanağı olmasını güçlendirmiştir. Çünkü bu olay her ne kadar Arap yarımadasındaki bir iktidar mücadelesinin sonucu ise de, Ortadoğu'nun geniş bir kısmına yayılmış bulunmakta olan İslam 'cemaati' için Allahın elçisi ve en sevgili kulu olan peygamberin '*ehl-i beyt*'ine yapılan büyük bir saygısızlık ve haksızlık olarak görülmüştür.

³⁵ Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı (1984b) "İslam Tarihinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri", AUIFD c.26, s.1, 353-370 ss.

Nitekim gerek sonraki ilk Şii hareketlerinde ve daha sonraki Abbasi'lerin Emevilerle iktidar mücadelesinde, 'peygamber soyu' ve halifeliğin onların hakkı olduğu görüşleri ağır basmaktadır (Kılıç 2005; Fırlalı 1984a). Bu hareketler, Haşimoğullarından Abbasi'lerin, Ümeyyeoğullarını 750 yılında iktidardan uzaklaştırmaları ile son bulur. Her ne kadar, iktidar Haşimoğullarından bir aileye geçmiş olsa da, *imamiyet* düşüncesi ile birlikte imamiyetin (ümmetin lideri), yani iktidarın Ali ve Fatıma'dan devam eden peygamberin soyunun hakkı olduğu düşüncesi de geniş bir toplumsal taban bulmaya devam etmiş ve daha sonraki muhalefet hareketlerinin de meşruiyet dayanaklarından bir tanesi olmaya devam etmiştir.

Siyasal alanda, 'peygamber soyu'ndan olmak bu tür sonuçları ortaya çıkarırken, toplumsal alanda da, hadislere, Kur'an ayetlerine ve Arap toplumunun geleneklerine bakılarak 'ayrıcılık' bir zümrenin ortaya çıkmasını sağlamaktaydı. Söz konusu bu ayrıcalıklı zümre ya da Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelmenin ayrıcalıklılığı düşüncesi, 'Şia'nın İslam dini içinde ayrı bir mezhep ve siyasal oluşum olarak ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Aynı şekilde bu düşünce üzerinde şekillenen devletlerin ortaya çıkmasını da sağlamıştır.

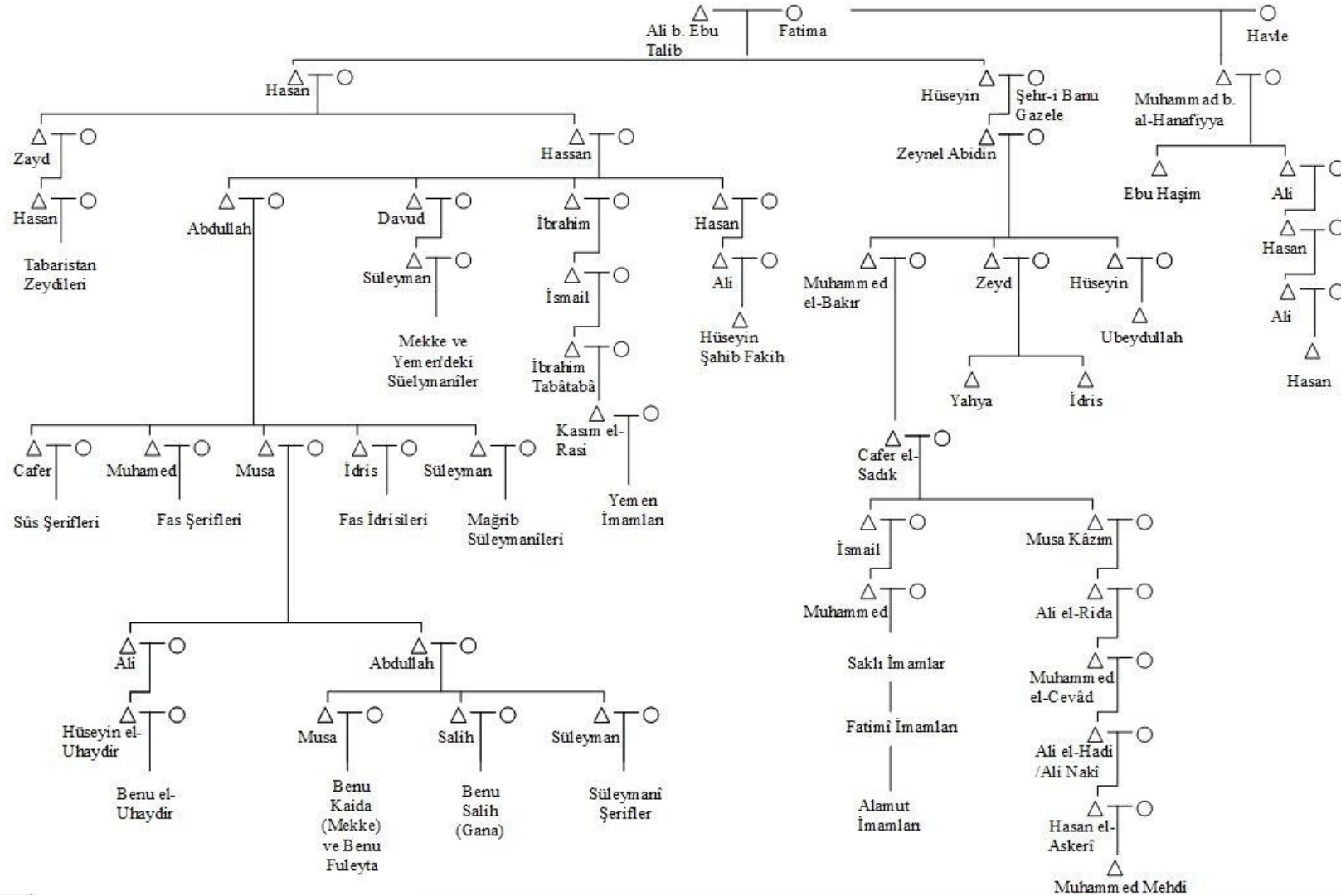
Peygamberin amcasının oğlu ve damadı Ali'nin oğulları ve peygamber soyunun onlarla devam ettiği Hasan ve Hüseyin'in zürriyetinden geldiklerini söyleyenler İslam coğrafyasının birçok yerinde hanedanlıklar, 'aile' devletleri kurmayı başardılar. Hasanîler daha çok Arabistan merkezi, Yemen, Afrika'nın güney ve batısında yoğunlaşırken Hüseyinîler, Kuzey Afrika ve İran'da yoğunlaştılar. Bunlardan; Hasan'a dayanarak Hasanî olarak adlandırılanlar şunlardır: Mağrib'de İdrisi'ler³⁶, Mekke ve daha sonra Yemen'de Süleymaniler, Mağrib'de Süleymaniler, Mekke ve Yemen'de Beni Uhayzir, Yemen'de Beni Tabâtâba, Mekke'de Beni Fuleyta (Havaşim) ve Beni Kataga, Sudan'da Beni Salih, Amul Hasanileri, Fas'ta Sa'di ve Filâlî Şerifleri ve yine Fas'ta Vazzanî ve Kittanî Şerifleri'dir (Kılıç 2005: 48; Lewis 1986; Amoretti 2011).

Hüseyinîler'den en önemlileri hiç kuşkusuz Fatimîlerdir ki aynı Fatimîler '*seyyidlik* ve *şeriflik*'in bugünkü tanımlarıyla İslam toplumlarında yer almasının da kaynağını oluşturmaktadırlar. Fatimîlerin haricinde, Taberistan ve Deylem Hüseyinîleri, Cürcan kolları, Ressîler, Taberistan Zeydîleri, Sana Zeydîleri ve Medine'deki Beni Muhanna ve

³⁶ İdrisîler hakkında bkz. Eustache, D. "IDRISIDS", EI, v.3, p.1035-1037.

neseblerinin kesin olarak belli olmadığı söylenen Mekke ve Medine'deki Beni Musa (Kılıç 2005: 48) diğer Hüseyinî hanedanlıklarıdır³⁷ (Şekil 5).

³⁷ Lewis (1986) Zeydi'leri Hasanî olarak gösterirken ve tabloyu da ona göre çizerken, Kılıç (2005) onları Hüseyinîler arasında göstermektedir. Zeydîler hakkında bkz. Madelung, W (2002). "Zaydiyya" EI, v.11, p.477-481.



Şekil 5: Ali'nin soyundan gelenler, Alioğulları. Lewis, B. "ALIDS", Encyclopedia of Islam, v. 1, pp. 400-403'da yararlanılarak hazırlanmıştır.

3.2. EMEVİLER DÖNEMİNDE SEYYİDLER VEYA EHL-İ BEYT

Yukarıda da ifade edildiği üzere, seyyidliğin ‘kutsal’ bir soy olarak ele alınıp yüceltilmesi gittikçe genişleyen İslam ‘devlet’inin içindeki, kökü İslam öncesine dayanan, iktidar mücadeleleri ile doğrudan ilişkili bir durumdur. Bu mücadelenin önemli tarafları olarak da Kureyş içindeki Ümeyye ve Haşimiler olduğu daha önce ifade edilmişti.

Emevi, Ümeyye kolundan Muaviye’nin halifeliği sonrası iktidara gelen hanedanlığın adı olarak tarihe geçmiştir. Emevi hanedanlığı bir yanda İslam tarihi içinde ciddi anlamda ilk imparatorluk deneyiminin yaşandığı bir dönem olmakla birlikte aynı zamanda yine İslam tarihi içinde ‘İslam’ olmaktan daha çok ‘nesep’ ve ‘Arap’ olmanın ön plana çıkarıldığı, hiyerarşik yapının yine soy ve ‘etnik’ köken üzerinden yapılandırıldığı bir dönemi ifade etmektedir (Aksu 2006; Arendok 1997). Dışarıda İslam coğrafyasının sınırları genişlerken ve bir anlamda yeni bir İslamî kültürün temelleri atılırken, içerde de kökenini İslam öncesi dönemden alan çeşitli iktidar mücadeleleri meydana gelmekteydi. Tarihsel rekabetin ve iktidar mücadelesinin bir yansıması olarak, genelde Haşimîlere özelde de Hz. Muhammed’in soyundan olanlara yönelik bir baskı uygulamasının ve karalama kampanyasının bu dönemde iyice yaygınlaştığı görülmektedir.

Peygamber Muhammed’in torunu Hüseyin’in Kerbela’da yanındakilerle birlikte katledilmesi, iktidar mücadelesinin nereye kadar vardırılabileceğini ortaya koymuştur. Bu bir anlamıyla, Emevi iktidarının kendi iktidarı önünde engel teşkil edebilecek unsurları ortadan kaldırma hırslarının nerelere varabildiğini göstermesi açısından önemli bir olaydır; diğer taraftan yine Emevi hanedanlığının söz konusu iktidar mücadelesinde neleri yapabileceğini de göstermekteydi. Sonuç olarak Kerbaela faciası, İslam coğrafyasında ve tüm İslam toplumlarında yüzyıllara yayılacak bir nefretin ve ‘kan davası’nın başlamasına neden oldu.

Emeviler, kuşkusuz, Alioğullarının iktidar mücadelelerinin odağında yer aldıklarını ve iktidar karşıtlarının da Hüseyin etrafında toplandıklarını görmekteydiler. Dolayısıyla Hasan’dan sonra Hüseyin’in de ‘ortadan kaldırılması’ ile kendi iktidarları önünde engel olabilecek hiç bir unsur kalmayacaktı. Fakat sonuç beklentilerinin aksine daha da

içinden çıkılmaz bir hale geldi ve sonunda da kendi iktidarlarının ortadan kalkmasıyla sonuçlandı.

Diğer taraftan, iktidar karşıtı mücadelerinin de aynı şekilde odağına Muhammed'in soyunu, yani *ehl-i beyt*'i ya da 'Alevî'leri aldıkları ve onlar çevresinde örgütlenmeye başladıkları görülmektedir. *Ehl-i beyt*, özellikle de Kerbela olayından sonra tüm iktidar karşıtı mücadelelerin temel 'meşruiyet' kaynağını oluşturmuştur. Peygamber'in Fatıma aracılığıyla ve Hasan ve Hüseyin ile devam eden soyundan olan kimselere yönelik 'sevgi'nin tüm müslümanlar arasında yaygınlık kazanması bu 'meşruiyet'i sağlayan önemli bir özellik olmaktadır. Diğer taraftan, Müslümanların Ali oğullarına, Muhammed soyuna ve *ehl-i beyt*'e karşı sevginin yaygınlaşmasında yine Kerbela olayının rolü çok büyüktür. Denilebilir ki, bu olay, özellikle alt sınıfların ve muhalif kesimlerin kendi ezilmişliklerini *ehl-i beyt*'in mağduriyetleriyle ve kendilerine uygulanan baskı ile birlikte düşünmeye başlamalarına neden olmuştur.

Emeviler döneminde, yukarıda da ifade edildiği üzere *ehl-i beyt*'e karşı genel bir husumet söz konusudur. Emevi halifeleri arasında genelde Haşimîlere özeldede de Alioğullarına yakınlık duyan yok gibidir. Hatta Emevi halifesi Ömer b. Abdulaziz dönemine kadar (Hicrî 99-101) hutbelerde dördüncü halife Ali lânetlenmekteydi. Muaviye döneminde başlatıldığı ifade edilen bu 'geleneğe' Ömer b. Abdulaziz tarafından son verilmiş ve yerine Nahl suresi 99. Ayeti okutulmaya başlanmıştır (Bakirî 2007: 9-10).³⁸ Yine aynı şekilde Ali'nin 'tûrab' lakabından yola çıkarak daha çok aşağılamak amacıyla Haşimiler 'Turabîler' olarak adlandırılmaktaydı (Sarıcık 2003: 19).

Emeviler döneminde sadece, Alioğulları ya da Haşimîler değil onlara sempati duyanlar da baskıdan paylarını almışlardır. Bunlar arasında şairler, âlimler de bulunmaktadır. Bu durum, toplumda giderek bir kutuplaşmayı ve *ehl-i beyt* çevresinde toplanan geniş bir muhalefetin oluşmasını beraberinde getirmiş, neticesinde de Emevi hanedanlığı bu muhalefet tarafından iktidardan uzaklaştırılmıştır.

³⁸ Nahl Suresi 99. Ayet şu şekildedir: "Şüphesiz ki, iman edip de Rablerine tevekkül edenler üzerinde o şeytanın hiçbir nüfuzu yoktur" (Elmalılı M.Hamdi Yazır, Kur'an-ı Kerim Meali).

3.3. ABBASİLER DÖNEMİNDE EHL-İ BEYT VE SEYYİDLER

Abbasiler dönemi, seyyidlerin ve seyyidliğin giderek kurumlaştığı bir dönemdir. Abbasiler hem kendileri için hem de Talibîlerin soylarını kayıt altına almak ve onların işleri ve sorunları ile ilgilenmek üzere bir nikabet teşkilatı oluşturmuşlardır. Bu ailelerin her ikisi de Haşimî koluna bağlıdır ve buradan yola çıkarak, Abbasilerin kendilerini de *ehl-i beyt* içinde gördüklerini belirtmek mümkün olmaktadır³⁹.

Abbasiler, Emevilere karşı yürüttükleri iktidar mücadelesinde, *ehl-i beyt*'in haklarını ve halifeliğin bu soydan gelmesi gerektiğine ilişkin argümanları kullanmış, yine Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki şehadeti ve bunun intikamının alınması üzerinden kendi iktidar mücadelelerinin meşruiyet temellerini oluşturmaya çalışmışlardır.

747 yılında Horasan'da Ebu Müslim Horasanî önderliğinde⁴⁰ başlayan ayaklanma, Emevi iktidarının yıkılması ve Muhammed'in baba tarafından akrabaları olmayı öne süren Abbasilerin iktidarı ele geçirmeleri ile sonuçlanmıştır (Lewis 2006: 96). Kuşkusuz, söz konusu iktidar değişimlerini sadece tarihsel Emevi-Haşimî çatışması ile açıklamaya çalışmak çok kaba bir indirgemecilik olur. Söz konusu çatışmaların gerek ekonomik gerek toplumsal gerek kültürel altyapıları bulunmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu *ehl-i beyt* ve *seyyidler* olunca, tarihsel çatışma da önemli bir olgu olarak ön plana çıkmaktadır.

Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere Abbasiler, Emevilere karşı içerdeki mücadeleleri desteklemişler, iktidarın peygamber'in 'soy'undan olanların hakkı olduğu fikrini işlemişlerdir. Daha önce de ifade edildiği üzere, önce Ali'nin Kufe'de öldürülmesi ve özellikle Hüseyin'in Kerbela'da öldürülmesi olayı tüm İslam toplumunda bir 'yarılma'yı beraberinde getirmiş, Hüseyin ve onun 'soy'undan gelenler, geniş kitleler tarafından 'mağduriyet'e uğramış, hakları elinden alınmış olarak algılanmış ve bu da yürütülen iktidar karşıtı mücadelelerin meşruiyet dayanağı haline gelmiştir. Clot, her iki olayın 'müminleri bir daha asla biraraya gelemeyecek şekilde' parçaladığını ifade etmekte ve bu olayların aynı zamanda 'iyi günlerin ileride

³⁹ Abbasilerin de kendilerini *ehl-i beyt* içinden saymaları konusunda bkz. Moshe Sharon (1991), "The Umayyads As Ahl al-Bayt", *JSAI*, 14. 115-153pp. Ayrıca; Namık Kemal Karabiber (2007), *Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Erken Dönem Yansımaları*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara.

⁴⁰ Ebu Muslim'in siyah bayraklarla başlatmış olduğu isyan aynı zamanda Abbasilerin sonraki 'sembol'ü de oldu. Bu konu daha sonraki seyyidlerin yeşil giymeleri konusunda tekrar edilecektir.

geleceğine inanan, Mesihçi, mistik ve tutkulu bir mezhep' olarak tanımladığı Şiiiliğin bir mezhep olarak ortaya çıkmasına yol açtığını belirtmektedir (Clot 2007: 6).

Abbasiler, Bağdat⁴¹ merkezli yeni bir İslam imparatorluğunun temellerini atarken, aynı zamanda yeni bir 'kültür' ve 'medeniyet'in temellerini de atmaktaydılar. Bu dönemde, Emeviler döneminde de görülen çeşitli düşünce hareketlerinin daha da çoğaldığı ve kaynağını Kur'an'ın ve peygamberin sözleri olan hadislerin yorumlamasından alan değişik fıkıh ve düşünce okullarının ortaya çıkmaya devam ettiği görülmektedir. Bu açıdan, Abbasi dönemi, özellikle 9. yüzyıla kadar olan dönem, "İslam rönesansı" olarak da ifade edilmektedir. Diğer taraftan, bu dönem aynı zamanda Ehl-i sünnet- Şia ayrımının da giderek kurumsallaştığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Değinildiği üzere, Abbasiler Emevilere karşı iktidar mücadelesinde peygamber soyundan olmayı öne sürmüş ve iktidarın 'peygamber soyun'ndan olanların hakkı olduğunu ifade etmişler ve bu argümanlarla mücadelelerini sürdürmüşlerdir⁴² (Clot 2007: 6). Buradan, o dönemde 'peygamber soyu'nun bir genel ifade olarak Haşimîleri ifade ettiğini görmekteyiz. Haşimîler içinde de Ali yandaşları, Ali taraftarları ya da Aleviler olarak adlandırılan Talibîler, yani peygamberin damadı ve amcasının oğlu olan Ebu Talib'in soyundan gelenler ve yine peygamberin bir diğer amcası olan Abbas'ın soyundan gelen Abbasiler ön planda yer almaktaydılar. Gerek Kufe olayı gerek Kerbela faciası, bu iki ailenin iktidar için Emevilere karşı birlikte hareket etmelerini sağlamıştır. Horasanda Ebu Müslim önderliğinde başlayan isyan hareketi sonucunda Abu Abbas iktidara gelir ve Es-Seffah adıyla ilk Abbasi halifesi olur (Clot 2007). Es-Seffah dönemi, daha çok Emevi taraftarlarıyla mücadelenin sürdüğü ve dolayısıyla Abbasi iktidarının yerleşmesinin ilk dönemi olduğundan, bu dönemde Ali taraftarlarıyla ya da genel olarak Talibîlerle bir çatışma söz konusu değildir. Söz konusu çatışmalar, Es-Seffah'tan sonraki halife dönemlerine rastlamaktadır. Abbasi yönetimi kurumsallaştıkça Ali taraftarları arasındaki hayal kırıklığı artmaktaydı. Dolayısıyla, Ali taraftarlarının yeniden harekete geçmesi ve iktidar talebinde bulunması gecikmemiştir.

⁴¹ Bağdat, Harun Reşid döneminde 1 milyona yakın nüfusu ile dünyanın en büyük şehri, ticaret, sanat merkezidir. Bağdat ile ilgili bkz. Clot (2007: 165-198) 'Bağdat' bölümü.

⁴² Abbasilerin iktidara yönelik hak talebi ve 'peygamber soyu'ndan olma iddiaları, hem peygamberin amcası Abbas hem de peygamberin dedesi Abdulmuttalib'in kardeşi Al-Abbas dolayısıyladır. Varisco (1995: 147)'ya göre, Abbasilerin iktidara yönelik iddialarının temelinde, Hz. Muhammed'in dedesi Abdulmuttalib'in kardeşi Al-Abbas'ın Abdulmuttalib'in vefatından sonra peygamberin sorumluluğunu üstlendiğine yönelik iddianın olduğu ifade edilmektedir (Varisco 1995:147).

Abbasi iktidarının ikinci halifesi olan Cafer El-Mansur döneminde, Alioğullarından birisinin *Emir'ül müminün* olmasından umutlarını kesmiş olan Ali taraftarları yeni yönetime karşı ayaklanmaya giriştiler ve belli oranda da yönetimi zor durumda bıraktılar. Bunlar arasında en önemli olanları Hasan'ın soyundan olan Muhammed'in 762'de Medine'de ve kardeşi İbrahim'in bir sene sonra 763'te Basra'da giriştikleri isyanlardır (Clot 2007: 12; Kılıç 2005: 44). Her ikisi de, Abbasi halifesi Mansur'un isyan liderlerini öldürmesi sonucu yenilgi ile sonuçlanmıştır. Her iki taraf da, 'peygamber soyu'ndan olduklarını öne sürerek iktidarın kendi hakları olduğunu söylüyorlardı. Abbasiler dönemi boyunca sürece bu çatışmalar giderek, 'peygamber soyu'nun yalnızca peygamberin kızı Fatıma'nın erkek çocuklarının soyundan gelenleri ifade eden bir tanımlamaya dönüşmesini beraberinde getirmiştir.

Abbasi hanedanlığı boyunca söz konusu çatışmalar devam etmiş, başını Ali evlatlarının çektiği birçok ayaklanma gerçekleşmiş (Kılıç 2005: 44-46) ve bunu Şii-Sünni ayrışmasının gittikçe derinleşmesi izlemiştir. Bu durum, peygamberin soyundan olmayı, kızı Fatıma ve onun erkek çocukları olan Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenlerle sınırlandıran kimselerin Mısır'da Şii Fatimî devletini kurmaları ile sonuçlanmıştır⁴³.

Abbasi hanedanlığı döneminde Şii-Sünni ayrışmasının giderek derinleşmesiyle birlikte Alioğulları ve taraftarlarına yönelik geliştirilen kovuşturma politikası ve sonrasında meydana gelen çatışmalar, bu mücadele sırasında *seyyidlere* yani Alioğulları ve taraftarlarına (*ehl-i beyt*) yönelik tutum ve davranışlar konuya ilişkin anlatılarda da yer bulmaktadır. Bunlardan bir tanesi de, Abbasi halifesi Harun Reşid zamanına atfedilen bir anlatıdır. Bu ve benzeri anlatılar 'seyyidlik'in kültürel altyapısını anlamaya imkân vermektedir.

Bu hikâyeye göre, Abbasi halifesi Harun Reşid bir gün tedbil-i kıyafet halinde Bağdat şehrinin sokaklarında gezerken, ölü bir eşeğin etini yemeye çalışan bir adamı görür ve onu bu davranışı için azarlar. Adam da bunun üzerine, halifeye, ölmek üzere olan bir adam için her türlü etin helâl olduğunu söyler. Halife, adama elindeki değerli tespihi verir ve bunu satarak helâl yiyecekler almasını söyler. Değerli tespihi bozmak için götürdüğü Yahudi sarraf, tespihin kısa bir süre önce kendi evinden çalınan tespih olduğunu söyler ve adamı da hırsızlıkla suçlar. Yanına seyyidlerin giydiği yeşil türban takmış olan iki Yahudi daha alarak kadıya giderek şikâyette bulunur. Kadı sarrafın

⁴³Fatimîler ile ilgili bilgi için bkz. M.Canard (1991), "Fatimids", EI, v.2, 850-862 pp. Ayrıca, Fatimîler döneminde seyyidler ile ilgili bir değerlendirme yapılacaktır

yanındaki ‘seyyidlerin’ şahitliğini kabul ederek tespihi sarrafa verir ve hırsızlık yaptığı için zavallı adamın elinin kesilmesine karar verir. Birkaç gün sonra, Halife tekrar bu adama rastlar ve onun dilendiğini görerek onu müsrifliğinden dolayı azarlar. Daha sonra olayın iç yüzünü öğrenen halife Harun Reşid hem sarrafın hem de şahitlerin başının vurulmasını emreder; ayrıca şehirde bulunan ve yapılan sahtekârlıklardan habersiz tüm seyidlerin yakalanarak öldürülmelerini emreder (Edmonds 2003: 101).

Tabii, bu, zaman içinde yaşanan Abbasi hanedanlığı sırasında meydana gelen Şia-Sünni çatışmasını göz ardı eden ve diğer taraftan da, bu çatışmayı tarihsel Yahudi-Müslüman rekabeti ve çatışması çerçevesine sokan bir anlatı haline gelmiştir. Çünkü söz konusu dönem, Abbasi hanedanlığının en şatafatlı dönemini yaşadığı, dolayısıyla geniş halk yığınlarının bu şatafatın yükünü kaldıracak malî kaynaklar için daha fazla vergi yükümlülüğü altına girmek durumunda kaldığı ve bu nedenle yaygın toplumsal ve dinsel karışıklıkların, isyanların yaşandığı bir dönemdir (Clot 2007: 58-72). Yahudiler de zenginlikleriyle şehrin ticaretinde önemli bir rol oynadıkları gibi, Müslüman tüccarların dikkatlerini de üzerlerine çekmekteydiler.

Clot (2007: 178) Yahudilerin dönemin Bağdat’ında herkesin korkulu rüyası olduklarını, banker ve kambiyo tüccarı olarak sayılarının çok fazla olduklarını ve devlete ve vezirlere borç para verdiklerini ifade eder. Dolayısıyla, böylesi bir hikâyenin ekonomik bir altyapısı olduğu da görülmektedir.

Diğer taraftan, söz konusu dönemde bugünkü anlamda bir ‘seyyid’likten ziyade, ‘Ali taraftarlığı’ üzerinden kendini ifade eden bir muhalefetin varlığından bahsetmek daha mümkündür. Nitekim seyidlikten ziyade ‘Şii’liğin bile teknik anlamıyla yani bir mezhep anlamında kullanılması Kerbela faciasından neredeyse bir asır sonradır. Bu konuda Fırlalı (1984a: 336) şunları ifade etmektedir;

“Çünkü Şiiliğin vücut bulması, en azından nass, vasiyet ve ismet veya başka bir ifadeyle imamın yanılmazlığını ve özel bir bilgi ile donatılmış olduğu inancının ortaya çıkışına bağlıdır. Bunlar ise, en erken, Muhammed el-Bakır (114/733)’ın kardeşi ve arkasından onun oğlu Cafer es-Sadık (148/765) ile Zeyd b. Ali (122/740) arasındaki tartışmalarda söz konusu edilmiş meseleler cümlesindedir. Dolayısıyla bu tarihten ve hatta İmamiyye için, onikinci imamın 260/873 tarihinde kaybindan önce şia ve teşeyyu kelimelerini kullanmak, Mezhepler Tarihi açısından birtakım önemli karışıklıklara sebebiyet verebilir”.

Fakat daha önce ifade edildiği gibi, Abbasi iktidarının ilk başlarından itibaren ‘Ali Şia’sı olarak adlandırılan Ali taraftarları ve iktidar arasında çatışmaların yaşandığı bilinmektedir. Dolayısıyla, hikâyede anlatıldığı gibi bir hırsızlık ya da dolandırıcılık

olayı yüzünden bütün ‘seyyid’lerin öldürülme emrinin verilmesinden ziyade, iktidar ile muhalefetin temelini oluşturan Şia arasındaki mücadelelerin bir sonucu olarak tüm ‘Şii’ler ya da ‘Ali taraftarları’ üzerinde bir baskı oluşturulması daha akla uygun görünmektedir (Kılıç 2005: 44).

Bununla birlikte, ekonomik ve sosyal avantajlarından dolayı *ehl-i beyt*’in soyundan geldiğini iddia edenlerin sayısının artmış olması ve bu nedenle de hikâyede anlatıldığı gibi toplu bir sürgün ya da kovuşturmanın gerçekleşmesi ihtimalini de göz ardı etmemek gerekmektedir.

Nitekim ilk dönemlerden itibaren Abbasi iktidarına karşı girişilen isyanların hemen hepsinde ‘Ali taraftarları’ ya da ‘Ali soyundan gelenler’ için içindedir. Bunun yanında Abbasi halifelerinin de Ali soyundan gelenlerle araları iyi değildir. Hüseyin’in torunu olan Musa el-Kâzım, Halife Harun Reşid tarafından tutuklanır ve hapsedilir. Tutukluluğu sırasında da hayatını kaybeder. Halife Mehdi sırasında da benzer şekilde tutuklanan ve bir süre hapis yatan Musa el-Kâzım’ın hapisteki ölümü Ali taraftarları arasında onun halife tarafından öldürüldüğü şeklinde yayılmıştır.

Abbasi egemenliği boyunca, Ali taraftarlarıyla girişilen çatışmalar ve onlara yönelik baskılara rağmen, *ehl-i beyt* ve seyyidler konusundaki tartışmalar ve bunlara yönelik tutum ve davranışlarda da Emevi iktidarıyla karşılaştırıldığında bazı iyi yönde gelişmelerin yaşandığı da görülebilmektedir. Bu durumun, bir nebze Abbasilerin kendilerini (‘peygamberin akrabaları’ olmalarından dolayı) *ehl-i beyt* içinde görmelerinden kaynaklandığını ifade etmek mümkündür. Bu nedenle, Abbasiler kendi dönemlerinde hem kendi ‘soy’larını hem de ‘peygamber soyu’nu kayıt altına almak, onların işlerini ve sorunları ile ilgilenmek üzere bir nikabet teşkilatı kurarlar. *Nakibü’ş-şürefa* adı verilen (Maverdi’den akt. Kılıç 2005: 80) söz konusu nikabet teşkilatı, daha sonraki İslam devletlerinde aynı amaçlarla kurulan teşkilatların da temelini oluşturacaktır.

Hem Abbasilerin hem de Talibîlerin soylarını kaydeden, onların işleri ile ilgilenen nakiblerden oluşan *Nikabet* teşkilatının tam olarak hangi tarihte ortaya çıktığı bilinmemekle beraber Abbasi halifesi Mütevekkil (H.232-247) döneminde bu görevi yapan Ömer b. Ferec el-Ruhhacî adında birisinin varlığından söz edilmektedir (Sarıcık 2003: 23). Bununla birlikte, gerek *ehl-i beyt*’ten olduklarını iddia edenlerin varlığı, gerek yukarıdaki hikâyede olduğu gibi bu iddialarını çeşitli ekonomik avantajlar veya

toplumsal saygınlık elde etmek için kullanan kişilerin varlığı, daha önceki dönemlerde de ‘soy’ları inceleyip araştıran görevlilerin (*nakib*) olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Nikabet teşkilatının bir kurum olarak ortaya çıkması ise mîladi 9. yüzyılın ortalarına rastlamaktadır (Sarıcık 2003). Bununla birlikte, Kılıç (2005: 79), ensab nikabeti ile ilgili bilgilerin 10. yüzyıldan kalma olduğunu ifade eder. *Nikabet* içinde nakib adı verilen görevlilerin görev aldığı bir kurumdur.

Nakib, sözlük anlamıyla “halkın seçkini, vekili, bir cemaatin başı, halkın iyisi, bir kavmin en hayırlıları, kethüda, kefil, müfettiş, bir kavmin zamini [kefil], onları en iyi bilen ve seyyidi” (Sarıcık 2003: 20) reisi anlamlarına gelse de, teknik anlamda bir kurum olarak *nikabet*⁴⁴ teşkilatının görevlileri ve bu makamın sahipleri anlamına gelmektedir.

Abbasi ve Talibîlerin soyundan gelenlerin defterlerini tutan, onların işlerini yürüten ensab nakibleri soylarını kayıt altına aldıkları gruba göre, *nakibü't-talibîyyin* ve *nakibü'l-abbasîyyin* olarak adlandırılırlardı ve istisnalar olmakla birlikte genellikle söz konusu soylardan gelenler arasından halife ya da *nakibü'n-nükeba* tarafından tayin edilmekteydiler. Burada da görülebileceği gibi, nakiblik henüz sadece Hasan ve Hüseyin’in neslinden gelen kişileri kayıt altına alan bir müessese olmaktan uzaktır. Bir yandan peygamberin amcası Abbas’ın soyundan gelenleri kayıt altına alıp, işleri ile meşgul olurken, diğer yandan peygamberin diğer amcası Ebu-Talib’in oğlu ve damadı olan Ali soyundan gelen ve Alevileri kayıt altına alıp, onların işleri ile ilgilenmekteydiler. Bu durumun, her iki nesilden gelenlerin de *ehl-i beyt* içinde yer aldıklarına yönelik iddiadan kaynaklanmış olabileceği daha önce de ifade edilmişti.

Umumi ve hususi olarak adlandırılan *nakibler*, peygamber sülalesine mensub kişileri kayıt etmek, onların işlerini yürütmek ve dışarıdan karışimleri engellemekle yükümlüydüler (Kılıç 2005: 79). Bununla birlikte nakiblerin görevleri bu kadarla sınırlı değildi. Peygamber sülalesine mensub çocukların doğumunda cinsiyetlerini tespit ve kayıt eden, ölenleri kayıttan düşüren *nakibler*; yine söz konusu kimselerin kendilerine uygun görünmeyen işlerde çalışmalarını ve onların kötü duruma düşmelerini önlemekle

⁴⁴ *Nikabet*’in, özellikle Abbasi devleti ‘sınır’larında ortaya çıkan hanedanlıklarda babadan oğula geçen ve yeni bir ‘elit’ oluşumuna katkı sunan bir kurum haline geldiği de görülmektedir. Örneğin, Nişabur’daki Al-Zubeyr ailesi, nakib’liği elinde bulunduran böylesi bir ailedir. Söz Konusu aileden Abu Muhammed Yahya 376/986’da öldüğünde nikabet onun oğluna, ondan da, oğullarına geçmiştir. Bu, ailenin kentte politik, kültürel ve dinsel bir elit haline gelmesini sağlamıştır (Bernheimer 2005: 58). 395/1004 yılında ise nikabet Buthanî ailesine geçer.

yükümlü idiler. Aynı zamanda onların haklarını savunmak ve yine onların başkalarının haklarına riayet etmelerini de sağlamakla görevli idiler. Bunun yanısıra, *fey*⁴⁵ ve ganimetlerden kendi paylarına düşeni aralarında bölüştürmek ve bu sülaleye mensub kadınların ‘uygun’ olmayan kimselerle evlenmelerini engellemek, onların küçük kusurlarını bağışlamak, peygamber sülalesine ait vakıfları ve onların gelir giderlerini kontrol etmek de söz konusu nakiblerin başlıca görevleri arasındadır (Sarıcık 2003: 27-28).

Tüm bunların yanı sıra, *umumi nakib* adı verilen başkentteki nakiblerin başka görevleri de bulunmaktaydı;

“Âl-i beyt’in anlaşılmadıkları hususlarda aralarında hüküm vermek. Yetimlere mallarında vekâlet, suçları dolayısıyla had tatbik etmek, velileri belirlenmemiş ya da belirlense bile evlenmeleri engellenen dul kadınları evlendirmek. Sefih veya bunak (*ateh*)ları hacr [-malını kullanmaktan- menetmek] altına almak” (Maverdi’den akt. Sarıcık 2003: 28-29).

Görüldüğü üzere, Abbasiler döneminde bir yandan özellikle Ali taraftarlarının başını çektiği ya da meşruiyetini Ali taraftarlığından alan isyanlar meydana gelirken, diğer yandan peygamber sülalesinden olanlara yönelik uygulamalar neticesinde giderek bir kurumsallaşmanın temelleri de ortaya çıkmıştır.

Peygamber soyundan gelenlerin doğum-ölüm kayıtları ve diğer işleri ile ilgilenen nakiblerin ortaya çıkmasının yanında, seyyid ve şeriflerle ilgili daha sonraki dönemlere de yansıtacak başka bir uygulamanın daha Abbasiler döneminde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu, *ehl-i beyt’e* mensub kişilerin diğer insanlardan ayırt edilmesini kolaylaştıracak giyim-kuşamları ile ilgili bir uygulamadır.

Bilindiği gibi, Abbasilerin iktidara gelmesi Horasanlı Ebu Müslim’in “Peygamber ailesinin siyah bayrağı altında” topladığı 100 binden fazla insanın Merv’den başlattığı isyanın, Emevi iktidarını sonlandırması neticesinde gerçekleşmişti. Siyah, bu isyan hareketinin başarıya ulaşması ile birlikte Abbasilerin rengi durumuna gelmişti.

Siyah bayrak Emeviler döneminde ortaya çıkan diğer isyan hareketlerinin de sembolü olmuş ve haksızlıklara karşı insanın beklentilerinin ifadesi olmuştu. Fakat daha sonra Abbasi ihtilâlinin simgesi haline gelmiştir (Clot 2007: 266). Emevilerin ise daha çok beyaz ve kırmızı rengi kullandıkları belirtilmektedir (Varol 2004). Seyyidlerin ya da o

⁴⁵ *Fey*: İslâm devletinin gayri müslim tebaadan aldığı cizye, haraç ve ticaret, malları vergilerinin ortak adı. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda (1995), “Fey”, TDVİA, c.12, s.511-513.

zamanki genel adlandırma ile Talibîlerin yeşil giymeleri ise yedinci Abbasi halifesi Memûn (H.198-218) zamanına dayandırılır. Buna göre, söz konusu dönemde siyah Abbasilerin, beyaz diğer Müslümanların, sarı Yahudilerin simgesidir. Halife, diğer topluluklardan ayırt edilebilmeleri için Talibîlere ve valilerine yeşil cübbe ve sarık giymelerini emretmiştir (Sarıcık 2003: 29). Dolayısıyla, söz konusu dönemde giyilen elbiselerin rengi toplulukları birbirinden ayıran birer aidiyet unsuru olarak da işlev görmüştür⁴⁶.

Buradan yola çıkarak, İslam tarihinin sonraki dönemlerinde gittikçe daha da özel bir konum kazanacak olan *seyyidlik* ve *şerifliğin* ‘kurumsallaşma’ sürecinin, söz konusu gruba mensup kişilerin doğum-ölüm kayıtlarını tutan, onların nasıl giyinebileceklerinden, kimlerle evlenebileceklerine kadar her türlü işleri ve sorunları ile ilgilenen *nakib* adı verilen ‘uzman’ grubunun ortaya çıkması ile paralel bir şekilde Abbasi döneminde başladığı ifade edilebilir. Gerek gruba mensup kişiler üzerinden anlatılan hikâyeler gerekse onlara atfedilen sembollerle söz konusu kişiler etrafında bir kutsiyet hâlesinin oluşması da yine kurumsallaşma süreci ile ilişkili olarak Abbasiler döneminde iyice hız kazanmıştır. Bu kutsiyet ve kurumsallaşma daha sonraki İslam devletlerinde de sürdürülmüştür. *Seyyidlik* ve *şerifliğin*, bu günkü anlamında kullanılması ise Mısırda kurulan Şii Fatimî devleti dönemine rastlamaktadır.

3.4. FATİMÎLER VE SEYYİDLİK

Abbasiler 750 yılında Emevilerin iktidarına son verdikten sonra 1258 tarihine kadar varlıklarını sürdürdüler. Fakat bu beş asırlık sürenin sadece ilk iki asırlık döneminde İslam coğrafyasının tümünde sözleri geçen bir hanedanlık olarak hüküm sürdürebildiler. Miladi 9. yüzyılın ortalarından itibaren Abbasi hanedanlığı giderek zayıflamış, sadece imparatorluğun merkezi Bağdat ve çevresinde sözü ve hükmü geçen bir duruma gerilemiştir. Merkezin etkisi dışında kalan Kuzey Afrika, İran, Anadolu ve Yemen gibi çevre bölgelerde ise birçok İslam devleti ya da hanedanlığı kendi bölgelerinde bağımsız beylikler ya da devletler olarak ortaya çıkmışlardır. Bu dönemden sonra Abbasilerin elinde bulunan halifelik makamı da giderek ‘sembolik’ bir makam olmaya başlamıştır.

⁴⁶ Seyyidliği sembolize eden ‘yeşil’ renk konusuna tekrar değinilecektir.

1258 yılında Cengiz Han'ın torunu Hülagû'nun yönetimindeki İlhanlılar'ın Bağdat'ı işgal etmesi ve hanedan üyelerini öldürmesi ile Abbasi hanedanlığı resmi olarak da sona ermiş olmaktadır.

Abbasilerin hüküm sürdüğü İslam coğrafyasının toprakları üzerinde kurulmuş devletlerden bir tanesi de Mısır'da ortaya çıkan ve Hicrî 297-567 yılları arasında hüküm sürmüş olan Şii Fatimî devletidir. Hanedanlığın isminin, halifelerin soyundan geldiklerini iddia ettikleri peygamberin kızı ve Ali'nin eşi olan Fatıma'dan geldiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte, Mehdi hakkında önceden bilgi verdiği söylenen Hz. Hüseyin'in kızı Fatıma'nın da söz konusu hanedanlığın isminin verilmesinde katkısı olduğu söylenmektedir (Canard 1991: 850).

Fatimîler, Abbasiler dönemindeki sosyo-kültürel ve politik bir hareket olan Şiiliğin İsmailî kolunun Afrikadaki faaliyetleri sonucunda Ubeydullah al-Mehdi önderliğinde ortaya çıkmış bir devlettir. Ubeydullah el-Mehdi'nin, Şia'nın altıncı imamı Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'in soyundan geldiği ve İsmailî imamlarının on birincisi olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle Fatimîler, Fatımaoğulları ve Fatımacılar yanında devletin kurucusunun adıyla Ubeydoğulları olarak da anılmaktadırlar (İbn-i Haldun 1977: 95). Abbasi merkezi gücü tarafından söz konusu dönemde Ubeydoğulları ya da Fatimîlerin peygamber soyundan olmadıklarına yönelik propaganda yapılmış ve bu iddia Abbasi halifesi Kadir'in döneminde Hicrî 460 yılında işin içine kadıların da dâhil olduğu bir meseleye dönüşmüştür. İbn-i Haldun, bu durumun İsmail'in oğlu İmam Muhammed ile başlayan imamların uzun saklanma dönemi ile ilişkili olduğunu ve sonradan ortaya çıktıklarında da bu tür suçlamaların yapıldığını ifade etmektedir (İbn-i Haldun 1977: 98). Aynı yerde, İbn-i Haldun suçlamanın geldiği boyutu ve kadıların da bu suçlamaya karışmasını şu şekilde ifade etmektedir;

“Suçlamaya o denli önem verildi ki, Bağdat'ta kadılar, Ubeydoğulları'nın peygamber soyundan gelmediğine ilişkin fetva düzenlediler. İnsanların en bilginlerinden sayılan bir topluluk da bu fetvanın oluşması için tanıklık ettiler (...) Ubeydoğulları'nın peygamber soyundan olmadıklarına ilişkin bu din bilginlerinin yaptıkları tanıklık, sadece Bağdat'ta halk arasında yaygınlaşan, çoğunlukla söz konusu soyu tanımayanlarca, Abbasi yandaşlarınca söylenip duran kulaktan dolma bilgilere, söylentilere dayanıyordu” (İbn-i Haldun 1977: 98-99).

Bu tür iddia ve suçlamaların kaynağında Abbasilerin, Şiilerin kendileri için giderek bir rakip haline geldiklerini düşünmeleri ve aynı zamanda peygamber soyundan olmanın ekonomik açıdan giderek daha çok ezilen geniş halk yığınları arasında bir umut olarak

algılanması ve yine belki de bu nedenle peygamber soyundan olmanın başlı başına saygınlık görmek için yeterli olması gelmektedir. Nitekim İdrisiler diye anılan hanedanlığın kuruluş serüveni de böylesi bir durumu gözler önüne sermektedir. Harun Reşid döneminde peygamber soyundan gelen İdris, gizlice Kuzey Afrika'ya gelir. Halifenin güçleri tarafından sürekli izlenmekte olan İdris, Mağrip'te bir Berberi kabilesine sığınır. Peygamber soyundan olması başlı başına bir saygı görmesi için yeterli olan İdris, giderek İdris oğulları olarak anılacak hanedanlığını kurar (Clot 2007: 81). Böylesi bir durumun ortaya çıkması genel olarak imparatorluğun içinde bulunduğu sosyal, ekonomik ve siyasal koşullar ile bağlantılıdır.

Nitekim Abbasi iktidarının giderek gücünü kaybettiği 9. yüzyıldan itibaren imparatorluğun Kuzey Afrika, Yemen ve İran gibi 'çevre' bölgelerinde başını Ali taraftarlarının çektiği birçok ayaklanma ortaya çıkmıştır. Devletin içinde bulunduğu ekonomik ve sosyal, yönetim krizi nedeniyle baş gösteren rahatsızlıklar peygamber soyundan geldiklerini iddia eden kişilerin öncülüğünde birçok hanedanlığın kurulması ile sonuçlanmıştır⁴⁷. Daha önce de belirtildiği gibi Kuzey Afrika'daki İdrisiler, Yemen'deki Zeydiler, İran'daki Taberistan Zeydileri bunlardan birkaç tanesidir.

Dolayısıyla bu tür bir deneyimi yaşamış olan Abbasilerin, peygamber soyundan olma iddiası ile karşılarına rakip olarak çıkan aile ve kişilere karşı bu tür karşı iddialarla cevap vermesi anlaşılır bir durum olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, her iki iddianın da sonuç itibarıyla halk nezdinde ne kadar kabul gördüğü ile ilgili bir durum söz konusudur. Ortadoğu'da 'soy'un çok kesin olmayan 'sınır'ları göz önünde bulundurulduğunda her iki iddiayı da eleştirel ve dönemin sosyal-ekonomik ve kültürel bağlamı içinde değerlendirme gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Abbasilerin kendilerine karşı başlattığı peygamberin soyundan olmadıkları yolundaki karşı propaganda ve suçlamalara karşın Fatimiler, Ortadoğu İslam toplumlarında seyyidlik ve şeriflik ile ilgili önemli değişikliklerin meydana gelmesini sağladılar. Bunlardan en önemlisi, Fatimiler ile birlikte, *şeriflik* ve *seyyidliğin* sadece Hasan ve Hüseyin soyunda olan kimselere verilen bir paye olmaya başlamasıdır. Daha önce Abbasiler gibi diğer Talibîler de *şerif* veya *seyyid* olarak anılmakta ise de, Fatimîler ile birlikte bu

⁴⁷ Bununla ilgili bir örnek için bkz. Teresa Bernheimer (2005) "The Rise of Sayyids and Sâdât: The Al-Zubara and Other Alids in Ninth –to Eleventh- Century Nishapur", *Studia Islamica*, no: 100/101, pp.43-69.

değişmiştir (Adak 1998: 7; Sarıcık 2003: 32). Bu adlandırma giderek tüm İslam coğrafyasına yayılmış ve kabul görmüştür.

Bunun yanında Fatimîler ile birlikte *nikabet* teşkilatında da bazı değişiklikler yapılmaya başlanmıştır. *Seyyid* ve *şerifliğin* sadece Hasan ve Hüseyin soyundan gelenlere tevdi edilmesi ile birlikte, *nikabet* teşkilatı da sadece bu soydan gelenlerin doğum-ölüm kayıtları ve diğer işleri ile ilgilenen bir kurum haline gelmiştir. Bununla birlikte, gerek nakiblerde aranan şartlar, gerek nakiblerin yaptıkları işler konusunda Abbasi *nakibü'l eşraflık* kurumunun devam ettirildiğini görmek mümkündür. *Seyyid* ve *şeriflerin* toplumsal ve dinsel bir zümre olarak önem kazanması, ön plana çıkmaya başlamasının da İsmailî düşünceyle hareket eden Fatimi devletinin kuruluşu ile ilişkili görünmektedir. Fatimîler ile birlikte İsmailî hareketin somut bir güce kavuşması onların hareket alanlarını da genişletmiştir. Gerek İsmailî propagandacıları ve misyonerleri olan *dai*'lerin İslam coğrafyasının hemen her yerine söz konusu düşünceleri yayma girişimleri ve gerek bunu yaparken özellikle halife Ali'ye ve çocukları Hasan ve Hüseyin'e yaptıkları vurgu giderek sadece bu 'soy'dan gelenlerin *seyyid* ve *şerif* olarak ön plana çıkmalarını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla, 10. yüzyıldan itibaren peygamber soyundan olanlar için Alevi ile birlikte *seyyid* tanımlamasının da yaygınlık kazandığı görülmektedir (Bernheimer 2005: 56-57). Ayrıca, bu dönemde aynı zamanda Ali ve dolayısıyla peygamber soyundan gelenlere yönelik yapılan her iyilik ve kötülüğün Allah katında karşılığını bulacağına dair hikâyelerin de artmaya başladığı bir dönemdir (Bernheimer 2005: 57).

Böylelikle, İsmailî bir düşünce üzerine şekillenen Fatimî devletinin ayrı bir halifelik iddiası ile ortaya çıkması kökleri Abbasi devleti döneminde atılan *seyyidlik* ve *şeriflik*'in daha bir kurumsal özellik kazanmasını, yine Abbasiler döneminde şekillenen *nikabet* teşkilatının da sadece Hasan ve Hüseyin soyundan gelenler ile ilgilenen bir kurum haline dönüşmesini sağlamıştır.

Tüm bunlar yan yana getirildiğinde ortaya çıkan durum, *seyyid* ve *şerif* ünvanlarının Fatimîler döneminde, konu ile ilgili doğrudan bir müdahaleleri olmasa bile, Şii *imamiyet* düşüncesinin⁴⁸ etkisiyle sadece Muahmmmed'in damadı Ali ve kızı Fatıma'dan olan erkek çocukları Hasan ve Hüseyin için kullanılmaya başlandığıdır. Bu durumun

⁴⁸ Şii İmamiyet düşüncesi için bkz. Hasan Onat (1992), "Şii İmamiyet Nazariyesi", AÜİFD, c.32, s.1, 90-110 ss.; Ahmet İshak Demir (2005), "İbnü'l Mutahharel-Hilli'ye Göre İmamet", AÜİFD, c. 46, s. 85, 85-102 ss.

beraberinde *seyyid* ve *şerif*lerin İslam toplumlarının hemen her yerinde toplumsal ve dini bir zümre olarak önem kazanmalarının önünü açmış olabileceği söylenebilir. Benzer şekilde, *şeriflik* ve *seyyidlik*'in Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenlere tevdi edilmesi ile birlikte, bu soylardan gelenler ya da geldiklerini iddia edenler, Bernheimer (2005: 44)'in ifade ettiği gibi, onların Müslüman toplumun liderliği iddialarını reddedenler arasında da büyük bir itibar kazanmışlar ve İslam toplumundaki hiyerarşi içinde Alevilerin ya da Ali'nin soyundan gelenlerin Richard Bulliet (1972: 234)'in adlandırdığı gibi 'asilzâde olmayan bir kan aristokrasisi' konumunu edinmişlerdir (akt. Bernheimer 2005: 44). Bu durum benzer şekilde A. Yaşar Ocak (2005) tarafından da "kutsal soy aristokrasisi" olarak tanımlanmaktadır.

Tüm bunları yan yana getirdiğimizde *seyyid* ve *şeriflik* tanımlamalarına ilişkin tarihsel süreç içinde meydana gelen değişimi şu şekilde bir tablo ile göstermek mümkün olmaktadır.

TANIMLAR	İSLAM ÖNCESİ	PEYGAMBER DÖNEMİ	ABBASİ DÖNEMİ	FATİMÎLER VE SONRASI
Seyyid	Kabile lideri, Reis	Lider, Önde gelen, Topluluğun lideri	Abbasîler	Hız. Hüseyin soyundan gelenler
Şerif	Kabilenin ileri gelenleri,	İleri gelen	Talibîler*	Hız. Hasan soyundan gelenler

Tablo 1. Seyyid ve Şerif tanımlarının dönemlere göre değişimi.

*Clot (2007:171)'a göre peygamber ailesi içinde yer alan Abbasiler seyyid, Talibîler ise şerif olarak adlandırılmaktaydı.

3.5. ZENGÎLER, EYYUBÎLER, MEMLÜKLÜLER, İLHANLILAR VE SELÇUKLULARDA SEYYİDLER

Abbasiler ile temelleri atılan ve Fatimîler ile birlikte daha da 'özelleşen' *nakibü'l eşraflık* kurumu ile peygamber soyundan olanlara yönelik uygulamalar gerek söz konusu devletlerin çağdaşı olan hanedanlık ya da devletler gerek onlardan sonra gelen diğer İslam devletleri ya da hanedanlıkları döneminde de devam etmiştir. Musul Zengî

atabeyliği hariç, diğerlerinde *nakibü'l eşraflık* kurumunun Fatimilerdekine benzer şekilde sadece Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenlerle ilgilendiği görölmektedir.

Merkezi Musul olup, Haleb ve Harran'ı da içine alan ve Hicrî 521-657 yılları arasında hüküm süren Zengî atabeyliği döneminde hem Alevîler yani Ali'nin soyundan gelenler hem de Abbasiler için ayrı *nakibü'l eşraflar* bulunmaktaydı. Ayrıca Abbasîlere benzer şekilde gelirleri Alevî ve Abbasî eşrafına harcanmak üzere vakıflar da bulunmaktaydı (Heidemann 2002).

Zengîler yönetimi içinde önemli bir güç elde eden ve etkin olan Eyyubi ailesi daha sonra Şii Fatimî devletine son vererek ve Mısır'dan başlayarak bütün Ortadoğu'ya hüküm süren bir imparatorluk haline geldiler. Eyyubîlerde de *seyyid* ve *şeriflere* yönelik uygulamalar ve *nakibü'l-eşraflık* kurumu seleflerinde olduğu gibi devam etmiştir. Fatimî devletindeki uygulamaların da etkisiyle *seyyidlik* ve *şeriflik* Eyyubîlerde de Hasan ve Hüseyin soyundan olanları ifade etmek için kullanılmış ve *nakibü'l-eşraflarda* söz konusu kişilerle ilgilenmişlerdir. Diğer taraftan, gelirleri Hasan ve Hüseyin nesline adanmış vakıflar kurulmuştur (Sarıcık 2003: 34).

Zengîler ve Fatimîler ile aynı dönemlerde var olmuş, hem Fatimî hem de Abbasi halifeleri ile ilişkileri olmuş, Meyyafarkin (bugünkü Diyarbakır'ın Silvan ilçesi) merkezli Mervani Kürt devletinde, çok fazla bilgi olmasa bile *seyyidler* ve *şeriflerin* varlığına dair bazı kısa anekdotlar bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi de söz konusu dönemde Meyyafarkin'de bulunan Ali şehitliğidir (İbn'ül Erzak 1989: 173). Bilindiği gibi o dönemlerde 'peygamber soy'undan gelenler kutsiyetleri nedeniyle ayrı mezarlıklara sahiptiler. Bağdad'da bulunan Kureyş Mezarlığı, İran'daki *goristan-ı sâdât* (*seyyid mezarlığı*) gibi (Bernheimer 2005: 53). Bunun bir benzerini de Mervanîlerde görmekteyiz.

Çoğunlukla devlet içinde güçlü konumda bulunan bir ailenin ya da grubun iktidarı devralmasıyla kurulan ve bu nedenle birbirlerinin devamı olarak değerlendirilebilecek İslam devletlerinde, iktidar el değiştirse de bir önceki kurumsal yapılar olduğu gibi devam ettirilmiştir. Bu nedenle, *seyyidler* ve *şeriflerle* ilgili nakiblerin ve nikabet teşkilatının söz konusu devletlerde de görülmesi bu devamlılığın bir göstergesi olarak anlaşılmalıdır. Mısır'daki Eyyubî ordusu içinde azad edilmiş köleler tarafından kurulan Memlükler devletinde de peygamber nesline yönelik ayrıcalıklı uygulamalar ve nikabet teşkilatına rastlanmaktadır.

Mısır'daki Eyyubî hanedanlığına son vererek kurulan, Moğolların Bağdad'ı ele geçirecek Abbasi hanedanlığına son vermesinden sonra Halifeyi koruma altına alarak halifelik merkezi de olan ve Yavuz Sultan Selim tarafından milâdî 1517'de varlığına son verilen Memlûk devletinde (H.648-923) *nakibü'l-eşraflar* sadece Hasenî ve Hüseyinî olarak adlandırılan Hasan ve Hüseyin soyundan gelenlerle ilgilenirdi. Onlarda da *nakibü'l-eşraflar* Abbasilerde olduğu gibi belli niteliklere sahip olmak durumunda idiler ve görev ve sorumlulukları bakımından da Abbasi döneminin teşkilat yapısını sürdürmektedirler. Bununla beraber Eyyubîlerde ve Fatimîlerde olduğu gibi Memlûklerde de Abbasîler için atanmış *nakibü'l-eşraf* bulunmamakta, sadece Hasan ve Hüseyin'in soyundan olanların işleri ile ilgilenen *nakibler* bulunmaktadır (Sarıcık 2003: 37). Yine Sarıcık (2003: XVII)'a göre Memlûkler dönemine ait iki nikabet menşuru, nikabet teşkilatının başlangıcından o döneme kadar rastlanılan ilk menşurlardır.

Gerek Şii Fatimî devleti içinden ortaya çıkan Eyyubî devletinde, gerek yine aynı merkezde ortaya çıkan Memlûk devletinde peygamber neslinin *seyyid* ve *şerif* olarak sadece Hasan ve Hüseyin neslinden gelenlerin kabul edilmiş olması ve sadece bunların işleri ile ilgilenen *nakibü'l-eşrafların* bulunması, Şii Fatimîler sonrası şekillenen peygamber neslinin sadece Ali ve Fatima'nın erkek çocukları olan Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenler olarak kabul edilmesi ve bunların *seyyid* ve *şerif* olarak adlandırılması uygulamasının devam ettirildiğini ve yaygınlaştığını da göstermektedir. Söz konusu bu durumun, Moğolların baskısından kaçan Abbasi halifesini koruma altına alarak halifeliğin merkezini Mısır'a taşıyan Memlûklerde de devam ettirilmesi uygulama ve adlandırmanın yaygınlığını ve kabul edildiğini de göstermektedir.

Benzer uygulama ve kurumlar 1258 yılında Bağdad'ı yıkarak Abbasi devletine son veren ve sonradan Müslümanlığı kabul eden Moğol İlhanlılar imparatorluğu içinde de yer almaktadır. İslamiyet'i resmi bir din olarak kabul ettikten sonra, Gazan Mahmud Han, *seyyidler* için *Darü's-siyade* adı verilen meskenler inşa ettirmiştir (Spuler 2011). Yine, *seyyidler* için *Nakib-i Nukabay-ı Sadat* adı verilen bir memuriyet tesis eden Mahmud Han, her şehirde bulunan *Darü's-siyadeleri* de bu kuruma bağlamıştır. Bu kurumun ve memurlarının görevi, Hasan ve Hüseyin soyundan gelenlerin soylarını ve şecerelerini takip etmek, onları terbiye etmek ve haklarını korumak ve Ali evladına vakfedilmiş vakıfları idare etmektir (Sarıcık 2003: 34; Spuler 2011). İlhanlılarda da

*nakibü'l-Eşraflı*ğın sadece Hasan ve Hüseyin nesliyle ilgili olmasının yanında, bunlar vergiden de muaf tutulmuşlardır (Spuler 2011: 266).

*Seyyid*ler ve *şerif*lere yönelik uygulamaların, onların soy kayıtlarının tutulmasının, diğer hukukî işlerinin yerine getirilmesinin Ortadoğu'daki hemen tüm İslam devlet ve hanedanlıklarında şu veya bu şekilde var olduğunu tekrar belirtmek gerekir. Saygınlıkları ve kendilerine verilen imtiyazlar zamanla artmıştır. Kendileri için vakıflar kurulmuş, kendilerine köylerin gelirleri bağışlanmıştır. Bunun yanında kendilerini 'seyyid' olarak ifade edebilmeleri ve toplum içinde gittikçe artan 'sahte seyyid'lerden ayrılabilmesi için *siyadet hücceti* denilen belgeler de verilmeye başlanmıştır.

Selçuklular döneminde de seyyidlere belge yani *hüccet* verilmesi ve onların bu belge ile çeşitli vergilerden muaf tutulması uygulamalarına rastlamaktayız. Konu ile ilgili üç önemli belge bulunmaktadır (Turan 1988: 55-57). Söz konusu üç belge dönemin Anadolu'sunda seyyidler ile ilgili uygulamaları göstermesi açısından önemlidir. Bu belgelerden bir tanesi bir nikabet menşuru, bir tanesi '*Aşiret-i Tahira*' olarak adlandırılan peygamber nesli seyyidlerden vergi alınmaması ve diğeri de seyyidlere yıllık gelir verilmesi ile ilgilidir.

Söz konusu belgelerin ilkinde, daha önceki kendisi de seyyid olan Sadreddin Yusuf'un seyyidlerin reisliğine atandığı, kendisi, evlâdı ve torunları için düzenli bir şekilde gelir verilmesi; görevinin de seyyidlerin nesebini tutması, seyyidlik iddiasında bulunanları hakiki seyyidlerden ayırt etmek olduğu ifade edilmektedir.

İkinci belge ise Cemaleddin isimli bir seyide verilmiş bir fermanıdır. Bu fermana göre, söz konusu seyyid, kendisine verilen belge ile devletin sınırları içinde gittiği her yerde *hukûk* (her türlü vergi), *bâc* (hudut ve geçitlerde alınan vergi), *bedrika* (kervan ve yolların muhafızları için alınan vergi) ve *cevaz-ı rah* (yol izni) gibi vergilerden muaf tutulmaktadır.

Üçüncü belge de, Seyyid Celaleddin adlı kişiye Konya gelirlerinin saltanat hazinesine ait vergilerinden nesilden nesile devam etmek üzere üç bin dirhem gelir olarak verilmesine dair fermanıdır. Farsça olan bu üç belge⁴⁹ yukarıda ifade edildiği gibi Selçukluların peygamber nesline yönelik yaklaşımlarını gösterdiği gibi, daha sonraki devletler için de örnek oluşturmuştur.

⁴⁹ Belgelerin içeriği için bkz. Osman Turan (1988) Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, (2.bsk), TTK yayınları, Ankara, 55-57 ss.; ve belgelerin Farsça olan hali için aynı eserin 70-75. sayfalarına bakılabilir.

3.6. OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA SEYYİDLER

Batı Anadolu'da kurulan beyliklerden bir tanesi olarak ortaya çıkan ve kurucusunun adıyla anılan Osmanoğulları Bizans'ın içinde bulunduğu durumdan da faydalanarak (Lindner 2000) kısa bir süre içinde hâkimiyet alanını genişletti ve hızla batıya doğru yayılmaya başladı. 1453 yılında İstanbul'un ele geçirilmesinden sonra doğuya yönelen Sultan Selim, 1517'de Mısır'ı ele geçirerek Memlûk devletine son verdi. Mısır'ın yanı sıra İslamiyet'in kutsal mekânları olarak bilinen Mekke ve Medine'nin yer aldığı Hicaz ve Yemen de Osmanlı hâkimiyeti altına girdi. Sultan Selim, bu fetihlerin yanısıra o zamana kadar Mısır'da bulunan halifelik makamını da İstanbul'a getirterek, Osmanlı devletini ve onun başındaki padişahı tüm İslam dünyasının 'hâmisi' haline getirdi.

Daha önceden Anadolu'nun birçok yerine göç ederek yerleşen seyyidler ve şerifler, İslam adına hareket ettiğini ifade eden Osmanlı devleti gelişip güçlendikçe ve yeni yerler ele geçirdikçe, diğer birçok grup ve topluluk gibi bu yeni topraklara yerleşmeye başlamışlardır. Osmanlı, kendi topraklarında bulunan peygamber neslinden gelen insanlara İslam coğrafyasındaki geçmiş diğer devletler gibi gereken saygıyı göstermiş, onlara ekonomik ve toplumsal ayrıcalıklar tanımıştır. Nitekim Selçuklu Sultanı III. Keykubat'ın Osman Gazi'ye göndermiş olduğu Söğüt taraflarının kendisine verildiğine ilişkin belgede *seyyid*lere ilişkin de tavsiyelerde bulunmakta ve *seyyid*lerin büyüklüğüne lâayık davranmak gerektiğini ifade etmektedir (Sarıcık 2003: 41). Gerek Osman Gazi'ye gönderilen bu ferman gerek Osmanlı'nın üçüncü hükümdarı I. Murad (H.761-791)'ın verdiği bir berat Osmanlıların ilk dönemlerinden itibaren peygamber neslinden olan *seyyid*lere bazı ayrıcalıklar sağlandığını göstermektedir. Söz konusu Hicrî 787 tarihli berâta göre, Yeniçeriler tarafından dövülen ve sonra vefat eden Seyyid Büzürk Ali'nin oğulları I. Murad'ın karşısına çıkarak içinde buldukları durumu anlatırlar. Seyyid Ali'nin oğulları, atalarının şimdiye kadar *öşr* ve *ağnam* (koyun vergisi) vermediklerini ve bundan sonra da kendilerinden ve evlatlarından da kimsenin bu konuda bir talepte bulunmaması için padişahın yardımını isterler. Bunun üzerine I. Murad, kendilerinden söz konusu vergilerin alınmamasını emreder ve onlardan da devlete duacı olmalarını ister (Sarıcık 2003: 44-46).

Söz konusu bu berat Sarıcık (2003: 46-47)'ın da belirttiği gibi, seyyidlerin bu dönemden önce de *adet-i ağnam* adı verilen koyun vergisinden ve *öşürden* muaf olduklarını, bu

muafiyetin nesilden nesile devam ettiğini, ‘devlete duacı olsunlar’ sözü ile devletin katında belli bir saygınlıkları olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde, seyyidlere ilişkin bu ayrıcalıkların varlığı ile Selçuklu hükümdarının Osman Gazi’ye yapmış olduğu tavsiye birlikte ele alındığında söz konusu uygulamalarda bir sürekliliğin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu ayrıcalıklı uygulamalara rağmen, seyyidlerin işleri ile ilgilenen bir kurumun tesis edilmesi daha sonraki dönemlere rastlar. Bu hem devletin kurumsallaşması ile hem de seyyidlerin sayısal olarak artmasıyla birlikte ortaya çıkan problemlerle ilgilidir. Özellikle seyyidlerin vergiden muafiyeti birçok kişinin benzer iddialarla ortaya çıkmasının, yani müteseyyidliğin önünü açmıştır. Bu durum, Yıldırım Bayezid döneminde (1389-1402) daha sonra *nakibü’l-eşraflık* adını alacak *Sâdât Nezareti*’nin kurulmasını beraberinde getirmiştir. Bağdad’tan Bursa’ya gelen Seyyid Muhammed en-Nattâ *seyyid*lere nezaret ile görevlendirilen ilk kişidir. Bu görevlendirme ile birlikte kendisine Ebu İshak Zaviyesi’nin tevliyeti (bir vakfın işlerine bakma vazifesi, mütevellik) de ırsî olmak kaydıyla tahsis edilir. Ankara Savaşı’ndan sonra Timur güçlerince esir alınan fakat *seyyid* olmasından ötürü serbest bırakılan Seyyid Nattâ daha sonra Hacca gider ve II. Murad döneminde tekrar Anadolu’ya döner. Kendisinden sonra *Sâdât Nezareti* görevini oğlu Seyyid Zeynelabidin yürütür. Seyyid Zeynelabidin’in vefatından sonra bu görev boş kalır. II. Bayezid döneminde, *seyyid*lerle ilgili ortaya çıkan problemler nedeniyle Seyyid Mahmud *seyyid*ler ve *şerif*lerin kontrolüyle görevlendirilir. Seyyid Mahmud, Osmanlı devletinde *nakibü’l-eşraf* ünvanı verilerek tayin olunan ilk *nakibü’l-eşraftır*.⁵⁰

Merkezi İstanbul’da olan *nakibü’l-eşraflık* kurumunun taşrada “nakibü’l-eşraf kaymakamı” denilen temsilcileri bulunmaktaydı. Bu kurumun görevi, daha önceki İslam devletlerinde olduğu gibi, peygamber neslinden olanların soy kayıtlarını yapmak, *seyyidlik* ve *şeriflik* iddiasında bulunanları araştırmak onların işleri ile ilgilenmek, *seyyidliğe* uygun olmayan davranışlar içinde bulunanları cezalandırmak, onları nesillerin asaletine uygun davranışlarda bulunmaya sevk etmektir. Ayrıca *nakibü’l-eşraflar seyyid* olduklarına inandıkları ya da şahitler huzurunda *seyyid* olduklarını

⁵⁰ Osmanlı Devletinde Nikabet teşkilatının kuruluşu ile ilgili olarak tartışma ve karşılaştırma için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1984), İlmiye Teşkilatı, TTK, Ankara; Hasan Yüksel (Haz.) (1998), Ahmet Rıf’at, Devhatü’n-Nukaba, Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kiram ve Nakibüleşraflar, Sivas; Murat Sarıcık (2003), Osmanlı İmparatorluğu’nda Nakibü’l-Eşraflık Müessesesi, TTK, Ankara; Rüya Kılıç (2005), Osmanlı’da Seyyidler ve Şerifler, Kitap yayınevi, İstanbul.

kanıtlayan şahıslara *hüccet* adı verilen bir belge vererek isimlerini de “nakibü'l-eşraf defterleri” denilen defterlere kaydederlerdi.⁵¹

Bununla birlikte, Canbakkal (2005: 40) *nakibü'l-eşraflık* kurumu ve Osmanlı hükümetinin süreci kontrol etme çabalarına rağmen 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ekonomik koşulların bozulmaya başlamasıyla birlikte sahte seyyidlik (soyluluk) iddialarının artış gösterdiğini ve özellikle Mısır ve Suriye’de iddia sahiplerinin bölgesel politikada bir güç haline geldiklerini ifade etmektedir. (Canbakkal 2005: 40)’a göre;

“Sahte asilleştirme Osmanlı devletini sağlamlaştırmaya yönelik savunmacı bir cevaptı ve söz konusu birçok grup için kendi özerkliklerini koruma ve/veya yerel veya bölgesel güç elde etmek için bir araç olmaya başladı”.

Canbakkal bir başka çalışmasında (2009), seyyidlik iddiasının ya da kişilere ‘seyyid’ hüccetlerinin verilmesinin bizzat Osmanlı merkezi hükümetinin bir politikası olabileceğini ifade etmektedir. Benzer şekilde, Osmanlı-İran savaşları sırasında, daha önce Şah tarafından ‘hüccet’ verilen birçok ‘kızılbaş’ ya da Alevi dedelerinin ‘seyyidliğinin’ İstanbul tarafından onaylanması; yine özellikle 17. yüzyılın ikinci yarısından başlamak üzere Osmanlı merkezi hükümeti tarafından gerek Balkanlarda gerekse Anadolu’da çeşitli kişi ve ‘aile’lere seyyidlik hüccetlerinin verilmesi, Osmanlı imparatorluğunda seyyidliğin bir politik araç olarak kullanıldığını düşündürmektedir. Aynı şekilde, 19. yüzyılda, özellikle ‘Osmanlıcılık’ ve ‘İslamcılık’ düşüncelerinin ön plana çıktığı dönemlerde yine böylesi uygulamaların devreye sokulmuş olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim tarihsel olarak bakıldığında da, seyyidliğin sadece toplumsal muhalefet grupları için değil aynı zamanda iktidarlar için de bir meşruiyet kaynağı olarak ele alındığı görülmektedir. İslam devletlerindeki ayrıcalıklı konumlarını bu şekilde de değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla Osmanlı devletinin de bu şekilde bir politika izlemesi mümkün görünmektedir.

Her ne şekilde ve amaçla olursa olsun, Osmanlı hükümetinin peygamber soyundan gelen *seyyid* ve *şerif*lere, selefi İslam devletleri gibi çeşitli ekonomik ve toplumsal ayrıcalıklar verdiği, buna karşın sahte iddialara karşı da çeşitli önleyici uygulamalar devreye soktuğu bir başka gerçektir. 15. yüzyılda kurulan ve Osmanlı imparatorluğunun resmi olarak ortadan kalktığı 1923’e kadar süren *nakibü'l-eşraflık* kurumu bunun en önemli göstergesidir.

⁵¹ Nakibü'l-eşraflık kurumu yukarıda verilen kaynaklarda daha geniş bir şekilde tartışılmış olduğundan burada daha fazla üzerinde durulmayacaktır.

3.7. TOPLUMSAL AYRICALIK SEMBOLÜ: SEYYİD YEŞİLİ

Seyyidler ve şerifler, ekonomik ayrıcalıklarının yanında, kendilerini toplumun diğer kesimlerinden farklı gösteren ve onların toplum içindeki statülerini pekiştiren bazı göstergelere sahiptiler. Görünüş olarak onları toplumun diğer kesimlerinden ayıran bu unsur sadece seyyidlerin taşıyabildikleri yeşil renktir. Kılıç (2005: 77) tarafından ‘asaletin görünürlüğü’ olarak ifade edilen bu uygulama ile seyyidler ve şeriflerin toplum içinde ilk anda fark edilerek gereken saygıyı görmeleri sağlanmaktaydı.

Öteden beri, renk ve giysiler kişileri birbirinden ayıran ve aidiyetlerini ifade eden bir şekilde kullanılmıştır. Horasan’dan siyah bayrak etrafında toplanan yüz binlerce kişinin başlattığı ayaklanma sonucu iktidara gelen Abbasiler, kendilerini sembolize etmek üzere siyah rengi seçmişlerdir. Resmi törenlerde bütün ziyaretçiler bu renk elbiseyi giymek zorundaydılar. Clot (2007: 47) bu durumu şu şekilde betimlemektedir:

“Ziyaretçiler sıradan günlerde beyaz elbiseler giymiş olarak huzura gelebilirlerken, resmi törenlerde herkesin siyah, yani **Abbasi renkleri** [v.b] giymesi zorunluydu. *Gabaa* denilen resmi giysi, etekleri baldırlarda biten kollu, bir tür ceketti: bu giysi *galansüve* denen kumaş ya da kürkten bir başlık, kılıç ve kuşakla tamamlanırdı”.

Bunun gibi, Emevileri sembolize eden rengin ise kırmızı olduğu ifade edilir. Öte yandan seyyidlerin yeşil giyinmelerine ilişkin uygulama da Abbasiler döneminde yürürlüğe konulmuştur. Halife Mem’un döneminde *seyyidlerin*, daha doğrusu Haşimîlerin diğer kolu olan Talibîlerin, diğer halktan ayırt edilebilmeleri için yeşil sarınlmaları zorunlu kılınmıştır. Sarıcık (2003:105)’a göre, “Abbasilerde yeşil alamet Ali evladına alem olmuştur”. *Seyyidler* Halife Mem’un’un emriyle yeşil cübbe ve yeşil sarık giymeye başlayarak diğer halktan fark edilir olmuşlardır⁵². Zaman içinde terk edilen bu uygulama Mısır Memlük sultanlarından Melik Şerif Şaban’ın (H. 773) emriyle yeniden uygulanmaya başlanmış ve bu uygulama giderek kabul görmüştür.

Diğer İslam toplumlarında *seyyid* ve *şeriflerin* de büyük çoğunlukla yeşil rengi giyindikleri ifade edilmektedir. Her ne kadar Alevilerin kırmızı rengi tercih ettiklerini ve bu nedenle de ‘kızılbaş’ olarak tanımlandıkları, dolayısıyla seyyidlerin yeşil dışında kırmızı rengi de giydikleri ifade edilse de, bütün Alevilerin ‘seyyid’ olarak kabul

⁵² Sakaoğlu (1985: 35) söz konusu kuralın halife Harun Reşid tarafından konulduğunu ifade ederken; Kılıç (2005: 77) Harun Reşid ve oğlu Mem’un döneminde seyyid ve şeriflerin yeşil cübbe ve yeşil sarık giydiklerini belirtmektedir. Yüksel (1998: 7) ise, dönem ve tarih belirtmeden seyyidlerin yeşil giyinmelerinin Abbasi döneminde başladığını yazmaktadır.

edilmediklerini, özellikle ‘seyyid’ kabul edilen büyük kişilerin türbelerinde ‘yeşil’ rengin hâkim olduğunu belirtmek gerekir. Bununla birlikte, İran’da seyyidlerin siyah giyindikleri ayrıca ifade edilmektedir⁵³.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, yeşil giymek *seyyid*lerin toplum içinde daha kolay görünebilmelerini ve çevrelerinden saygı görmelerini sağlamaktaydı. Bununla birlikte, kişinin ayrıcalığına ve toplum içindeki saygınlığına işaret eden yeşilin giyilmesi belli kurallara bağlı olarak gerçekleştirilmekteydi. Kişinin seyyidliğine delalet eden yeşil sarık veya cübbenin giyilebilmesi için her şeyden önce kişinin *seyyid* olduğunun şahitler huzurunda kabul edilmesi ve kayıt altına alınması gerekmekteydi. Böylece giyilen yeşil, kişinin ‘temiz soy’dan, ‘asil kan’dan gelen bir kişi olduğunun göstergesi olmaktaydı.

Bazı yerlerde *seyyid*lerin cezalandırılmaları sırasında yeşil sarıklarının alınıp, öpülerek saygı ile yerine konulması ve söz konusu şahıs cezalandırılarak aynı şekilde tekrar yeşil sarığın giydirilmesi, saygının kişinin kendisine değil de ‘asil kan’ına ya da ‘temiz soy’una gösterildiğini göstermektedir.

Alan araştırmasının yürütüldüğü Mardin ve çevresinde *seyyid*lerin yeşil olarak sarık veya cübbeden ziyade ‘takke’ giydikleri gözlemlenmiştir. Söz konusu yeşil halk arasında ‘*keska sehîdan*’ (seyyid yeşili) olarak adlandırılmaktadır. Bir kişinin yeşil ‘takke’ giymesi onun seyyidliğine işaret etmekte ve *seyyid*ler dışında genellikle kimse takmamaktadır. Diğerleri daha çok ‘beyaz’ takke giymektedirler.

3.8. MÜTESEYYİDLİK

Şimdiye kadar ortaya konulanlardan yola çıkarak, *seyyidlik* ve *şerifliğin* kökleri İslam öncesi Arap toplumunda da bulunan, İslamiyet ve özellikle de dört halife sonrası dönemde yoğunlaşan tartışmalar ve meydana gelen iktidar mücadeleleri ile birlikte zaman içinde peygamber ve ailesinden olanları belirtmek üzere kullanılmaya başlandığı, dolayısıyla toplumsal bir aidiyeti ifade eden tanımlamalar olarak karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Bu ‘adlandırmalar’ bir yandan seyyidlerin İslam toplumunun ‘liderliği’ hakkı iddiasını barındırırken, diğer yandan toplumsal ve ekonomik anlamda

⁵³ Şerafettin Elçi ile yapılan görüşmeden. Ayrıca Sakaoğlu (1985: 36) “Osmanlılarda ‘*emirî sarık*’ denen *siyâdet alâmeti* (seyyidlik belirtisi)’nin yeşilini şerifler, sarısını seyyidler kullanıyordu” diyerek seyyidlerin yeşil dışında bir renk kullandıklarını ifade etmektedir. Bu bilgi başka kaynaklarca teyit edilmemiştir.

belli bazı hakların verilmesini içermektedir. Özellikle Abbasiler döneminde başlayan uygulamalarla Abbasîlerle birlikte Talibîlere de ekonomik ve sosyal belli bazı ayrıcalıklar verilmeye başlanmıştır.

Seyyidlerin veya peygamber neslinin ekonomik ayrıcalıklara sahip olmaları ya da devletten yardım almaları, bir yandan ganimetlerden 1/5'lik kısmının peygamberin payı olarak ayrılmasına ve bunun 'fey' malları ile birlikte bir kısmının *ehl-i beyt* için harcanmasına, diğer yandan seyyidlere sadaka ve zekât gibi yardımların haram kılınmasından dolayı bu gibi yardımlardan faydalanamamalarına dayanmaktadır⁵⁴. Hem bu nedenlerden kaynaklı olan, hem de geldikleri 'asil soy'a hürmeten kendilerine vaz edilmiş birçok ekonomik ve toplumsal ayrıcalık tanınmıştır. Bu durum, ilk dönemlerden itibaren söz konusu ayrıcalıklardan yararlanmak üzere kendilerini 'peygamberin soyundan gelen' şeklinde tanıtan birçok kişinin ve dolayısıyla müteseyyidlik diye adlandırılan bir olgunun ve sorunun ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir.

Müteseyyid yani *seyyid* olmadığı halde kendini 'seyyid' olarak tanıtan kişiler hem ekonomik avantaj elde etmek için hem de Ali ve çocuklarına duyulan sevgi ve saygıdan kaynaklı olarak toplumda kendilerine sunulan sosyal statülerden yararlanmak için bu gibi iddialarla ortaya çıkmışlardır. Bazıları, yukarıda aktarılan Harun Reşid ve dilenci hikâyesinde olduğu gibi, var olan durumdan çıkar sağlamak için bu iddiaları bilinçli bir şekilde ortaya atarlarken, bazıları da Ortadoğu'daki soy ilişkilerinin 'doğal' işleyişi içinde bu iddiaları temellendirmek istemişlerdir. Bu da bir kişinin 'seyyid' veya 'müteseyyid' olduğuna ilişkin kararı zorlaştırmaktadır⁵⁵.

Ortadoğu'daki soy ilişkileri yukarıda da ifade edildiği gibi, kurgusal ya da gerçek bir 'ata'ya bağlı alt parçalardan oluşan segmanter bir yapı arz etmektedir. Bu, şema içindeki herkesi 'akraba' varsayarken, aşiret ile 'koruma', 'evlatlık' ya da 'azat edilen köle' ilişkisi içindekileri göz ardı etmektedir. Fakat İslamiyet ile birlikte devam ettirilen uygulamalara göre 'evlatlık' alınan, 'azat edilen köle' ya da aşiret ile 'koruma' ilişkisi içinde olan kişiler de aynı 'soy' içinde kabul edilebilmektedir (Landau-Tasserion 2003).

⁵⁴ Seyyidlere sadaka ve zekâtın haram olması ve *Fey* ve ganimet mallarındaki *ehl-i beyt* hissesi ile ilgili bkz. Sarıçık 2003: 13-18; Ayrıca bir 'Fey' olan *Fedek* arazisi ve peygamberin kızı Fatima'nın peygamberin vefatından sonra buradan hak istemesi ile ilgili bkz. Hüseyin Algül (1995), 'Fedek', TDVİA, c.12, 294-295 Ganimetlerden 1/5'lik payın peygambere tahsis edilmesi ve bu uygulamanın İslam öncesi kökeni için bkz. Wolf 1951:348.

⁵⁵ Doğrudan müteseyyidlikle ilgili olmasa bile, bir kişinin iddia ettiği 'kimliği' ortaya çıkarmanın ne kadar zahmetli ve zaman alıcı bir süreç olduğu konusunda bkz. Bernard Haykel (2002), "Dissembling Descent, or How The Barber Lost His Turban: Identity and Evidence in Eighteenth-Century Zaydi Yemen", *Islamic Law and Society*, v.9, 194-225 pp.

İbn-i Haldun da (1977: 309) efendilik-kölelik nedeniyle oluşan kaynaşmanın ‘soy’ ile oluşan kaynaşmaya benzediğini ifade etmektedir. Soyların, yalnızca çölde, kırdan yaşayan yabancı Araplarda ve onların durumlarında olanlarda açık seçik olduğunu, yüksek yörelerde, yeşil otlakların ve geçim kaynaklarının bolca bulunduğu yerlerdeki kabilelerde ise soyların karıştığını ifade eden İbn-i Haldun (1977: 310-311), soyların karışmasını ya da birinin başka bir soya geçmesini de;

“Bilesin ki, kimi zaman bir soydan olan, bir başka soydan olanlara geçebilir: İkinci soya da yakınlığı nedeniyle geçebilir. Söz verip, ant içtiği bir sözleşme nedeniyle geçebilir. Bir köleyi azad etmiş olmak nedeniyle geçebilir. İşlediği bir cinayet yüzünden kendi kabilesinden kaçabilir. Kurtulmak ve işlediği cinayetin diyetini yüklemek için bir kabileye gidip o kabilenin soyundan olduğunu ileri sürebilir ve o kabile de bunu kabul edince adam o kabilenin soyundan sayılabilir ve bu durumun meyvelerini toplayabilir” (İbn-i Haldun 1977: 313).

şeklinde ifade ettikten sonra bununla ilgili çeşitli örnekler vermektedir. İbn-i Haldun bir başka yerde, bir soyun parlaklığının dört kuşak ile sınırlı olduğunu, soy-sop konusunda geçerli olma yönünden dört atanın sınır olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla, seyyidlik iddiasında bulunanların bazılarının söz konusu bu durumdan yola çıkarak bir talepte bulduklarını varsaymak durumundayız.

Alan araştırması sırasında da Becirman seyyidleri ile ilgili benzer örnekler anlatılmaktadır. Bazı anlatılara göre, Arba beyi’nin Seyyid Bilal ile evlendirdiği kızkardeşi veya kızı dul ve bir erkek çocuk sahibidir. Zaman içinde seyyid olmadıkları halde bu erkek çocuk ve soyundan gelenler de seyyid olarak kabul edilmişlerdir.

Diğer taraftan, Osmanlı İmparatorluğu ve öncesi Selçuklular döneminde bu tür iddiaların önüne geçebilmek, gerçeğini sahtesinden ayırt etmek için *nakibü’l-eşraflar* tarafından ‘hüccet’ler verildiğini daha önce belirtmiştik. Bir kişinin seyyidliğinin seyyid olan üç kişinin şahitliği ile kabul edildiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, her hüccet verilenin mutlaka seyyid olmayabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekir⁵⁶. Bu nedenledir ki çoğu zaman kişiler kadı huzurunda iddialarını kanıtlamak durumunda kalıyorlardı (Kılıç 2005). Kadı huzurunda gerçekleşen muhakemelerde de iddialar için genellikle iki seyyiddin şahitliği yeterli görülmekteydi. Dolayısıyla iki seyyidin şahitliği ile kişinin seyyidliği kabul edilebilmekteydi (Kılıç 2005)⁵⁷.

⁵⁶ Hülya Canbakkal (2009) Osmanlı’nın politik amaçlar uğruna bazı kimselere seyyidlik ünvanı vermiş olabileceğini öne sürmekte ve bu durumu ‘seyyidleştirme’ olarak adlandırmaktadır.

⁵⁷ Araştırma alanındaki dava örnekleri için bkz. Ahmet Kankal (Haz.) (2006), 252 No’lu Mardin Şer’iye Sicili Belge Özetleri ve Mardin; Danyal Tekdat (2009), 208 No’lu Mardin Şer’iye Sicili; Yılmazçelik (2001), Diyarbakır Şer’iye Sicilleri.

Alan araştırması sırasında da müteseyyidlikle ilgili örnekler kaynak kişiler tarafından anlatılmıştır. Örneğin, M.A. (Batman, 50) konu ile ilgili şunları söylemektedir:

“Bunların arasında seyyid olmayanlar da var. Fakat zaman içinde aynı köyde olmaktan, aradaki akrabalık bağlarından dolayı seyyid olarak anılmaya başlanmışlardır. Bugün bile, taziyelere, ziyaretlere bizimle birlikte geldikleri için seyyid olarak adlandırılan insanlar vardır”.

Evlatlık edinme ya da belli bir kişinin yanında olmakla ilişkili bir durum için Nusaybin’den bir *seyyid* şöyle bir hikâye anlatmaktadır;

“Mala (..)’ın şeyh oldukları söyleniyor. Değil aslında ve kendileri de bunu kabul ediyor. Asılları Yezidi [Êzîdî] fakat bunların dedeleri şeyhin yanında büyümüşler ve zamanla onlar da şeyhin çocukları olarak kabul edilmeye başlanmışlardır”.

Buraya kadar, *seyyid* ve *şerif* tanımları, tarihsel süreç içinde anlam bakımından hangi değişimlerin meydana geldiği, *seyyid* ve *şerif*lerle ilgili çeşitli İslam devletlerinin uygulamaları ve oluşturdukları kurumlar, *seyyid*lerin toplum içindeki ayrıcalıklarını görünür kılan ‘yeşil’ takmaları ve son olarak ‘seyyidlik’ iddiaları kısaca ele alınmaya çalışıldı. Becirman seyyidleri konusuna geçmeden evvel, seyyidlerin Kürtlerin yaşadığı bölgeye gelişleri, Kürtlerle ilişkileri ve Kürtlerin milliyetçi hareketleri içinde, varsa rollerine değinmek yerinde olacaktır. Fakat öncelikle kısaca *seyyid*lerin bölgeye gelmeleri üzerine birkaç söz söylemek gerekir.

3.9. SEYYİDLERİN KÜRT BÖLGELERİNE GELMELERİ

Araştırma alanının da içinde bulunduğu ve tarihsel süreç içinde ‘Bilad-i Ekrad, Cebel-i Ekrad’ yani Kürt bölgesi ya da Kürt dağı olarak adlandırılan bölgelere peygamber soyundan gelenlerin yani kendilerini seyyid olarak tanımlayanların tam olarak nasıl ve ne zaman geldikleri konusunda farklı bilgiler öne sürülmekle birlikte, Adak (1998)’ın da ifade ettiği gibi bu gelişleri tek bir olaya bağlamak mümkün değildir.

Bunlardan bir tanesi, Emevi ve Abbasi dönemlerinde ‘ehl-i beyt’ üyelerinin veya ‘Alioğullarının’ uğradıkları baskı ve zulüm sonucu merkezin etki alanı dışında kalan ‘çevre’ bölgelere göç ettikleri ve buralara yerleştikleri hususudur. ‘*Seyyid*’ ve ‘*şerif*’liğin kavramlaşmadığı Emevi ve Abbasi dönemlerinde baskı ve zulüm sırasıyla Haşimilere ve Alioğullarına uygulanmıştır. Emevi döneminde, Hasan ile Muaviye ve Hüseyin ile Yezid arasındaki hilafet mücadelesi ve sonrasında meydana gelen olaylar, Emevilerin Haşimîler içinde özellikle Ali ve evlatlarına daha çok nefret duymalarına yol

açmış. Bu nefret, Emevilerin sekizinci halifesi Ömer b. Abdulaziz zamanına kadar minberlerde Ali ve evlatlarına lanet okumak derecesine kadar ilerletilmiştir. Dolayısıyla, Emeviler zamanında ‘Aleviler’ kendilerine yönelik baskı ve kovuşturmadan kaçmak için çevredeki bölgelere yönelmişlerdir. Muhtemeldir ki, bu dönemlerde de görece ‘özerk’ yaşayan Kürt emirliklerinin yanına sığınmışlardır. Peygamber soyundan gelmiş olmaları onların saygıyla kabul edilmelerini beraberinde getirmiş olmalıdır. Bununla birlikte, hangi devirde geldikleri konusunda kesin bir konsensüs yoktur.

Örneğin, Adak (1998: 16),

“Şu halde Seyyidlerin, 786-813 yılları arasında Harun er-Reşid’in zulmünden kaçarak bölgeye gelmiş olduklarını söyleyebiliriz. Abbasilerin başa geldikten sonra gerek Emevilere, gerekse kendilerine ihanet ettikleri Ehl-i beyte de zulm etmiş oldukları göz önüne alınırsa bu fikrin doğruluğu daha da anlaşılacaktır”

ifadelerini kullanarak seyidlerin daha çok Abbasi halifesi Harun Reşid dönemindeki baskıdan kaçarak bölgeye gelmiş olabilecekleri tezine daha yakın durmaktadır. Öte yandan, Diyarbakır’da 2011’de düzenlenen ‘*Uluslararası Ehl-i Beyt Sevgisi ile Buluşma Toplantısı*’nda Prof. Dr. Kadri Yıldırım, konu ile ilgili bir konuşmasında şunları ifade etmektedir:

“Abbasi ve Emevi zulmüne maruz kalan Ehli Beyt güvenli olarak bulduğu dağlık bölgeye yani Kürtlerin yaşadığı bölgeye yerleşti. Kürt Müslümanlar peygamberin ailesine kucaklarını ve kapılarını sonuna kadar açtı. Böylelikle Kürtler ve Ehli Beyt arasında sıkı bir kaynaşma meydana geldi, sonuç olarak Kürtlerden de Seyyitler oluşmaya başladı”

Öte yandan, Hicri I. yüzyılda oluşmaya başlayan Şii fırkalarının aynı dönemlerde Mardin ve çevresinde de görülüyor olması, Ali’nin Fatıma dışındaki Havle adlı eşinden olan oğlu Muhammed b. Hanefiyye’nin oğlu Hasan’ın esir alınana kadar Nusaybin’de bulunması, bölgede ‘Alioğullarının’ varlığının Abbasilerden öncesine dayandığını göstermektedir⁵⁸.

Haşimîler, ‘Ehl-i Beyt’, ‘Talibîler’, ‘Aleviler’ ya da ‘Alioğulları’na yönelik baskı ve kovuşturma politikası Emeviler dönemi ile sonlanmadığı gibi, Abbasi döneminde halife Harun Reşid dönemi ile de sınırlı görünmemektedir. İsmaili düşüncenin gelişmesi,

⁵⁸ Bölgedeki Şii hareketler için bkz. Metin Bozan (2007) “Hicri I. Asır Mezhep Hareketlerinde Mardin Bölgesi”; Yusuf Benli (2007) “Nusaybin’de Haşebîyye Devleti ve İslam Tarihinde Yeri”; Yusuf Benli (2005) “Keysaniyye Tarihinde Nusaybin ‘Haşebîyye Devleti’ Döneminin Aydınlatılması üzerine Bazı Düşünceler”.

Mısır'da Fatimi devletinin kurulması gibi olaylar daha sonraki dönemlerde de devletin bekası için tehdit olarak görülen Alioğullarının –daha sonra *seyyid* ve *şerif*- baskı ve kovuşturma ile yüz yüze gelmelerini beraberinde getirmiştir.

11. yüzyılda yaşamış olan Vefaiyye tarikatının kurucusu sayılan Tâcu'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin hikâyesi, hem seyyidlerin daha sonra da takibata uğramış olmaları, hem 'seyyid'-Kürt ilişkileri, hem de seyyidlerin Cezire, Mardin ve daha yukarı bölgelere gelişleri konusunda bir başka örnek teşkil etmektedir.

Asıl adı Muhammed b. Muhammed olan Ebu'l-Vefâ 1026-1107 yılları arasında yaşamıştır. Babası Seyyid Muhammed'in ataları soyca İmam Zeynel Abidin sülalesine mensuptur. Ebu'l-Vefâ'nın babası Seyyid Muhammed Irak'ın Zabala⁵⁹ bölgesinde ikamet ederken, seyyidlerin takibata uğramaları yüzünden göç eder ve Benu Nercis adlı bir Kürt kabilesine sığınır ve burada bir Kürt kadını ile evlenir. Ebu'l-Vefâ bu evlilikten doğar (Ocak 2006: 122-123).

Kurduğu tarikatın heteredoks özelliği, daha sonra Anadolu'da meydana gelen Babai isyanının önderlerinden Baba İlyas'ın onun halifesi olması, yine Anadolu'daki bazı Alevi ocakların şecerelerini Ebu'l-Vefâ'ya dayandırmaları,⁶⁰ bazı *seyyid* gruplarının ya da şahısların bu tasavvufî tarikat yoluyla da Anadolu'ya göç etmiş olabileceklerini göstermektedir. Dolayısıyla, tasavvufî tarikatların *seyyid*lerin yayılmasında rol oynadıkları ifade edilebilir.

10. ve 11. yüzyıllarda Diyarbakır ve çevresinde hüküm süren Mervanîler döneminde Hz. Ali şehitliğinin varlığı, 12. yüzyıl başlarında Mardin'de Zeynelabidin vakfının olması, yine Şerefhan Bitlisi'nin Cizre emirlerini anlatırken orada dört Hüseyinî aşiretin olduğunu ifade etmesi bölgedeki *seyyid* varlığına ilişkin diğer deliller olarak belirtilebilir.

*Seyyid*lerin Anadolu ve konumuz kapsamı içinde Kürtlerle ilişkileri bağlamında bir üçüncü yol da İran bağlantısı üzerinden gelme durumudur. Bu konuda soylarını Abdulkadir Geylanî⁶¹'ye bağlayan kimselerin varlığı örnek olarak verilebilir⁶². Bu

⁵⁹ Zabala yerleşim yeri için bkz. [http://en.wikipedia.org/wiki/Zabala_\(Sumer\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Zabala_(Sumer)) ve <http://www.ancientlocations.net/Default.aspx?sp=133> erişim tarihi: 02.06.2014

⁶⁰ Elazığ, Malatya, Sivas, Adıyaman gibi yerlere dağılmış bulunan Ağuçan ya da Ağu İçen ocağı dedelerinin bazıları soylarını Ebu'l-Vefâ'ya da dayandırmaktadırlar (bkz. Ali Adil ATALAY 2003).

⁶¹ Abdulkadir Geylani için bkz. W.Braune (1986)“Abd al-Kadir al-Djilani” EI, v. 1, 69-70.; Süleyman Uludağ (1998)“Abdülkadir-i Geylani”, TDVİA, c.1, 234-239.

arada, özellikle Türk-Alevi topluluklarda ve bazı Kürt-Alevi aşiretlerde Horasan'dan geldiklerine dair bir inancın olduğunu da bu bağlamda belirtmek gerekmektedir⁶³.

Denilebilir ki, gerek baskı ve kovuşturmalar nedeniyle *seyyid*lerin Kürtlere sığınması, gerek bölgenin geçiş güzergâhı olması nedeniyle bazı *seyyid*lerin buraya gelip yerleşmeleri, gerekse de tasavvufî düşünceleri yayma amacıyla bazılarının bölgeye gelmesi gibi nedenlerle araştırma alanı ve çevresine gelip yerleşen çok fazla *seyyid* ya da *seyyid* olduklarını iddia eden kişi, grup ve büyük aileye rastlanmaktadır. Bölgedeki *seyyid* yoğunluğuna dikkat çeken Adak (1998: 4-6) çalışmasında konu ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bağdat’tan veya başka bir yerden göç eden *seyyid*ler doğru Güneydoğu Anadolu Bölgesine gelip yerleşmişlerdi. Eğer şu an Orta ve Batı Anadolu’da *Seyyidim* diyen birileri varsa, onlar sonradan Güneydoğu Anadolu’dan oralara göç etmiş *seyyid*lerdir” (Adak 1998: 4).

Bununla birlikte, söz konusu *seyyid* yoğunluğunun, iddiada bulunan herkesin ‘*seyyid*’ olduğu anlamına gelmediğini, konunun ilk Arap-İslam fetih hareketlerinden, bazı Kürt emirlerinin itibar, prestij ve iktidarlarına meşru bir zemin kazandırma nedeniyle soylarını Haşimîlere, Halifelere veya sahabe komutanlarına bağlamaları ile ilişkili olduğunu, ‘*seyyid*’liğin toplumsal aidiyeti ifade eden bir kavram olarak ortaya çıkması ile söz konusu grupların ve diğer başka kesimlerin de kendilerini ‘*seyyid*’ olarak tanımlamaya gitmiş olabileceklerini belirtmek gerekmektedir.

Bilindiği üzere, araştırma alanının da içinde yer aldığı Kürt bölgesinin fethedilmesi ikinci halife Ömer zamanına rastlamaktadır. Ömer’in döneminin komutanlarından Halid bin Velid ve onun da askeri komutanı İyaz b. Ganem komutasındaki İslam orduları Diyarbakır, Urfa ve çevresini 638-640 tarihlerinde ele geçirirler (Acar 2010).

Bu tarihlerden itibaren başlayan Arap yerleşmelerinin yanında, yukarıda da ifade edildiği üzere bazı yerel iktidar sahipleri prestij elde etme, iktidarlarına meşru bir zemin kazanma veya kentli elit kesimler arasına katılma adına, kendi ‘kimlik’lerini bir yana bırakıp soylarını Arap büyük ailelerine ve kutsal kişilerin soylarına bağlamışlardır. Nitekim birçok Kürt emirinin soylarını peygambere, halifelerine veya sahabelerine

⁶² Bunlara örnek olarak Diyarbakır’daki ‘Kotekan *seyyid*leri’ ve ‘Brifkan *Seyyid*leri’ verilebilir. Brifkan *seyyid*leri için bkz. *Seyyid* Mahmut Brifkani (2011), *Brifkan Seyyidleri*; Kötökan *Seyyid*leri için bkz. Cihan Aslan (2012), *Kötökanın Ehli Beyt Nurları*.

⁶³ Alevilik ve Horasan bağlantısı ile ilgili eleştirel bir yaklaşım için bkz. Faik Bulut (1998), *Horasan Kimin Yurdu*; Munzur Çem (2010), *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği*, s.233-244.

dayandırdığı birçok araştırmacı tarafından da dile getirilen bir olgudur (Bruinessen 1991; Adak 1998; Lescot 1997). Yine Kürt emirlik ve hanedanlıklarının bir tarihi olan *Şerefnâme*'de de birçok Kürt emirinin soyu, halifelere, Arap-İslam komutanlarına dayandırılır. Şerefnâme'ye göre, Cizre emirliklerinin soyu Halid b. Velid'e, Çemişgezek beylerinin soyu Abbasi halifelerine, yine Mirdasî ve Kilis emirliklerinin soyu da Haşimîlerden peygamberin amcası Abbas'a dayanmaktadır (Bêdlîsî 2007).

Bugün bile bölgede kendi soylarını Abbasilere, Halife Ömer'e, ya da diğer sahabelere dayandıran birçok aile bulunmaktadır. Bu durum, özellikle emirler için, dönemlerinde kendi iktidarlarını güçlendirmek ve sağlama almak için başvurdukları bir meşruiyet dayanağı oluşturmaktaydı. Bir ikincisi de, özellikle kentli elitler açısından aynı zamanda, Araplar arasında kabul edilmenin bir aracı olarak da başvurulmaktaydı. James, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Öyle görünüyor ki kentli elitler, Arap-Müslüman dünyasının ortak eğilimi olarak yazınlarında, İslamiyet çatısı altında birleşmiş tüm etnik toplulukları aynı değerlerle tasvir etmişler. Örneğin kentli elit çevrelere girmiş olan Kürtler, Ortaçağ'ın çokkültürlü toplumuna dâhil olabilmek için kökenlerini gizlemek durumunda kalmışlardır” (James 2011: 79).

Yine aynı çalışmasında James (2011: 82) kimi toplulukların bir klana bağlı olma veya itibar görmek için kendilerinin Arap asıllı olduklarını ifade ettiklerini belirtir.

Dolayısıyla gerek fetihler gerekse fetihler sonrası meydana gelen göçlerle söz konusu bölgelere yerleşen Araplar içinde veya kendi soylarını Araplara bağlayan kimseler arasında zaman içinde kendilerini peygamber soyuna dayandırma gibi bir durum söz konusu olabilir.

Dolayısıyla araştırma alanında 'seyyid' varlığı sadece Emevi veya Abbasilerin kendilerine yönelik baskı ve takibat ile açıklanmayacağı gibi, bu tür iddiaların tümünün doğru olduğunu söylemek de isabetli bir yaklaşım olmayacaktır. 'Seyyid' kelimesinin belli bir kutsiyet içeren aidiyeti ifade etmeye başlaması gibi, söz konusu kişi veya grupların da zaman içinde kendilerin 'tanımlama' konusunda bazı arayışlar içine girmiş olabilecekleri göz önünde bulundurulması gereken bir olasılıktır.

IV. BÖLÜM

KÜRT MİLLİYETÇİLİĞİ VE DİN

4.1. GİRİŞ

Dinsel bir kategori ve toplumsal bir aidiyet olarak kendini ifade eden seyyidlik, içinde bulunduğu toplumların kültürel özellikleri ile kaynaşırken, bir yandan da söz konusu toplumsal yapı içinde kendisine atfedilen dinsel kutsiyet itibariyle bir statü meselesi olmuş, bu yapısıyla da gerek politik gerekse sosyo-kültürel anlamda yaşam içinde belirli ‘roller’ kazanmıştır. Kürt toplumsal yapısı içinde de bu durumu gözlemek mümkündür. Bununla birlikte, şeyhler, imamlar (*molla-mele*) ve diğer derviş tarikatlarının da benzer rolleri üstlendiği gerçeğinden yola çıkarak, din ve din adamlarının Kürtlerin toplumsal, kültürel yaşamında önemli bir yer teşkil ettiği söylenebilir. 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan bu toplumsal ve kültürel etkinlik, ‘seküler’ siyasal önderlerin etkinliklerinin azalması ya da yok olmasıyla siyasal alana taşınmış ve böylece Şeyh (*Şêx*), İmam (*Mele*) ve seyyid gibi din adamlarının veya din ile ilişkili kişi ve grupların Kürt milliyetçiliğinin önemli bileşenleri haline gelmelerini sağlamıştır.

Dolayısıyla Becirman seyyidlerinin kimliği, toplumsal yaşam içinde oynadıkları roller ve günümüzde kendilerini Kürt veya Arap olarak tanımlarken başvurdukları argümanlar, dinin ve din adamlarının Kürt toplumundaki yeri, Kürt milliyetçi fikir ve hareketlerinin gelişimi ve bu fikir ve hareketler içinde onların yer alması ile ilişkili olarak birlikte düşünülmelidir. Dolayısıyla, günümüzdeki durumu açıklayabilmek için milliyetçilik düşüncesine, 19. yüzyılda Kürtlerin durumuna, Kürt milliyetçiliğinin gelişimine, din adamlarının yerine ve üstlendikleri rollerine kısaca göz atmak gerekmektedir.

4.2. BİR İNŞA İDEOLOJİSİ OLARAK MİLLİYETÇİLİK

Sosyal bilimlerde milliyetçilik konusunda çok kapsamlı bir literatür olmasına karşılık, ne olduğu, neyin milliyetçilik olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, ‘millet’ ya

da ‘ulus’un ne olduğu ve milliyetçilikle ilişkisi halen tartışma konusudur⁶⁴. Bununla birlikte, kavramın Avrupa kökenli olması nedeniyle Ortadoğu’daki toplumsal yapılanmaya uymadığı ve ‘ulus’ kavramı ile ‘millet’ kavramlarının aynı anlama gelemeyeceği de çokça ifade edilmektedir (bkz. Karpat 2011: 11-53).

Ortadoğu’da İslam’ın ilk ortaya çıkışından itibaren ortaya konulan ‘ümmet’ anlayışı ile çeşitli grup, topluluk, aşiret ve hanedanlıklar ‘bağımsız’ olarak bu geniş çatı kimlik içinde kendilerini ifade edebilmekteydiler. Osmanlı’nın 19. yüzyılın ikinci yarısında ‘Osmanlı milleti’ ile tevil edilen, son dönemlerine kadar da devam ettirilen bu anlayış ve meydana gelen isyanlar Müslüman ‘etnik’ grupların, özellikle Arap ve Kürtlerin tercihlerini Osmanlı devleti ile birlikte yaşamaktan yana koyduklarını fakat aynı zamanda da ‘bağımsız’lıklarını da devam ettirmek istediklerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla milliyetçiliği ele alırken, bir de onun Ortadoğu’daki ele alınış biçimine göz atmak da gerekli olmaktadır.

Milliyetçilik, bilim insanları tarafından farklı bir şekilde değerlendirilmeye tabi tutulursa da, ortak nokta, kavramın, batıda değişen üretim biçimleri ve ilişkileriyle ilgili ideolojik bir olgu olduğudur. Buradan milliyetçiliğin batıda kapitalist ekonomik ilişkilerin gelişmesi ile birlikte meydana gelen sosyo-kültürel gelişmeler ve ortaya çıkan siyasal ilişkilerin, bu ilişkilerin bir toprak bütünlüğü içinde yeniden düzenlenmesinin ideolojik aracı olarak ortaya çıkmış olduğunu ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla, batıda bu yeni ekonomik, siyasal ve sosyo-kültürel ilişkilere uygun formasyon olarak ortaya çıkan ulus-devlet ile milliyetçilik arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır (Aydın 1993: 18).

Eriksen (2002: 159), sanayileşmenin büyük bir coğrafi hareketliliği gerektirdiğini ve çok sayıda insanın aynı ekonomik ve siyasi sistemin katılımcıları haline geldiklerini, akrabalık ideolojisi, feodalizm ve dinin artık insanları etkin bir biçimde örgütleyemediğini ifade etmekte ve tam da böylesi bir durumda bir ideolojiye ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla;

⁶⁴ Milliyetçiliğin, ‘millet’in ‘özünü’ oluşturduğuna inanılan ‘etnik’ kimliğin daha çok sonradan inşa edilen bir olgu olduğu günümüzde antropolojinin daha çok kabul ettiği bir yaklaşımdır. Önceki bölümlerde Etnisite, etnik grup, kimlik kavramları tartışıldığından ve daha çok bu kavramların ve ifade ettikleri olgunun ‘durumsal’lığı kabul edildiğinden dolayı burada tekrar bu tartışma yapılmayacaktır. Farklı milliyetçilik kuramlarının toplam bir değerlendirmesi için şu kaynaklara bakılabilir; Antoine Roger (2001) Milliyetçilik Kuramları; Umut Özkırımlı (2009) Milliyetçilik Kuramları, Eleştirel Bir Bakış; Suavi Aydın (1993) Modernleşme ve Milliyetçilik.

“Bu tarihsel bağlamda, sosyal sistemlere devasa bir düzlemde katılan bireyler arasında sadakat ve uyum yaratabilecek yeni bir ideolojiye ihtiyaç duyulur” (Eriksen 2002: 160).

Söz konusu bu ideoloji, çoğunlukla bir toprak üzerinde yaşayan farklı birey ve grupların ‘ortak’ bir kökenden geldikleri, aynı tarih ve kültürü paylaştığı düşüncesinden hareket ederek onları birleştirmeye çalışır. A. Smith (2000: 1)’in ifadesi ile milliyetçilik;

“[B]azı üyelerince gerçek ya da potansiyel ‘ulus’ oluşturduğu varsayılan bir topluluk adına kimlik, birlik ve otonomi elde etme ve devam ettirmenin ideolojik aracı olarak tanımlanabilir”.

Kimlik oluşturma, birleştirme ve otonomi elde etme aynı zamanda bir süreci ifade etmektedir. Nitekim Osmanlı devleti ve Kürt milliyetçiliği çalışmasında Özoğlu (2009: 33) milliyetçiliği; “tarihsel bir anavatanda öz-yönetim isteyenler için birleşmiş bir grup bilinci yaratmayı amaçlayan siyasal bir süreç” olarak tanımlamaktadır.

Dolayısıyla, aynı zamanda söz konusu bu sürecin kapitalist üretim ilişkileri ile de ilgili olarak belirli bir toprak parçası üzerinde ‘ulus-devlet’ inşa süreci olduğu söylenebilir. Fakat bu süreç, batıda düşünsel, ekonomik, toplumsal ve siyasal ilişkilerin ortaya çıkardığı ‘doğal’ bir süreç iken, doğuda daha çok batıyı takip etmeyi ifade eden bir ‘modernleşme’ süreci olarak ortaya çıkmıştır.

Ulus-devlet inşa sürecinde milliyetçilik batıda “kapitalist biçimlerin egemen hale gelmesine bağlı olarak, feodal yapıların ulusal devletlere doğru evrilmesi”nde hareket ettirici bir ideoloji olarak esaslı bir rol oynarken, dünya iktisadi sisteminin ‘çevre’ birimleri halinde batı metropolüyle ‘eklemleşme’ sürecine giren Doğu ülkeleri ve onların aydınları için, yukarıdan aşağıya izledikleri bir programla inşa etmeye çalıştıkları ulus-devletin ideolojik yapısını oluşturmaktadır (Aydın 1993: 17).

19. yüzyılda, dünya ekonomik sistemin ‘çevre’sinde kalan Osmanlı imparatorluğunda ortaya çıkan milliyetçi hareketlerin, batıda gelişen fikirlerden etkilenen aydınların yukardan aşağıya bir ‘ulus’ ve daha sonrasında da bu ‘ulus’a göre devlet inşa etme çabaları şeklinde gelişen hareketler olduğu ifade edilebilir.

Bilindiği üzere Osmanlı’da ‘millet’ din esası üzerine şekillenmiş ve genel olarak Müslümanlar –etnik kökenine bakılmaksızın- bir millet ve diğer dinlere mensup olanlarda her birisi ayrı bir millet olarak kabul edilmekteydi. Kuşkusuz Müslüman ‘millet’i içinde yer almak ‘etnik’ kimliği yok eden bir durum yaratmıyordu. Sadece tüm bu topluluklar, İslam dini etrafında aynı devletin çatısı altında yaşama iradesi

gösteriyorlardı. Bunun yanısıra, tüm bu grupların görece özerk olarak kendi ‘topraklarında’ ‘etnik’ varlıklarını sürdürdüklerini de eklemek gerekir. Daha ileride değinileceği gibi 19. yüzyılın ilk yarısında başlayan Kürt isyanları da bu görece özerk konumların ortadan kaldırılmaya başlanması sonucu meydana gelmiştir.

Karpat (2011: 29) Osmanlı’da Müslümanlar açısından ‘millet’in cemaat özelliğini koruduğunu ifade ederken bunda dinin en önemli etken olduğunu söylemektedir. Karpat’a göre Müslümanların aynı hukuk ve aile yapısını paylaşmaları onların 17. yüzyıldan itibaren devletle daha yakından özdeşleşmelerini beraberinde getirmiş; diğer taraftan gayrimüslimler arasında dil, gelenekler gibi ‘etnik’ özellikler daha çok ön plana çıkmış ve bu durum Osmanlı Müslümanları ve gayrimüslimler arasında farklı milliyet anlayışlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Diğer taraftan Sırp ve Bulgar milliyetçiliklerin gelişmesi ve kendi milli devletlerini kurmalarında ‘milli’ kiliselerinin de önemli bir rol oynadığını belirtmek gerekmektedir. Nitekim Carr (2007: 13) milliyetçiliğin birinci dönemi olarak Orta Çağ’ın imparatorluk ve kilise birliğinin tedrici dağılması ile ulusal devlet ve ulusal kilise düzeninin kurulması olarak ifade etmektedir.

Milliyetçi fikirlerin daha çabuk etkilediği Hıristiyan tebaanın –özellikle batıdaki- 19. yüzyılın başlarından itibaren giderek kendi ‘milli’ kiliseleri etrafında bir araya gelip milli devletler şeklinde imparatorluktan birer birer ayrılmalarının da etkisi ile yüzyılın ortalarında bu ayrılmaların önüne geçmek üzere ve geri kalanları imparatorluk çatısı altında tutabilmek amacıyla ‘Osmanlılık’ kimliği ön plana çıkarılmaya başlanmıştır.

1856 Islahat Fermanı ve özellikle 1869 *Tabiiyyet-i Osmaniyye* kanunu ile yürürlüğe giren bu Osmanlılık anlayışı, “tüm tebaayı din, dil vs. Farkı gözetmeksizin eşit ortak vatandaşlık etrafında birleştirmeyi amaçlıyordu” (Karpat 2011: 30). Bununla birlikte, yine de, kapitalist ekonomik ilişkilerin de etkisiyle gelişen Hıristiyan orta sınıflar arasında milliyetçi fikirler yayılmaya devam etmiştir.

Bu yayılmanın devam etmesinin nedenleri arasında dinsel temeldeki millet anlayışının beraberinde getirmiş olduğu cemaat yapısı nedeniyle dil, gelenek gibi kültürel farklılıkların korunmuş olması gelmektedir. Gerek batıdan gelen milliyetçi fikirlerin gerek Osmanlılık kimliğinin giderek ‘İslami’ ve ‘Türkçü’ özelliğinin ön plana çıkarılması neticesinde Hıristiyan aydınlar söz konusu kültürel farklılıklar üzerinden kendi milli kimliklerini inşa etmeye çalışmışlardır.

Benzer durumu daha sonra Müslüman Arapların devralacağı ilk Arap milliyetçiliğinin ortaya çıkışında da görmekteyiz. Arap milliyetçiliği, 19. yüzyılın sonlarına doğru, batının milliyetçi fikirlerinden etkilenen Hıristiyan Arap aydınlarının dil ve edebiyat çalışmaları ile başlamış ve bu bir panarabizm (Arap irredentizmi) şekline dönüşmüştür. Osmanlı aydınları içinde ‘Türkçülük’ düşüncelerinin ortaya çıkması ile birlikte, Müslüman Araplar da Hıristiyan Arapların başlatmış olduğu milliyetçilik hareketine dâhil olmuşlardır (Aydın 1993: 112-115).

İmparatorluğun Hıristiyan toplulukları arasında batı etkili milliyetçi fikirler yayılırken, Müslüman tebaası arasında yer alan Kürtler de görece bağımsız emirliklerini korumak istiyorlardı. Diğer taraftan, gerilemeye ve toprak kaybetmeye başlayan Osmanlı devleti Batıdaki gelişmelere ayak uydurmak ve imparatorluğu bir arada tutmak, eski heybetli gücüne kavuşturmak için çeşitli reform ve ıslahat hareketleri ortaya koymaya çalıştı. III. Selim döneminde başlayan bu hareketler, tahttan indirilmesi ve öldürülmesi ile kesintiye uğradı. II. Mahmud, dedesi III. Selim’in başlatmış olduğu reformlara devam etti. Devleti merkezileştirme amacı taşıyan bu reform hareketleri yüzyıllardır görece bağımsız bir şekilde yaşayan Kürt emirliklerin isyan etmesine neden oldu.

4.3. 19. YÜZYILIN İLK YARISINDA KÜRTLER

Kürtler Ortadoğu’da 20 milyonu aşan nüfuslarıyla devleti olmayan ve ‘ulus’ olarak tanımlanmayı talep eden bir halktır (Özoğlu 2009: 7). Son iki yüzyıldır Kürt siyasi hareketleri diğer etnik gruplar gibi kendi ‘devlet’lerini kurma mücadelesi içinde yer almaktadırlar.

Daha önce de ifade edildiği gibi Osmanlı imparatorluğu içinde Kürtler gerek aşiret konfederasyonu şeklinde gerek emirlikler şeklinde olsun görece bağımsız yaşamışlardır. Kürtler, 16. yüzyılda İran ve Osmanlı arasındaki savaşta Osmanlı devleti yanında yer alarak, ‘emirlikler’ şeklinde görece bir özerklik elde ettiler. Söz konusu bu emirlikler, Osmanlı imparatorluğunun ekonomik ve politik sıkıntıları içine girmesi ve bu sıkıntıların üzerinden gelmek üzere başlattığı reform hareketleri ve bu reform hareketleri çerçevesinde başlattığı idarî düzenlemeler neticesinde kendi özerkliklerini kaybetme ile karşı karşıya kaldılar. Bu durum imparatorluk içinde isyanların başlamasına neden oldu.

Kürt milliyetçiliği fikrinin ortaya çıkmasına vesile olmuş bu isyanlar Kürtler arasında ilk ‘Milliyetçi hareketler’ olarak da değerlendirilmektedirler (Celil 1992; Torî 2005).

16. yüzyıldan 19. yüzyılın ortalarına kadar Kürt emirliklerinin bu görece bağımsızlık durumu sürmüştür. Bu bölgelere “Kürt Hükümeti” denirdi ve bu mirliklerdeki yönetim babadan oğula geçerdi. Merkezi hazineye ipotek vermezler ve düzenli askeri hizmetlerle yükümlü olmazlardı (Bruinesssen 1991:191).

1847 yılında Bedirhan Bey ayaklanmasının da bastırılması ile birlikte Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren devam eden 300 yılı aşkın ‘Mirlik’ler dönemi sona ermiş ve yeni bir idari taksimatla merkezi Ahlat olan ve Diyarbakir eyaleti ile Van, Muş, Hakkari sancakları ve Mardin, Cizre, Bohtan kazalarını içeren yeni bir eyalet kurulmuş ve dönemin Osmanlı Sultanı Abdülmecid’in ‘Kürdistan’ın hakiki fatihi’ olarak anılması için ‘Kürdistan Eyaleti’⁶⁵ adı verilmiştir. Hakan (2007: 253)’in ifadeleri ile:

“Kürdistan Eyaletinin kuruluşu Yavuz Sultan Selim ile başlayan, özerk Kürt Emaretleri üzerine bina edilmiş dönemin sonu sayılabilir. 1514 çaldıran savaşı başlangıç ve Kürdistan Eyaletinin kuruluş yılı olan 1847 yılı bitiş tarihi olarak kabul edilirse, Osmanlı bünyesindeki özerk Kürt Emaretleri döneminin yaklaşık 333 sene sürdüğü görülecektir”.

İsyanların bastırılması sonrasında mirler ve isyana destek sunan aşiret reisleri çeşitli sürgün cezalarına çarptırılmıştır. Bu sürgünler Kürdistan bölgesinde bir otorite boşluğunun ortaya çıkmasına ve bu boşluğun o zamana kadar toplumsal alanda etkili olan tarikat liderlerinin birer siyasi aktör olarak sahneye çıkmalarına meydan vermiştir.

4.3.1. Kürt Coğrafyasında Tarikatlar

Tarikat bağlantılı şeyh (*şêx*)’lerin siyasi birer aktör olarak toplumsal yaşama katılmaları, aynı zamanda din ve tarikatların, tekke ve zaviyelerin de Kürt coğrafyasında yayılması ile de ilgilidir.

Kürt coğrafyasında İslamiyet’in girmesi daha önce ifade edildiği üzere 7. yüzyılda fetih hareketleri ile başlamış, fakat toplumun ‘İslamlaşması’ doğal olarak çok daha sonra gerçekleşmiştir. *Şerefnâme*’nin çeşitli yerlerinde bahsedilen Yezidi (*Êzîdî*) Kürtlerin ve diğer dinsel-etnik grupların varlığı bunu göstermektedir. Bir yandan medreseler,

⁶⁵ Kürdistan Eyaletinin kuruluşu ile ilgili tezkerenin tamamı ve Türkçe çevirisi için bkz. Hakan (2007: 254-257).

camiler, diğer yandan çeşitli sufi ve derviş tarikatlarına bağlı kişilerin kurduğu tekke ve dergâhlarla İslamiyet toplumun birçok kesimine nüfuz etti.

11. yüzyıldan itibaren çeşitli heteredoks tarikatların yaygın bir ağ kurmaya başladıklarını ve Anadolu coğrafyasına doğru yayılmaya başladıklarını da görmekteyiz (Ay 2008: 16-26). İran ve Irak kaynaklı bu tarikatların Anadolu'ya yayılması Kürtlerin yaşadığı coğrafya üzerinden gerçekleşmekteydi.

Daha öncede bahsi geçen Ebu'l-Vefâ (ö.1107) ve kurduğu Vefaiyye tarikatı, Ahmed er-Rıfâî (ö.1182)'in adını verdiği Rifai'lik gibi tarikatların Kürt coğrafyasında halifeleri vasıtasıyla geniş bir tabana yayıldıkları yine görülmektedir. Vefailik ile ilgili aşağıdaki alıntı bu durumu özetlemektedir;

“Vefâiyye, Ebü'l-Vefâ'nın ölümünün ardından Ali b. Heytî, Ali el-Kürdî, Meâd el-Kürdî, Câkir el-Kürdî, Boğa b. Batu, Abdurrahman b. Dogancı, Muhammed Türkmânî, Şeyh Turhan, Şeyh Tekin, Muhammed b. Belikisa, Matar el-Bedrânî, Ahmed b. Baklî el-Yemenî gibi halifeleri vasıtasıyla Irak ve Suriye'de geniş bir sahaya yayıldı; ardından Anadolu'da faaliyet göstermeye başladı. Ebü'l-Vefâ'nın halifelerinden üçünün “Kürdî” mahlasıyla anılması şeyhin Kürt aşiretleri arasındaki etkin nüfuzunu ortaya koyar” (Şahin 2012: 600).

Osmanlı imparatorluğunun Şii Safevi lideri Şah İsmail'i bölge mirlerinin desteğiyle yenilgiye uğratması, Sultanların halifelik makamını da üstlenmesi ve daha başka birçok toplumsal ve siyasal nedenler heteredoks tarikatların gittikçe güç kaybetmeye başlamalarına ve Sünni inancın bölgede daha fazla yayılmasına yol açmıştır.

19. yüzyıla gelindiğinde Kürt coğrafyasında başlıca iki dinsel tarikatın yaygın bir şekilde faaliyet gösterdikleri ve etkin oldukları göze çarpmaktadır. Bunlar Abd-al Kadir al-Jilani (veya Gilanî ya da Geylanî)'ye atfedilen Kadirilik ve Baha ad-Din Nakşibend (1318-1389)'den adını alan Nakşibendî tarikatıdır. Fakat Hakan (2007: 220-221)'in verdiği bilgiler Bedirhan Bey'in döneminde çalışma alanımızın da içinde bulunduğu Botan emirliği sınırları içinde Nakşibendîliğin daha etkin olduğunu göstermektedir. Buna göre Diyarbakir Valisi Hayrettin Paşa ve Bedirhan Bey de Nakşibendî tarikatına mensuptur. Bunu bilen Hayrettin Paşa yine bölgedeki Nakşibendî şeyhlerine Bedirhan Bey üzerinde etkili olurlar düşüncesiyle mektup gönderir. Hayrettin Paşa Cizreli Şeyh Salih, Şeyh İbrahim ve Şeyh Ezraî'ye gönderdiği mektupta isteklerini şu şekilde ifade etmektedir;

“Mektubuma itimat edip, Bedirhan Bey'e nasihat edin. Aciz ve fukaranın kurtuluşuna sebep olun. Eğer Bedirhan Bey mal, can, zat ve akrabadan korku duyar ise, aman verdim! Padişahımız efendimiz tarafından taahhüt ederim ki, Bedirhan

Bey sizinle tarafımıza gelsin, kendisini Deri Aliyye'ye (İstanbul'a) gönderirim. Şanı yüce Sultanımız kendisine rütbe-i âliye ihsan eder. Eğer nasihatlerinizi dinlemez ise kendisinden çekilin, birlikte olmayın" (Hakan 2007: 220-221).

Gerek Diyarbakır valisinin gerekse Bedirhan Bey'in mensubu olduğu Nakşibendî tarikatının bölgede ve Kürtler arasında yayılması ise daha çok Mevlana Halid'in ekolü sayesinde olmuştur. Nakşibendî tarikatı içinde kendi adıyla anılan ekole Halidiye-Müceddediye adı verilmektedir (Algar 2014)⁶⁶.

Halid el-Bağdadî, Mevlana Halid el-Şehrezorî veya Mevlana Halid el-Şehrezori el-Kurdî olarak da anılan Mevlana Halid 1779 yılında, bugün Irak Kürdistan Federal Bölgesi sınırları içinde yer alan Süleymaniye'de doğmuştur. Mehmet Emin Zeki Bey'e göre Mikail adıyla adlandırılan Caf kabilesinin kollarından birisine mensuptur. İlk eğitimini babası Pir Mikail'den⁶⁷ alan Mevlana Halid, daha sonra Seyyid Abdülkadir Berzenci, Seyyid Abdurrahim Berzenci ve Mela Salih Nermar gibi âlimlerden ders aldı. Daha sonra eğitim için Bağdat'a giden ve Şeyh Abdülkerim Berzenci'nin vefatı sonrası 1798-99'da tekrar Süleymaniye'ye gelerek 1805 yılında Hac ziyaretine çıkar. Bu ziyaret sırasında tasavvuf ile tanışan Mevlana Halid aynı zamanda kendisine müridinin Hindistan'da olduğunu söyleyen bir zat ile karşılaşır. Süleymaniye'ye dönen ve medresedeki görevine devam eden Mevlana Halid 1809 yılında Süleymaniye'yi ziyaret eden Mirza Rahimullah Azimabadî adlı bir dervişin Hindistan'a gidip Abdullah Dihlevî'den el alması gerektiği yönündeki tavsiyesine uyararak Hindistan'a gider⁶⁸. Nakşibendî tarikatını irşad izni ile Halife olarak Hindistan'dan dönen Mevlana Halid kısa bir süre Bağdat'a gider. Ünü her yere yayılır, Nakşibendiye tarikatını yayma faaliyetleri Süleymaniye'deki Kadirî şeyhlerini rahatsız eder. Bunun üzerine 1813 yılında tekrar Bağdad'a gider ve burada bir Nakşibendî zaviyesi kurarak irşad faaliyetlerine başlar. Sayıları gittikçe artan müritlerine irşad faaliyeti yürütmek üzere halife tayin ederek çeşitli bölgelere gönderir. 1823 yılında davet üzerine Şam'a giderek orada kalır ve büyük bir saygıyla karşılanır. Mevlana Halid, 1842 –M.Emin Zeki Bey'e

⁶⁶ Hamid Algar, 'Hâliidiyye', TDVİA, c.15, 295-296. <http://www.fizan.net/halidiyye.html>; Anadolu'daki çeşitli Halidi kolları için bkz. Süleyman Uludağ, 'Anadolu'da Halidilik', TDVİA, c.15, 296-299. <http://www.fizan.net/halidiyye.html>, Erişim Tarihi: 06.06.2014.

⁶⁷ Mehmet Emin Zeki Bey'e göre, Mevlana Halid'in babasının adı Hüseyin'dir ve Caf kabilesinin Mikail koluna mensuptur.

⁶⁸ Mehmet Emin Zeki Bey'e göre Mevlana Halid'in Hindistan'a gittiği tarih 1807'dir.

göre 1846- yılında burada vefat eder⁶⁹. Mevlana Halid'in Suriye ve Kürt bölgelerinde çok sayıda halifesi bulunmaktadır. Daha sonra milliyetçi olarak adlandırılan bir isyan başlatacak olan Nehri'li Şeyh Ubeydullah'ın babası Şeyh Taha el-Hakkârî de Mevlana Halid'in halifeleri arasındadır. Tan (2013: 100)'a göre 1853 yılında vefat eden Seyid Taha, Mevlana Halid'in talebesi olan Seyid Abdullah sayesinde Mevlana Halid ile tanışır ve onun yanında eğitim göyerek bir süre sonra onun en gözde talebelerinden olur. Bu ve benzeri birçok örnek, Mevlana Halid'den irşad için icazet alan birçok halife sayesinde kısa bir süre içinde Nakşibendîliğin başta Kürtlerin yaşadıkları alanlar olmak üzere birçok bölgede yayılarak etkili bir hale geldiğini göstermektedir⁷⁰. Bruinessen (1991: 270- 272) Nakşibendîliğin bu kadar hızlı yayılmasının toplumsal, siyasal ve konjktürel nedenleri yanında örgütsel yapısından da kaynaklandığını, Kadirîlikte halife atamasının tek merkezden yapılmasına karşın, Nakşibendîlikte her şeyhin yeniden bir merkez haline gelerek halife atayabildiğini ifade etmektedir.

Kadirîlikte şeyhlik soydan geçen bir makam olarak belli başlı bazı ailelerin ellerinde toplanırken, Mevlana Halid'in Hindistan'dan dönmesinden 1827 yılındaki ölümüne kadar, yarısı Kürdistan'da olmak üzere Ortadoğu'da altmış halife atamış ve bunlara şeyh gibi davranma yetkisi vererek bu soy temelli tekeli kırmıştır. Yeri geldiğinde kendi halifelerini atayabilen bu şeyhler ile kısa bir süre içinde geniş bir Nakşibendî ağı oluştu (Bruinessen 1992: 36-37).

Nakşibendî tarikatının örgütsel yapısı kadar gerek yerel gerekse merkezi iktidar ile kurduğu siyasal ilişkileri de onun yayılmasının ve toplumsal yaşamda önemli bir yer edinmesini sağlamış görünmektedir; Hakan Yavuz (1997: 131) Sultan II. Mahmud (1808-1839)'un, döneminde karizmatik popüler liderlerden ve onların devlet içindeki sadakatlerinden şüphelendiği için İstanbul'da Nakşibendiye-Halidiye tarikatını yasakladığını ve şeyhlerini sürgün ettiğini, bununla birlikte, Sultan Abdülmecid (1839-

⁶⁹ Karşılaştırma için bkz. Hamid Algar, 'Halid el-Bağdadi', TDVİA, c.15, 283-285, <http://www.fizan.net/halid-el-bagdadi.html>, Erişim Tarihi: 06.06.2014; M.Emin Zeki Bey (1998), Kürd ve Kürdistan Ünlüleri, s.137-138.

⁷⁰ Nakşibendî tarikatı Kürtler arasında daha önce de biliniyordu ve mensupları bulunmaktaydı. Fakat Kadirî tarikatının etkisinin gölgesi altında kalmaktaydılar. Kürt coğrafyasında daha önceki Nakşibendî tarikatı faaliyetleri için bkz. Bruinessen (1992) "17. yüzyıl Kürdistan'ında Nakşibendî Tarikatı", 49-84 ss. (Kürdistan Üzerine Yazılar içinde). Nakşibendîliğin Halidiye-Müceddidiye kolunun Kürt coğrafyasındaki yayılımına ilişkin bir başka örnek için bkz. Ferhad Shakely (1999), "The Naqshbandî Sheikhs of Hawraman and the Heritage of Khalidiyya-Mujaddidiyya in Kurdistan".

1861) döneminde bu sınır dışı etme ve yargılamanın durdurulduğunu ve Nakşibendî müritlerinin önemli pozisyonlara getirildiğini ifade etmekte ve şöyle devam etmektedir;

“Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid’in saltanatları döneminde Nakşibendî tarikatı etkisini genişletti ve yönetilenler ve yönetenler arasında en önemli güç oldu” (Yavuz 1997: 131).

Kuşkusuz devletin merkezinde bu kadar etkinlik kazanmalarının genel olarak Osmanlı imparatorluğunun içinde bulunduğu sosyo-kültürel ve siyasi durum ile ilgisi vardır. Avrupa’da meydana gelen gelişmeler, Osmanlı devletinin dünya ekonomik sisteminin ‘çevre’sinde yer alması (Aydın 1992) nedeniyle Avrupa’dan gelen ekonomik, siyasi, toplumsal ve kültürel etkilere açık bir duruma gelmesi, bu gelişmelere karşı Osmanlı imparatorluğu içinde artmaya başlayan tepkiler (Şengül 2008: 88) ve yine Hıristiyan tebaa arasında artan misyonerlik faaliyetleri (Bruinessen 1992) Nakşibendiye-Halidiye tarikatının giderek etkisinin artmasını beraberinde getirmiştir.

Osmanlı merkezi devleti ile Kürt özerk yönetimler arasında 19. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen çatışmalarda şeyhlerin arabuluculuk yapmaları, ya da bölge valilerinin kendilerinden isyan liderlerini hareketlerinden vazgeçmeleri yönünde yardımcı olmalarını istemeleri, söz konusu Nakşî şeyhlerinin etkinliklerinin daha beylikler döneminde görünür hale gelmiş olduğunu göstermektedir. Osmanlı arşiv belgelerine göre Kürtler ve Kürt direnişlerini ele aldığı çalışmasında Hakan (2007) konuya dair önemli örnekler sunmaktadır. Bunlardan bir tanesi Musul vilayeti sınırları dâhilinde ortaya çıkan Amidiyeli İsmail Paşa’nın direnişi ile ilgilidir. İsmail Paşa’nın giderek yayılan direnişinden vazgeçmesi için Musul Valisi Mehmed Paşa, bölgede nüfuzu olan Şeyh Nureddin, Şeyh Taha, Şeyh Yusuf gibi şeyhler aracılığıyla İsmail Paşa’ya barış çağrısında bulunur. Dahası Şeyh Taha, İsmail Paşa’nın emri altında olan Zeynel Bey, Abdurrahman Bey gibi kimselere söz konusu hareketlerinden vazgeçmelerini nasihat eden yazılar göndermiştir (Hakan 2007: 146-147). Eyalet valilerinin Nakşibendî şeyhlerinden isyan liderlerini hareketlerinden vazgeçirmelerini istemeleri yaygın bir durum gibi görünmektedir. Bedirhan Bey’in isyan hareketi sırasında meydana gelen benzer bir örnek yukarıda aktarılmıştır. Bir başka örnek ise Nehri’li Şeyh (seyyid) Taha’nın Hakkâri Bey’i Nurullah Bey ile Anadolu Ordusu Müşiri Mehmed Reşid Paşa arasında arabuluculuk görevi yürütmesidir.

Şeyhlerden ve din adamlarından arabulucu olarak ya da isyan liderlerinin hareketlerinden vazgeçmelerini sağlamak için yararlanma taktiği daha sonra da

kullanılmıştır. Bedirhan Bey isyanının bastırılmasında büyük etkisi olan Yezdanşir (Êzdîn Şêr)'in, isyanlar bastırıldıktan ve Kürdistan eyaleti kurulduktan sonra, istekleri yerine getirilmeyince başlatmış olduğu isyan sırasında da dönemin Siirt kaymakamı Kenan Paşa, Êzdîn Şer ile uzlaşmak için Şeyh İbrahim Efendi, Müftü Mustafa Efendi ve Mehmed Said Efendi'yi arabulucu olarak göndermiştir (Hakan 2007: 292).

Diğer taraftan, emirlikler devam edene kadar söz konusu şeyhlerin Emirlerin divanında yer aldıkları ve onların danışmanlıklarını yaptıkları ve ayrıca yine beylik sınırları içinde bulunan aşiretler arası anlaşmazlıklarda da arabuluculuk yaptıkları, bu şekilde emirlik içinde de belli bir etkinliğe sahip oldukları görülmektedir. Bedirhan Bey, Osmanlılarla yaptığı barış görüşmelerinde kesin bir sonuca ulaşamayınca İngilizleri devreye sokmaya çalışmış ve kendi isteklerini ve kabul ettiği şartları, Osmanlı devletine iletmek üzere, İngiltere'nin Musul konsolosluğuna bildirmek için Şeyh Yusuf görevlendirilmiştir (Hakan 2007: 196). Yine benzer bir şekilde, Mir'in yakın adamlarından Şeyh Abdülgani'nin Bedirhan bey ile İran arasındaki ilişkiyi sağlamak üzere İran tarafına gitmesi Mir-Şeyh ilişkisini ortaya koymaktadır.

Yanı sıra, Seyyid Taha'nın Berzenciler ve Hayderanlar arasındaki anlaşmazlığın çözülmesinde arabuluculuk yapması, şeyhlerin toplum nezdinde de belli bir etkinliğe ulaşmış olduklarını göstermektedir (Tan 2013: 114). Şeyhlerin toplumsal etkinliği kentlerde bulunan ve Mirlerce de desteklenen Medreselerin varlığından kaynaklanıyordu.

Beyliklerin ortadan kalkması sonrası Osmanlı merkezi idaresine bağlı modern okulların açılması beraberinde birer modern-öncesi kentsel eğitim kurumu olan medreselerin de ortadan kalkmasına (Şengül 2008: 94) ya da yapı değişikliğine gitmesine yol açtı.

Gerek *Şerefnâme*'de gerek Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde medreseler, âlimler hakkında verilen bilgiler özellikle kentlerde dinin toplumsal yapı içindeki önemini göstermektedir. (Bruinessen 2003; Bedlîsî 2007). Aslında medrese, bir eğitim kurumu olarak İslam coğrafyasında Osmanlı'dan çok önce de var olan, toplumsal etkinliği olan bir kurumdur⁷¹. Osmanlı döneminde de önceki İslam devletleri döneminde ortaya çıkan bu eğitim kurumlarının, gerek merkezi hükümetin gerekse de yerel-otonom beylerin

⁷¹ İslam coğrafyasına birer eğitim ve bilim kurumları olarak Medreseler ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. George Makdisi, (2004), Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı (çev: A. H. Çavuşoğlu- H.T. Başoğlu), Gelenek, İstanbul.; George Makdisi (1970), "Madrasa and University in the Middle Ages", *Studia Islamica*, no.32, pp. 255-264.; PEDERSEN, J. [MAKDISI, G.] (1986) "Madrasa", *The Encyclopedia of Islam*, (New Edition), v. 5, pp. 1123- 1134, E.J.Brill, Leiden.

katkıları ile daha da geliştiklerini söylemek mümkündür. Osmanlı'da Tanzimat (1839), Islahat (1856) gibi modernleşme hareketleri, Kürt coğrafyasında da beyliklerin ortadan kalkmaları ile birlikte bu kurumlar yerini yeni modern kurumlara bıraktılar. Medreseler ise, artık Nakşî-Halidî şeyhler tarafından modern eğitim kurumlarının girmediği kırsal bölgelerde ve köylerde açılmaya başlandı. Bu da şeyhlerin etkinlik alanlarının daha da artmasını beraberinde getirdi (Şengül 2008).

Yarı-otonom beylikleri ortadan kaldıran Osmanlı merkezî hükümeti, tüm merkezileştirme çabalarına rağmen özellikle ücra kesimlerde, ulaşılabilen yerlerde bu idarî amaçlarını gerçekleştiremedi. Daha önce beyliklerin sağladığı düzen ortadan kalkınca irili ufaklı çeşitli aşiret birimleri ortaya çıkmaya ve gerek birbirleriyle gerekse de hükümet ile çatışmaya başladılar. Kürtler arasında, en azından o döneme kadar ve en azından söz konusu beylik içinde, mirlerin şahsında somutlaşan bir 'lider' etrafında birleşmiş olmaktadır. Bu liderlerin 'aniden' ortadan kalkması, onları bir araya getiren, düzeni sağlayan en önemli figürü yok ettiği gibi, 'yeterli ve gerekli prestije sahip cismanî liderler' de ortaya çıkmadı (Jwaideh 2004: 144).

Bu toplumsal ve siyasal koşullar altında 19. yüzyılın başlarından itibaren toplumsal ve kültürel yaşamda belli bir etkinlik elde eden Nakşibendî şeyhleri, yarı-özerk beyliklerin ortadan kaldırılması ve etkili 'karizmatik' liderlerin ortaya çıkmaması sonucunda Kürt coğrafyasında meydana gelen otorite boşluğunu doldurabilecek en etkili kişiler olarak ön plana çıktılar. Beyliklerin bıraktığı otorite boşluğunda hatırı sayılır bir toprak da elde eden şeyhler hem ekonomik hem de manevi güçleri ile var olan boşluğu doldurarak yeni toplumsal-siyasal önderler olarak ortaya çıktılar. Bruinessen (1992: 37)'in ifadesi ile 'kendilerini eyer üstüneyken de seccade üstünde gibi rahat hisseden ve silahını da tesbihi kadar güvenle tutan', bu şeyhler ruhanî olduğu kadar cismanî bir lider profili de ortaya koymaktaydılar. İlk milliyetçi Kürt isyanı olarak da ifade edilen Şeyh Ubeydullah isyanında (Jwaideh 2004) görüldüğü gibi belli bir dönem Kürtler arasında ortaya çıkan isyanlara bu yeni toplumsal önderler liderlik etmişlerdir.

4.3.2. Kürt Milliyetçiliği ve Din adamları

Milliyetçiliği 'tarihsel bir anavatanda öz-yönetim isteyenler için birleşmiş bir grup bilinci yaratmayı amaçlayan siyasal bir süreç' olarak tanımlayan Özoğlu (2009: 33),

Kürt dilinin farklı lehçelere sahip olmasından dolayı Kürtlerin kendilerini linguistik bir hat boyunca bir grup olarak düşünmelerine izin vermediğinden dolayı, Kürt milliyetçiliğinin temelinde de tarihsel zaman dilimlerinde sınırları değişmekle birlikte ‘Kürdistan’ adı verilen anavatan fikrinin olduğunu ileri sürmektedir.

Bununla birlikte, milliyetçilik aynı zamanda ‘farklılık’ üzerinden inşa edilmekte ve bu farklılığın da ‘siyasal bir birim olarak’ devlet şeklinde vücut bulması için çaba sarf edilmektedir. Dolayısıyla milliyetçiliği, tarihsel topraklar üzerinde ‘aynı’ dil ve kültürü ve bazen aynı dini paylaştıkları varsayılan bir ‘ulus’un varlığının kabulünden yola çıkan ve bu şekilde farz edilen bir ‘ulus’un siyasi birliğini oluşturmak adına bir devlet kurmayı amaçlayan ideolojik bir hareket olarak tanımlamak mümkün olmaktadır. Böylesi bir ideolojik hareket, dayanacağı ve onun sürekliliğini sağlayacak bir taban ve çevresinde kümelendiği bir organizasyon gerektirir.

Kürtler arasındaki milliyetçi hareketlerin ne zaman başladığı bu açıdan biraz problemlidir. Jwaideh (2004: 151) ‘Kürtlerin birliği ve bağımsız bir Kürt devletinin oluşturulması Şeyhin asıl amacı idi’ diyerek, Kürt milliyetçiliğini Şeyh Ubeydullah isyanı ile başlatırken, Bruinessen, bu ve ondan sonraki şeyhlerin liderlik yaptığı isyanları milliyetçiliğin ikinci dönemi olarak sınıflandırmaktadır (Bruinessen 1991: 329). Bozarslan (2005: 92), 1880 sonrasında milliyetçi duyguların Kürtler arasında ortaya çıktığı dönem olarak ifade etmektedir. Izady (2004: 128) ise, “pek çok modern Kürdün, Ubeydullah, Simko, Nurullah ve Şeyh Said gibilerinden, ‘kurtarıcı’, ‘ruhani lider’, ve ‘milliyetçi’ sıfatlarıyla bahsetme”lerini traji-komik olarak değerlendirip, bu dönemi Kürtlerin en karanlık dönemi olarak adlandırmaktadır.

Şeyh Ubeydullah, Kürt coğrafyasında beyliklerin ortadan kalkmasının ardından sonra ortaya çıkan otorite boşluğundan kaynaklı yeni toplumsal ve siyasal liderlerin ilk örneğidir. Yarı-otonom yönetimleri ortadan kaldıran Osmanlı devleti oluşturduğu yeni idarî sisteme rağmen ve bölgeye atadığı yeni görevlilere rağmen bölgede asayiş ve huzuru sağlayamamış, aşiretler arası çatışmalar, soygun gibi toplumsal olaylar gittikçe yaygınlaşmıştır. Böylesi bir ortamda, geniş bir mürid ağına sahip şeyhler, elde ettikleri yeni ekonomik olanaklarla hem ‘ruhanî’ hem de ‘cismanî’ bir otorite olarak ortaya çıkmışlardır. Diğer taraftan, Şeyh Ubeydullah’ın bu tarz bir lider olarak ortaya çıkmasına etki eden nedenler, içinde bulunulan sosyo-kültürel ve siyasal ortamın yanı

sıra 1877-78 yıllarında meydana gelen ve 93 harbi olarak da bilinen Osmanlı-Rus savaşı ve sonuçlarıdır.

Şeyh Ubeydullah'ın savaş sırasında Kürt aşiretlerden oluşan birliğe komutan olarak atanmış olması onun 'kurtarıcı' olarak görülmesine etki etmiş görünmektedir. Bu durum şeyhe hem 'ruhanî' hem de 'cismanî' bir özellik kazandırmıştı. Jwaideh (2004: 145) Şeyh Ubeydullah'ı, "Kürdistan'ın hem ruhanî hem de cismanî liderlerinin ilki ve belki de en büyüğüdü" diyerek tarif ediyor. Diğer yandan Şeyh'in bir güç olarak ortaya çıkmasının bir başka nedeni de Ermenilere ilişkindir. Savaş sonrası imzalanan Berlin antlaşması ile Ermenilerin bazı ayrıcalıklar elde etmeleri, Kürtler arasında büyük bir tepkinin doğmasına yol açtı. Şeyh Ubeydullah'ın hareketi, Avrupalı güçlerin dikkatini reformlardan çok kendisi üzerine çekti. Şeyhin, her ne kadar, "Kürtlerin dinleri, yasaları ve gelenekleriyle farklı bir halk olduğu"nu söylemesine ve İngiliz ve Amerikalı misyonerler tarafından 'bağımsız bir Kürdistan' kurmak isteyen milliyetçi bir lider olarak tanımlanmasına karşılık, gerek Şii İran üzerine hareket etmesi ve burada güçlerinin büyük bir katliam gerçekleştirmesi, gerekse Osmanlı merkezî hükümetinin ona karşı davranışları, Şeyhin hareketinin 'milliyetçi' karakterini ve onun hareketinin arkasında Osmanlı devletinin olup olmadığının sorgulanmasını beraberinde getiriyor. Şeyhin mensubu olduğu Nakşibendîliğin Halidiye kolunun Osmanlı merkezindeki etkinliği göz önüne alındığında bu durum olasılık dışı görünmemektedir.

Daha önce, Nakşibendîliğin Halidiyye-Müceddediyye kolunun Osmanlı merkezine kadar ulaştığını ve birçok Osmanlı görevlinin de bu tarıkata mensup oldukları ifade edilmişti. Benzeri şekilde, dönemin Sultanı II. Abdülhamid'in de Osmanlı ve diğer yerlerdeki şeyhlerle iyi ilişkiler içinde olduğunu hatıralarından anlayabiliyoruz. II.Abdülhamid, hatıralarının bir yerinde hilafet konusunda İngilizlerin çabalarını ve buna karşı ne yaptığını şöyle dile getirmektedir;

"Bunu bildiğim için İngilizleri kuşkulandırmadan, her ihtimale karşı, Seyyit'ler, Şeyhler, dervişler gönderip Asyadaki Müslümanları Hilâfete manen bağlamağa hususi bir itina gösteriyordum" (Bozdağ 1975: 74).

Bir başka yerde de, Osmanlı töresine göre Padişahın tebasının ne düşündüğünü, hangi şikâyetleri olduğunu bir yandan hükümetin valilerinden, kadılarından öğrendiğini, diğer yandan da ülkenin dört bir bucağına yayılmış tekkelerin şeyhlerinden, dervişlerinden haberler topladığını ve ülkeyi buna göre idare ettiğini söyler (Bozdağ 1975: 83).

Diğer taraftan, Tan (2013: 106-107)'a göre Mevlana Halid'in kendisi Şiiliğe tavır almış ve en önemli halifelerinden olan Seyid Taha (Şeyh Ubeydullah'ın babası)'dan da aynı yolu izlemesini mektuplarla bildirdiğini ifade etmektedir. Bu iki durum bir araya getirildiğinde Şeyh Ubeydullah hareketinin, Kürtlerin farklı bir halk olduğunu söylemesi ve 'bağımsız' bir devlet kurmak istemesine rağmen 'milliyetçi' karakteri ve Osmanlı ile ilişkisi tekrar düşünülmelidir⁷². Bununla birlikte, gerek kendisinde birleştirdiği 'ruhanî ve cismanî liderlik' özellikleri ile yeni bir toplumsal-siyasal liderliğin ilk örneği olması gerekse de 'Kürtlerin diğer halklardan farklı bir halk olduğu'nu ifade etmesi ve ruhanî ve cismanî liderliği altında onları birleştirebilmesi ile Kürt milliyetçiliğinin sonraki gelişiminde önemli roller oynamıştır.

Bununla birlikte, Şeyh Ubeydullah isyanını ulusal bir ayaklanmadan çok, "20. yüzyıldaki milliyetçi hareketler için hâkim devlete karşı mücadelenin simgesi" olan "aşiret-ötesi bir ayaklanma" olarak niteleyen Özoğlu (2005: 113) Kürt milliyetçiliğini de, "faaliyetleri açıkça milliyetçi olarak tanımlanabilecek" Kürdistan Teali Cemiyeti ile başlatarak, önceki hareketler için kullanılan 'ön-milliyetçilik' sınıflandırmasını kabul etmemektedir.

Diğer taraftan, Kürt tarih yazımı açısından 19. yüzyılın başında meydana gelen hareketler 'ulusal' karakterdeki isyanlardır. Örneğin Celil (1992: 7), emirlikler ve Osmanlı arasında meydana gelen çatışmaları, 'Kürtlerin özgürlük mücadelesi' ve emirliklerin başlatmış olduğu 19. yüzyılın ilk yarısındaki isyan hareketlerini de "Kürt halkının bağımsızlık mücadelesinin başlangıç dönemi" olarak değerlendirirken, Torî (2005: 114) de, her ne kadar söz konusu hareketleri harekete geçiren nedenlerin başında merkezileşme politikası gelse de isyan ve direnişlerin kazandıkları karakterin daha çok 'ulusal' olduğunu ifade etmektedir.

Bütün bunlardan yola çıkarak Kürt milliyetçiliğini, ortaya çıkan isyanlar ve onların liderliği bağlamında şu şekilde bir sınıflandırmaya tabi tutmak mümkün görünmektedir: Birinci dönemi, kaybettikleri özerkliklerini kazanmaya çalışmalarına rağmen, isyan döneminde giriştikleri ittifak çabaları ve daha sonraki dönemleri etkilemeleri bakımından Bruniessen'in ifadesi ile proto-milliyetçi hareketler olarak Kürt milliyetçiliğinin başlangıç dönemi şeklinde ifade edebiliriz.

⁷² Şeyh Ubeydullah hareketi ile ilgili olarak karşılaştırma için Jwaideh (2004: 143-193) ve Özoğlu (2005: 95-101).

İkinci dönem, seküler liderlerin ortadan kalkması sonucu ve başka sosyal-ekonomik, toplumsal ve siyasal koşulların da etkisi ile ortaya çıkan ve ‘bağımsız bir devlet’ ifadesini telaffuz eden ruhanî ve cismanî liderliği kendilerinde birleştiren ‘kurtarıcı’ liderler dönemidir. Şeyh Ubeydullah ile başlayan bu dönem, Şeyh Abdurrahman Barzani, Şeyh Mahmud gibi dini-siyasi liderlerle devam etmiştir. Bu dönem aynı zamanda Kürt gazeteciliğinin başlangıcı olarak kabul edilen *Kürdistan* gazetesi, *Rojî Kurd* dergisi, daha sonra *Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi* gibi ilk Kürt basım faaliyetlerinin de başladığı bir dönemdir. Fakat isyanların başında ifade ettiğimiz gibi ‘kurtarıcı’ rolündeki tarikat şeyhleri bulunmaktaydı. Geniş mürit ağlarıyla bu şeyhler geniş kitleleri harekete geçirebilecek sosyal ve siyasal güce sahiptiler.

Üçüncü dönem, Özoğlu (2005)’nin ‘Kürt milliyetçiliğinin başlangıcı’ olarak kabul ettiği, bağımsızlık veya özerklik yanlısı ‘milliyetçi’ örgütlerin ortaya çıktığı ve tabana yayılmaya başladıkları dönemdir. Kürt Teali Cemiyeti ile başlatılabilecek bu dönem, *Azadi*, *Xoybun* gibi örgütlerin ortaya çıkması ve isyanlara önderlik etmesi ile devam etmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin en son Dersim isyanını kanlı bir şekilde bastırmasından sonra uzun bir sessizlik dönemine giren Kürt milliyetçi hareketi, 1960’lardan sonra, özellikle Irak’ta Mele Mustafa Barzani’nin yürüttüğü mücadelenin ve Türkiye’de de Türkiye İşçi Partisi’nin düzenlediği ‘Doğu mitingleri’nin etkisi ile yeniden bir uyanış içine girmiş ve Kürt öğrenci ve aydınların yeniden örgütlenmesini beraberinde getirmiştir⁷³. 1964 yılında gizli kurulan Türkiye Kürdistanı Demokrat Partisi, sol düşüncenin hakim olduğu dördüncü dönemin başlangıcı sayılabilir⁷⁴.

Ve son olarak da, 1978’de resmi kuruluşunu ilan eden, 1980 askeri darbesinin ardından da ‘bağımsız, birleşik, demokratik bir Kürdistan’ için 1984 yılında gerilla mücadelesine başlayan ve günümüze kadar süren PKK hareketinin başını çektiği, Kürt milliyetçiliğinin en kitlesel dönemi olan son 35 yıllık dönemdir.

Bu dönemler, zaman zaman iç içe geçmiş ve kesin sınırlarla birbirinden ayrılamasa ve her dönem kendi içinde birkaç alt dönem şeklinde ele alınabilse de bize Kürt

⁷³ Dersim isyanından sonra da Türkiye’de ‘Kürt milliyetçiliği’ devam etti. Ama örgütsüz ve genellikle dışarıdaydı. Diğer taraftan Irak Kürdistan’ında Osmanlı döneminden itibaren devam eden bir mücadele vardı ve gerek İngiliz yönetimi ve gerekse de Irak yönetimi altında bu hareket devam etti. 1946’da KDP’nin kurulması ile yeni bir boyut kazandı. Burada yapılan sınıflandırma özellikle Osmanlı devletinin sona ermesi ile birlikte onun bir devamı olan Türkiye Cumhuriyeti sınırları içindekileri kapsamaktadır.

⁷⁴ Bu dönemle ilgili yeni bir çalışma için bkz. Türkmen, E.A. –Özmen, A. (2014) Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı, Ankara: Dipnot

milliyetçiliğini -özellikle Türkiye'deki- anlamak açısından bir bakış açısı sunabilir. Farklı özelliklere sahip bu dönemlerde belki de en önemli 'ortak' nokta, din faktörü olarak karşımıza çıkmaktadır. Din faktörü Kürtler arasında öylesine etkili bir konuma ulaşmıştır ki, sol ve sosyalist olarak ortaya çıkmış PKK hareketi bile 1990'larda 'Dine Devrimci Yaklaşım'⁷⁵ adı altında dini dikkate almaya başlamış ve en son 11-12 Mayıs 2014 tarihleri arasında Diyarbakır'da 'Demokratik İslam Kongresi'nin toplanmasına öncülük etmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla din faktörünün özellikle dinsel kimliğin Kürtlerin etnik 'kimlik' mücadelesinde günümüzde de önemli bir rol oynadığını belirtmek yanlış olmayacaktır. Şeyh (*Şêx*), imam (*mela*) gibi dinsel kimliklerden bir tanesi de iddia edilen soy nedeniyle içinde başka bir 'etnik' kimliği barındıran seyyidliktir.

4.4. KÜRT SEYYİDLER

Kürtler arasında konu açıldığında, soyunu kutsiyeti olan bir şâhisa veya önemli bir hanedana bağlamak sıkça karşılaşılan bir durumdur. Kürt etnik kimliğini kabul eden, savunan, bunun için mücadele ettiğini savunanlar arasında bile bu durum görülebilmektedir. Örneğin, alan araştırması sırasında birçok yerde konuyla ilgili sohbetler sırasında şu ifadelerle çokça karşılaşılmıştır; "Bizim soyumuz Bağdat'a dayanıyor", "biz Basra'dan gelmişiz", "bizim şeceremiz var". Aynı şekilde *seyyid* olduğunu yani peygamberin soyundan geldiğini iddia edenlerin de sayısı çoktur. Bruinessen (1991) ve Adak (1998)'a göre bunlar sonradan 'Kürtleşmiş' olan 'Arap'lardır. Bir kısmı bu şekilde 'Kürtleşmiş' olsa bile, diğer bir kısmının söz konusu kimliğinin zaman içinde anlatılarla 'inşa' edilmiş ifade edilebilir. Fakat Kürtleşmiş olmaları bu 'kimliği' bırakmaları anlamına da gelmemektedir. Bu durumu ortaya çıkaran ve bu kimlikleri yeniden üreten ve devamını sağlayan toplumsal-kültürel ve siyasal koşullardır. Daha önce ifade edildiği gibi bu çalışmanın amaçlarından bir tanesi de bu durumu anlamaya çalışmaktır.

Kürtler arasında peygamber soyundan gelen *seyyid* olduklarını iddia eden birçok aile bulunmaktadır. Bunlardan bazıları Kürt 'milliyetçi' hareketlerin de önemli bileşenleri hatta liderleri olmuşlardır. Yukarıda örneği verilen Şeyh Ubeydullah'ın bağlı olduğu

⁷⁵ Bkz. ÖCALAN, A. (1993), Din Sorununa Devrimci Yaklaşım, İstanbul, Melsa Yayınları.

Nehri'ler, Irak'ta 1920'lerde İngilizlere karşı mücadele eden Şeyh Mahmud Berzenci'nin mensubu olduğu Berzenciler bunlar arasında en önemlileridir. Çalışmanın bu kısmında seyyidlik-Kürtlük meselesini Kürtler arasında önemli görülen üç kişi üzerinden kısaca incelemeye çalışacağız.

Burada Kürt milliyetçiliği ile ilgili üç tarihi kişiliği örnek olarak ele alacağız. Bunlardan birincisi Kürt teali Cemiyeti lideri, Hasenî olan (yani şerif) Seyit-Seyyid-(Şeyh) Abdulkadir Efendi, ikincisi özellikle günümüzde 'seyyidlik' üzerinden etnik kimlik'i tartışma konusu yapılan Said-i Kurdî veya Nursî ve son olarak ömrünü Kürt mücadelesi içinde geçirmiş ve ayrıca da Becirman seyyidlerinden olduğu da çokça dile getirilen yakın zamanda vefat eden Şerafettin Elçi'dir.

4.4.1. Seyyid (Şeyh) Abdülkadir

Seyyit Abdülkadir, 1880 yılında Osmanlı ve İran'a karşı bir isyan hareketine girişmiş olan Şeyh Ubeydullah'ın oğludur. Şeyh Ubeydullah da, Kadirî tarikatına bağlı iken Mevlana Halid'in irşad faaliyetleri sonucu Nakşibendî tarikatını benimseyen Nehri ailesinden (ve Şemdinan aşiretinden) Seyyid Taha'nın oğludur. Aile soyunu Abdulkadir Geylanî dolayısıyla peygambere bağlayarak 'seyyid' olmaktadır. Soy silsilesi 1077-1166 yılları arasında yaşayan Abdulkadir Geylanî yoluyla Hasan ve oradan peygambere ulaşan Hasenî bir 'seyyid'tir⁷⁶.

Daha önceki bölümlerde genel tanımlama olarak Fatimîler döneminden itibaren 'seyyid' tanımının Hüseyin soyundan gelenler için kullanıldığını, Hasan soyundan gelenlerin ise 'şerif' olarak adlandırıldığı ifade edilmişti. Kürtler arasında da genel olarak Hüseyin soyundan gelenler 'seyyid' olarak kabul ediliyorsa da, çoğu durumda 'Hasenî' olarak adlandırılan Hasan'ın soyundan gelenler de 'seyyid' olarak tanımlanabilmektedir⁷⁷.

⁷⁶ Özoğlu (2005: 115)'nin verdiği ve Hızır Geylan tarafından sağlanan el yazması bir şemaya dayandırılarak hazırlandığını söylediği soy silsilesi bu açıdan problemlili görünmektedir. Zira Abdülkadir Geylanî'nin 'Hasenî' olduğu kabul edilen bir görüştür. Bkz. Süleyman Uludağ (1997), 'Abdulkadir-i Geylanî', TDVİA, c.1, s. 234-239.

⁷⁷ Konuyla ilgili araştırma sırasında tesadüfen karşılaşılan bir örnek söz konusu durumu ifade eder niteliktedir:

"Bankada bir işlem için sıra beklerken, başında yeşil takkesi olan –ki daha önce bunun *seyyidlik* alameti olduğu ifade edilmişti- orta yaşlarda, üzerinde cübbesi olan, ilk başlarda *Mele* olduğunu düşündüğüm birisi yanıma oturdu. Tüm cesaretimi toplayarak 'seyyid siziz galiba dedim', başındaki yeşili kastettiğimi anladı ve gülümseyerek evet dedi. Ondan sonra sıra gelene kadar-yaklaşık bir yarım saat- sohbet ettik. Kendilerinin aslında Abdulkadir Geylanî soyundan geldiklerini söyleyince, 'ama onlar genelde şerif olarak tanımlanmazlar mı' diye sordum, 'evet, ama Hasenî oldukları için bizim buralarda onlarda seyyid

Seyyid Abdulkadir, 1881 yılında babası ile birlikte Hicaz'a sürüldü. Daha sonra İstanbul'a gelen ve İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde yer alan Seyyid Abdulkadir 1896'da tekrar Mekke'ye sürüldü. 1908 Jön Türk hareketi sonrası İstanbul'a geri döndü, Osmanlı üst meclisi olan Ayan Meclisi'ne katıldı ve 1920'ye kadar bu mecliste kaldı. Şeyh Abdulkadir olarak da bilinen –ki şeyhin oğullarının da şeyh olarak kabul edilmesi günümüzde de görülebilen bir durumdur- Seyyid Abdulkadir'in Kürt aşiretleri ve Kürtler üzerindeki etkisi bu tarikat bağlantısına dayanmaktadır. Jön Türk devriminden sonra kurulan Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti'ni kuruculuğunu ve liderliğini yapar. Bu liderlikte, 'şeyh'liğinin de büyük bir etkisi olduğunu belirtmek gerekir. Savaşın sonra, Kürtlerin 'özerk'liğinin savunucusu olarak kurulan Kürt Teali Cemiyeti'nin başkanlığına getirilir. 1925 yılında Diyarbakır Şark İstiklal Mahkemesinde idam edilir. Seyyid Abdülkadir'i konumuz açısından önemli kılan, onun zaman içinde bölgesinde önem kazanmış, peygambere uzanan soyu ile iyice pekiştirilmiş ve tarikatla iç içe geçmiş dinsel kimliği yanında, toplumsal ve kültürel etkileşimle ortaya çıkan 'etnik' kimliğini de hayatının sonuna kadar vurgulamış olmasıdır.

Bununla birlikte, 'ümme't'i etnik kimliklerin 'üstünde' ve halifeyi de bu kimliğin başında gören bir anlayışı olduğunu da, İstanbul'daki Britanya Yüksek Komiseri'nin 1920 tarihli notunda görmek mümkündür. Bu nota göre Seyyid Abdulkadir İngilizlere, Türklerden çok farklı olduğunu ifade ettiği Kürtlerin işbirliğini önermektedir. Bununla birlikte Yüksek Komiser'e göre, Seyyid Abdülkadir'in dinsel güdülere çok fazla ve bu nedenle saltanata değilse bile, halifelığe gönülden bağlı olduğu için Türk bayrağı altında bir özerkliği onaylamaktadır (Özoğlu 2005: 117)⁷⁸.

4.4.2. Said-i Kurdî/Nursî: Kürt mü? 'Seyyid' mi?

Günümüzde, 'etnik' kimliği üzerinde en çok tartışma yürütülen kişilerden bir tanesi de 'Bediuzzeman' Said-i Kurdî/Nursî' dir. 20 Aralık 2012 tarihinde İstanbul WOW otelde

olarak tanımlanırlar' dedi. Öyle görülüyor ki, Nakibu'l-eşraf defterlerine 'şerif' olarak kaydedilseler bile (bkz. Kılıç 2005), geleneksel anlamda 'seyyid' olarak tanımlanabilmektedirler. Giderken kendileri hakkında hazırlanan bir kitabı (*Kotekan seyidler*) bana hediye etti.

⁷⁸ Seyyid Abdulkadir'in hayatını konu alan doğrudan bir biyografi çalışması olmamakla birlikte, kuruluşunda rol aldığı, liderliğini yaptığı Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti ve Kürt Teali Cemiyeti ile ilgili kaynaklarda, yine Kürt milliyetçiliği üzerine yapılmış çalışmalarda kendisi ile ilgili bilgilere genişçe yer verilmektedir. Bu kaynaklardan bazıları şunlardır: Bruinessen (1991: 342-348 ve 452-453); Celil (2000: 55-73); Özoğlu (2005: 101-122); Canlı, C-Uçak, İ.H. (2011: 168-182); Örguevren (2007: 152-167). Burada sadece 'seyyid' ve 'Kürt' kimliği açısından kısaca ele alınmıştır.

yapılan basın toplantısında Prof. Ahmed Akgündüz, gerek Osmanlı arşivlerinde gerekse de Musul'da yapmış olduğu araştırmalar sonucunda Bediüzzaman Said-i Nursî'nin soyunun 'baba' tarafından Abdülkadir Geylanî'ye uzandığını ve dolayısıyla 'seyyid' olduğunu-ve dolayısıyla Arap olduğunu- ortaya çıkardığını ifade ediyordu.

Bu durum özellikle İslami Kürt kesimi arasında, bu tür iddiaların 'bilinçli' bir şekilde Bediüzzaman'ın Kürtlükle alakasını kesmek amacıyla ortaya atıldığı şeklinde karşılandı. Buna yönelik karşı-tezler de yine arşiv belgelerine göre hemen ortaya konulmaya başlandı. 'Menşei belli olmayan' bazı şecerelerle ortaya atılan bu iddialar ile ilgili olarak Demir (2013: 2) şunları belirtmektedir:

“[S]on zamanlarda Prof. Dr. Ahmet Akgündüz öncülüğünde bazı çevreler tarafından Said-î Nursî'nin seyid ve etnik köken itibariyle de Arap olduğu yönündeki iddialar gündeme gelmiştir. Söz konusu çevreler, iddiaların menşei belli olmayan bazı müşeccereleri delil göstermenin yanı sıra bu iddialarını Osmanlı Arşivi vesikalarıyla sözde desteklemektedirler. Şüphesiz, buradaki temel gaye Said-[î] Nursî'nin seyidlik ve Araplığını ve dolayısıyla Kürt olmadığını 'ispatlama' amacına matuftur”.

Demir, daha sonra kendisi de hem arşiv belgelerinden hem de Bediüzzaman'ın kendi sözlerinden yola çıkarak Said-i Nursî/Kurdî'nin 'seyyid' olmadığını fakat 'Kürt' olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu tür iddialar, bu iddiaların lüks otellerde basın açıklamaları ile kamuya duyurulması, bir yandan Bediüzzaman'ın son yüzyılın Türkiye'sinde dinî fikir hayatını ne kadar etkilemiş olduğunu göstermekte, diğer yandan Bediüzzaman'ın 'Risale-i Nur' adı verilen külliyatından kaynaklı 'Nur cemaati' olarak adlandırılan cemaat içindeki 'etnik' ayrışmayı da gözler önüne sermektedir. Bu durum kendisini Said-i Nursî'nin Kürt Teali Cemiyeti'ne üye olup olmadığı tartışmalarında da kendini göstermektedir. Birincil Kürt kaynakları onun Kürt Teali Cemiyeti'ne üye olduğunu ifade ederlerken, özellikle Türk çevrelerde cemiyete üye olmadığı ifade edilmektedir (Çelik 2000). Kürt çevrelerde Said-i Nursî yerine daha çok Said-i Kurdî ifadesinin tercih edilmesi de Kürtler arasında 'etnik' kimliğe vurgunun daha çok önem kazandığını ortaya koymaktadır.

Alan araştırmaları sırasında gerçekleştirilen görüşmelerde Said-i Nursî'nin seyidliği meselesi de sıkça gündeme gelmekteydi. Said-i Nursî'nin 'seyyid'liği ile ilgili ortaya atılan iddialara verilen cevaplar genellikle 'Bediüzzaman'ı Kürt kimliğinden koparmak' mahiyetindeydi. Örneğin Mele Abdüsselam Bediüzzaman'ın seyidliği ile ilgili iddiaları şu şekilde değerlendiriyor:

“Bugün ne kadar büyük şahsiyet varsa, örneğin Selahaddin el-Eyyübî, onu Kürtlükten çıkarmak için her türlü uğraşı veriyorlar. Bediüzzaman büyük bir zat olduğu için, onunla uğraşıp (*li dora wî diçin û tîn*) Kürt olmadığını söylemeye getiriyorlar (...) onların meselesi ne, istiyorlar ki, Kürt olmasın. Şimdi Türk’tür diyemiyorlar, o zaman seyyiddir diyecekler. Fakat Bediüzzaman hiçbir zaman seyyid olduğunu ifade etmemiştir. Mirza ve Nure’nin oğludur, bellidir”⁷⁹.

Benzer şekilde, kendisi de Brifkani seyyidleri üzerine çalışma yapmış olan Mele Mahmud da Bediüzzaman’ın seyyid olduğuna ilişkin iddiaların onu ‘Kürt’ kimliğinden uzaklaştırma amacı taşıdığını ifade ederken, Musul’dan alındığı söylenen şecerelerin ‘sahih’liği konusundaki şüphelerini dile getiriyordu. Mele Mahmud konu ile ilgili olarak bir sohbet sırasında şunları söylüyordu:

“Bugün Irak yangın yeridir. Her şey birbirine karışmıştır. Orada 100 dolara sana şecere imal eden insanlarla karşılaşıyorsun. Bağdat’a, Musul’a git, adamını bul, sana şecere getirsin”.

Kazuo (2011a: 1), Saddam Hüseyin’in Amerikan askerleri tarafında yakalanmasından sonra, Irak *nakibu’l-eşrafi* El-Şerif el-Aracî’nin bir basın açıklaması yaparak ‘Saddam Hüseyin’in seyyid olmadığını, kendilerine zorla böyle bir belge hazırlattığını ve imzalattığını’ ifade ettiğini aktarmaktadır. Bu olay, Mele Mahmud’un söylediklerini destekleyici nitelikte olduğu gibi aynı zamanda şecerelerin ‘sahih’liği konusu da tekrar tartışmalı kılmaktadır.

Said-i Kurdî, 1877 yılında⁸⁰ Bitlis’in Hizan ilçesine bağlı Nurs köyünde yoksul bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve burada medrese eğitimi gördükten sonra İstanbul’a gitmiştir. Balkan savaşlarına katılan Said-i Nursî’nin I. Dünya savaşı sırasında da talebeleri ile gönüllü milis alayları oluşturduğu ifade edilmektedir (Çelik 2000). Kürt Teali Cemiyeti’nin kurucu üyeleri arasında yer almış ve o dönem Molla Said-i Kurdî olarak tanınmıştır (Göldaş 1991: 39-45). Şeyh Said isyanından sonra Isparta’ya sürgüne gönderilir. Bruinessen (1991: 311) ifadesi ile burada “kendini Seîdi Kurdî olarak adlandırmaktan korkmamasına rağmen Kürt ulusalcılığına olan tüm ilgisini yitirdi”. Tarikata mesefali duran bir anlayışı geliştiren Said-i Kurdî’nin ‘Nur cemaati’ 1950-60’lardaki Demokrat Parti döneminde hızlı bir gelişme gösterdi. Bu dönem artık ‘Kürtlük’le bağların da iyice kesildiği ve “milleti İslamiyenin en mühim ve mücahit ve muazaam ordusu Türk milleti”ne hizmetin dile getirildiği dönemlerdir

⁷⁹ Ocak 2012’de İstanbul’da yapılan görüşme.

⁸⁰ Bruinessen (1991: 310)’e göre Said-i Nursî’nin doğum tarihi 1873’tür. Çelik (2000)’e göre ise doğum tarihi 1878’dir. Akgündüz (2012)’e göre ise doğum tarihi 1876’dır.

(Atabay 2014: 356-366). 1960 yılında Urfa’da vefat eden Bediüzzaman’ın naaşı, askeri darbeden iki ay sonra devlet tarafından defnedildiği yerden çıkarılarak bilinmeyen bir yere gömülür.

Said-i Kurdî’den Said-i Nursî’ye oradan ‘*seyyid*’ Said’e uzanan ve Atabay (2014)’ın yerinde bir ifade ile ‘konjoktürel kimlik’ olarak ifade ettiği durum, kimliğin sosyal, kültürel ve siyasal koşullara bağlı olarak değişebildiğini ve yine ‘seyyid’ kimliğinin de koşullara göre ‘etnik’ kimliğin arka plana atılmasında kullanılabildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Diğer taraftan, dinî liderlerin iktidarla ve hâkim ‘etnik’ kimlikle kurdukları ilişkilere bağlı olarak kendi ‘etnik’ kimliklerini çeşitli nedenlerle arka plana atabildiklerini de göstermesi açısından önemlidir. Buna bir başka örnek Menzil cemaati olarak bilinen Nakşibendî tarikatıdır. Alan araştırması sırasında çokça bahsedilen tarikatın kurucusu olan Şeyh Abdülhakim’in soyunun Becirman seyyidlerine dayandığı, bununla birlikte ‘devletle arasının iyi olduğu’, ve müridlerinin önemli bir kısmını da devletin çeşitli kademelerinde görevli olan Türklerin oluşturduğu ifade ediliyordu⁸¹.

Alan araştırması sırasında bununla ilişkili olabilecek bir başka örnekle de karşılaşmıştır. Batman’da alan araştırması sırasında Şeyh Maruf’un seyyid olduğunu ve yanına gitmem gerektiğini ifade ettiler. Yanımda bir gençle birlikte onun evine gittik. Bizi ziyaretçilerin karşılandığı bekleme odası olarak da kullanılan bir odaya aldılar. Burada bekleyen birkaç kişi daha vardı. Biraz sohbet ettikten sonra, şeyhin dinlenmeye çekildiği ve bizi daha sonra kabul edebileceğini söylediler. Fakat zamanım olmadığı için bekleyemeyeceğimi ve daha sonra geleceğimi söyleyince, şeyhin yazın Bursa’ya gittiğini orada bir dergâhı olduğunu söylediler. Oradan çıkıp oğlunun bulunduğu bir

⁸¹ Konuya dair bir fikir vermesi açısından sosyal ağlardan Facebook üzerinde karşılaşılan bir örneği buraya aktarmak faydalı olabilir. Facebook hesabı, Menzil cemaatinin Ankara kolu ile ilgilidir ve hesap üzerinden ‘bilgilendirme’ adı altında paylaşılan mesaj şu şekildedir: Selamun Aleyküm kardeşlerim, normalde geç kalınmış bir konu hakkında siz kardeşlerime bir kardeşimizin de uyarısı ile bilgilendirme yapmayı gerek duydum. Biliyorsunuz ki bu sayfada Seyda (k.s) hazretlerinin fotoğraflarını yayınlamaktayız ve bu fotoğraflar çok geniş bir alana yayılmaktadır. Bu kapıya sadece halktan kimseler değil de devlette de görevli kimseler gelmektedir. Bu yüzden yayınlanan fotoğraflarda Seyda (k.s) hazretleri haricindeki kardeşlerimizin yüzlerini sansürlemek durumunda kalacağız ki eğer devlette görevli abilerimiz kardeşlerimiz varsa zarar gelmesin ya da bir sıkıntı çekmesin. Bu konuyu siz kardeşlerimizin de hoş karşılamınızı rica ediyorum. Eğer fotoğrafta olan kardeşlerimiz o fotoğrafı isterse sayfaya mesaj atarak istesin ben de fotoğraf aslını gönderebilirim... Hepinizden ALLAH razı olsun... Kaynak: <https://tr-tr.facebook.com/pages/21Yüz-Yilin-Mürşidi-Sultan-Seyyid-Sah-I-Bilvanis/171513392884833> Erişim Tarihi: 06.06.2014

başka ‘medrese’ sine gittik. Oradan çıkınca yanımdaki genç, “oradakilerin hepsi polis ve askerdi”, dedi.

Dolayısıyla, mürit bağları ve müritlerin ‘etnik’ profilinin de Şeyhlerin ‘etnik’ kimliklerini ön plana çıkarıp çıkarmamalarında etkili olduğu söylenebilir. Benzeri şekilde Said-i Nursî’nin de çevresinde 1950-60’larda çok sayıda ‘Türk’ toplanmaya başladı ve giderek Said-i Nursî de ‘İslam’ adına daha çok ‘Türk’ milletine sahip çıkmaya başladı.

Dolayısıyla, böylesi ilişkiler ağı içinde sınırlayıcı ‘etnik’ kimlikten ziyade daha kapsayıcı olarak kabul edilen İslam kimliğinin ön plana çıkması daha anlaşılır olmaktadır. Her ne kadar şeyh-mürit gibi bir ilişki söz konusu olmasa da Said-i Nursî’nin durumu da bu ilişkiler ağı çerçevesinde ele alınıp değerlendirilebilir.

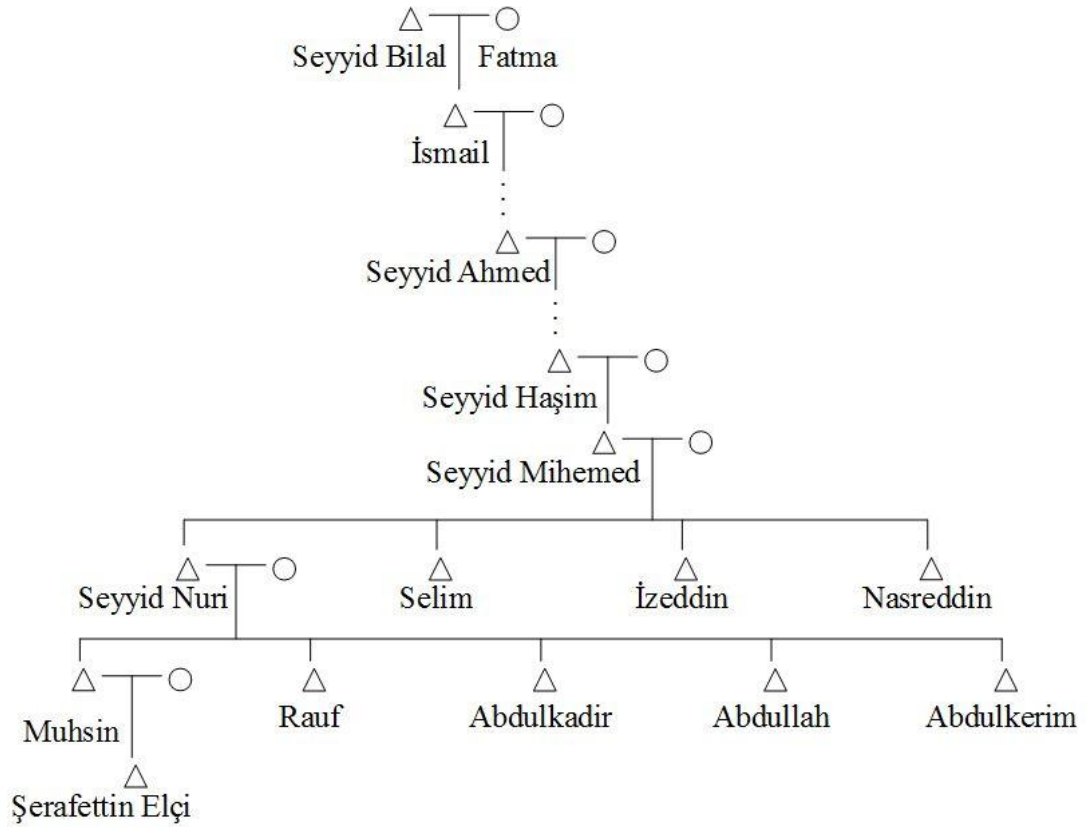
4.4.3. Modern Muhafazakâr Milliyetçi Kürt Seyyid: Şerafettin Elçi

Şerafettin Elçi ise, ‘seyyid’ dinsel kimliğine rağmen, bu kimliğinden ziyade daha çok modern bir Kürt siyasetçisi ve milliyetçisi olarak ön plana çıkan bir siyasetçi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dedesı ve babası Seyyid Abdulkadir’in idam cezası aldığı İstiklal Mahkemesi’nde yargılanıp sürgün cezası ile kurtulan Şerafettin Elçi 1938’de dünyaya gelir. *Mala Seyîd Mihemedê Seyîd Haşim* (Seyyid Haşim oğlu Seyyid Mehmed ailesi) olarak bilinen ailenin kökeni rivayete göre 370 sene önce geldikleri Becirman köyüne dayanır. Dersim isyanı sonrası oluşan sessizlik döneminde Türkiye’deki Kürt hareketi için yeni bir kıvılcım olan 49’lar arasında Şerafettin Elçi de vardır. 1965 yılında, arkadaşlarıyla Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi’nin kurar. 12 Mart 1971 askeri darbesinin ardından tutuklanıp cezaevine düşer, 1977 seçimlerinde Adalet Partisi’nden Mardin milletvekili olarak meclise girer. Aynı yıl istifa edip Bülent Ecevit’in kurduğu hükümette Bayındırlık Bakanı olarak görev alır. Bölgede hâlâ bakanlığı döneminde işe alınanlardan bahsedilir. ‘Türkiye’de Kürtler var, ben de Kürdüm’ ifadesi bu döneme rastlamaktadır. 12 Eylül askeri darbesinin ardından tekrar cezaevine girer ve 1983 yılında tahliye olur. 1994’te Kürt Demokratik Platformu, 1997’de Demokratik Kitle Partisi’nin kuruluşlarında yer aldı. 2011 genel seçimlerinde Emek ve Demokrasi Bloğu

adayı olarak Diyarbakır milletvekili olarak tekrar meclise giren Şerafettin Elçi 25 Aralık 2012 yılında vefat etti.

Şerafettin Elçi, kendi deyimiyle ‘şecere sahibi’, Cizre’de güçlü ve geniş bir *seyyid* ailesine mensup ve aynı zamanda neredeyse bütün ömrü boyunca Kürtlerin ‘milli’ davası için çabalamış bir kişi olması açısından önemlidir. Kendisi ile yapılan görüşmede seyyidlik ve Kürtlük arasındaki ilişkiyi “neseb başkadır, millet başkadır. Her millet arasında bulunan seyyidler vardır ve o millettendirler” diye ifade etmektedir⁸².



Şekil 6: Şerafettin Elçi'nin Seyyid Bilal'e dayandığı söylenen soy şeceresi.

Burada ele alınan üç tarihsel kişilik, bir yandan seyyidlik-Kürtlük ilişkisini ve Kürtlerin bu kimliklere yaklaşımını diğer yandan da bu ilişkinin zaman içinde ve koşullara göre değişimini ortaya koyması açısından tezimiz açısından önemli görülmektedir. Daha öncesinde de ifade edildiği gibi, kimlik, bu çalışmada da kabul edildiği üzere sosyo-

⁸² 03.06.2012 tarihinde Ankara'da kendisi ile yapılan görüşme. Buradaki bilgiler bu görüşmeden elde edilen bilgilerdir. Hasan Kaya'nın kendisi ile yaptığı röportajlardan oluşan bir biyografi çalışması vefatından bir ay önce yayımlandı. Bkz. Hasan Kaya (2012), Doğu'nun Elçisi'nden Yüce Divana, Şerafettin Elçi, Ankara: Fanos Yayınları.

kültürel, ekonomik, toplumsal ve siyasal koşullara göre değişkenlik gösterebilen toplumsal bir olgudur.

Seyyid (Şeyh) Abdülkadir, milliyetçi bir hareket olarak değerlendirilen (Jwaideh 2004; Bruinessen 1992; Celil 1992) babası Şeyh Ubeydullah'ın başlattığı isyanda yer almış, isyan sonrasında sürgün edilmiş ve sürgünden sonra İstanbul'da Osmanlı Mebusan Meclisinde görev almış önemli bir tarihsel kişiliktir. Osmanlı devletinin yıkılışına kadar 'ümme't'i bir arada tutan Halifenin yanında yer alan, bu anlamda kendi 'etnik' kimliğini 'Osmanlı' veya 'İslamî' kimlikle birlikte, onun bir parçası olarak ele alan bir yaklaşım içinde olduğu düşünülmektedir. Seyyid Abdülkadir, Cumhuriyet ile birlikte hilafetin ortadan kaldırılması sonrası Kürt ve İslamî kimliği ile hareket etmiş Şeyh Said isyanına katıldığı gerekçesiyle de İstiklal Mahkemesi'nde idam edilmiştir. Dolayısıyla, Seyyid Abdülkadir örneğinde koşullara göre 'kimlik'lerden bir tanesinin ön plana çıkarıldığı düşünülebilir.

Diğer yandan, Seyyid Abdülkadir örneğinde, daha sonra da tartışılacak olan 'kutsiyet'in doğuştan elde edilen 'seyyid'likten ziyade sonradan elde edilen 'şeyh'lik ve içinde yer aldığı tarikat ilişkileri üzerinden kazanıldığını, bununla birlikte 'seyyid' olmanın bu 'kutsiyet'i daha da arttırdığı görülebilir. Benzer şekilde, Seyyid (Şeyh) Abdülkadir'in politik gücünün ve etkisinin 'seyyid' olmasından çok içinde yetiştiği tarikat ilişkileri ve 'şeyh'likten geldiğini de söylemek mümkündür.

Ele alınan ikinci örnekte de, Said-i Nursî/Kurdî'nin, içinde bulunduğu zaman ve mekâna bağlı olarak Nursî/Kurdî nisbasını 'tercih' etmesi de yine kimliğin durumsallığını gösteren bir örnek olarak ele alınabilir. Diğer yandan, özellikle Said-i Nursî/Kurdî'nin 'seyyid'liğine karşı çıkan Kürtlerin söylemlerinde 'seyyid'lik zımnî olarak 'Arap' etnik kimliği ile ilişkili bir konu olarak görülmektedir. Bu da 'neseb ayrı, millet ayrı' diyen düşünce ile çelişkiyi ortaya koymaktadır.

1959'da 'Kürtçülük'ten gözaltına alınan ve 49'lar olarak tarihe geçen kişiler arasında yer alan Şerafettin Elçi, vefatına kadar modern Kürt milliyetçi hareketi içinde yer almış, her zaman Kürt kimliğini ön plana çıkarmış bir kişi olarak bilinmektedir. Bunun yanı sıra, *seyyid* kimliği ile de bilinen ve kendi ifadesi ile "soyu Becirman seyyidlerine dayanan" önemli bir şahsiyettir.

Buna karşılık, seyyid kimliğinden ziyade, fakat bunu da yadsımadan, Kürt kimliğini ön plana çıkarması, Kürt milliyetçiliğinin 1970'lerden itibaren gelişimi ile ilişkili olarak

düşünülebilecek bir durumdur. Dolayısıyla da seyyidlik-Kürtlük ilişkisinin de koşullarla ilişkili olduğunu bir kez daha ortaya koyması açısından önemli görülmektedir.

V. BÖLÜM

BECİRMAN SEYYİDLERİ

Becirman seyyidleri ya da Becirmanîler, günümüzde Batman'ın Gercüş⁸³ ilçesine bağlı Vergili (Becirman) köyü merkezli olup, Tur-Abdin de denilen Mardin ve çevresinde yoğun olarak yaşayan seyyidler için kullanılan ve kendileri tarafından da kullanılan bir tanımlamadır. Sayıları kesin olarak bilinmemesine rağmen bölgenin nüfus olarak en kalabalık seyyid topluluğu olduğu ifade edilmektedir (Adak 1998).

Becirman seyyidleri günümüzde, Becirman ve çevre köylerinde, Nusaybin, Midyat, hatta Batman'ın ilçelerine bağlı köyleri olmak üzere geniş bir alana yayılmış durumdadırlar. Gerek 1980 öncesi köy içi rekabet ve anlaşmazlıklar, gerek 1990'lardaki devletin koruculuğu dayatma ve köy boşaltma politikası sonucu Batman, Nusaybin, Midyat gibi birçok yerleşim yerine göç edip yerleşmişlerdir.

Günümüzde, ağırlıklı olarak Mardin'in Nusaybin ve Midyat ilçe merkezlerinde ve Batman'da yerleşik bulunan Becirman seyyidlerinin sayılarının yaklaşık üç yüz bini bulunduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte, İstanbul, İzmir, Mersin, Adana gibi Türkiye'nin batısında da göçlerle gidip yerleşmiş soylarını Becirman soylarına dayayan birçok kişiye rastlanmaktadır. Diğer taraftan, Suriye'nin Kamışlı (*Qamişlo*) gibi kuzey kesimlerinde de, eskiden gidip yerleşmiş Becirmanlıların varlığı söz konusu edilmektedir.

Becirman seyyidleri dışında bölgede seyyid olduklarını ifade eden başka birçok aile veya topluluk vardır. Bunlar arasında Arvasîler, Brifkanîler, Hamdanîler sayılabilir. Ayrıca, daha önce de bahsi edildiği üzere Kürt coğrafyasının geneline ve Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkışında rol oynayan Şeyh Mahnud Berzenci'nin mensubu olduğu Berzenciler, Şeyh Ubeydullah ve onun oğlu Seyyid Abdülkadir'in mensubu olduğu Nehri'ler gibi diğer *seyyid* grup ya da aileleri de bulunmaktadır.

Büyük ailelerin ya da aşiretin ailenin kurucusunun ismi ile anılması kadar coğrafi bir bölge ile de adlandırılmaları Ortadoğu genelinde çok rastlanılan bir durumdur. Bu

⁸³ Vergili ya da geleneksel ismiyle Becirman Mardin'in Gercüş iline bağlı bir köydü. Batman'ın 1992 yılında il olması ve Gercüş ilçesinin de Batman'a bağlanmasından sonra Becirman köyü de Batman'a bağlanmış oldu. Böylelikle Becirman Mardin'in etki alanı 'dışında' kalmış oldu. Bu durum, çevre köylerde yaşayan insanların göç yönünü yeni bir şehir olan Batman'a yöneltmesini beraberinde getirmiş gibi görünmektedir.

durum seyyid toplulukları için de geçerlidir. Örneğin Arvas köyünden yayılan Arvasîler, Brifkan köyü ile ilişkili olan Brifkanîler ve bizim örneğimizde Becirman ile anılan Becirmanîler (*Sehîdên Bêcirman*). Bunun örneklerini İslam tarihinde de görmek mümkündür. Her ne kadar genel olarak Hüseyinî ya da Hasenî olarak adlandırılırlarsa da, ailenin kurucusu ya da soyunun dayandığı kişi veya buldukları bölge ile adlandırılmaları da karşılaşılan bir durumdur. Daha önce sözü edilen, İdrisîler, Zeydîler ilişkilendirilen ‘ata’ya ilişkin adlandırmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan, örneğin Bernheimer’in Al-Şarîfî’den aktardığına göre, bazı Aleviler ya da Ali soyundan gelenler, geldikleri bölgeyi ima etmek üzere ‘El-Cürcanî’, ‘El-Esterabadî’ olarak anılmaktadırlar (Bernheimer 2005: 52).

Nisba olarak ifade edilen bu tür adlandırmalar bir kişinin kim olduğunu, nereden geldiğini, hangi topluluğa ait olduğunu göstermektedir. Örneğin Eyyübiler döneminde El-Hakkârî, El-Kurdî nisbası taşıyan kimselere rastlanmaktadır (James 2011). Mevlana Halid’in, halifesi olan Şeyh Taha’ya yazdığı mektuplarda kendisine es-Seyyid Tâhâ el-Hakkârî olarak hitap ettiği ifade edilir (Tan 2013: 99). Bu örnekler çoğaltılabilir.

Tarih boyunca peygamberin soyundan gelenlere sağlanan en önemli ekonomik avantajlardan bir tanesinin vergiden muaf tutulmaları olduğu daha önce ifade edilmişti. Bazı durumlarda da kendilerine belli bir köy veya başka bir yerin gelirleri bağışlanırdı Seyyidlere ‘bağışlanan’ bir yerin sonradan onların adlandırılmalarında kullanılması da karşılaşılan bir durumdur. Örneğin, Samanîler devrinde Buhara’da Ali soyundan gelenlerin Barkad isimli köyden gelir aldıkları ve yine sahip oldukları topraklardan vergi alınmadığı ifade edilmektedir. Bu köy Al Narshakhi’ye göre *Barkad-î Alawiyya* olarak adlandırılmaktadır. Richard N. Frye’ye göre, Emir İsmail Samanî bu köyü satın almış ve üçte birini bağış olarak Ali ve Cafer’in soyundan gelenlere, üçte birini yoksullara ve üçte birini de kendi varislerine dağıtmıştır ve bu yüzden Alevilerin Barkad’ı olarak adlandırılmaktadır (Bernheimer 2005: 55). Becirmanî kimliği de bu ‘yerleşme’ ile ilgili bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Barth (2001a: 32)’a göre önemli olan bir kimliğin tipolojisini oluşturmaktansa onun oluşum koşullarını anlamaktır. Topluluk ile ilişkili bir kimliğin şekillenmesi toplumsal, kültürel ve siyasal koşullarla bağlantılıdır. Dolayısıyla, bir kimliğin tarihsel süreç içinde toplumsal ve kültürel şartlar içinde şekillendiği ifade edilebilir. Bu nedenle, bir kimliği anlamak için hangi toplumsal ve kültürel şartlar altında ortaya çıktığına göz atmak

gerekir. Çünkü kimliği şekillendiren, onun devamını sağlayan tarihsel süreç içinde oluşan ve belirginleşen özelliklerdir.

Bu durum soy ilişkilerinin önemli olduğu fakat aynı zamanda ‘soyun kendisinin geçirgen ve geçişken olduğu Ortadoğu toplumlarındaki kimlik çalışmaları için daha çok önem kazanmaktadır. Bir kişinin söz konusu soy grubundan olmasa bile zaman içinde o ‘soy’ grubuna ait olarak kendini tanımlaması veya tanımlanması sıkça rastlanan bir olgudur. Bu da, soy ve soy ilişkisinin aynı zamanda toplumsal, kültürel ve siyasal şartlara göre şekillendiğini ortaya koyar niteliktedir. Bu durum bütün özelliğini ve kutsiyetini mensubu olduğu soy ilişkilerinden alan ‘seyyid’lik ve *seyyid* grupları için daha çok geçerli olmaktadır. Kürdistan’da iyi bilinen büyük aşiretlerden olan Berzenci ve Nehri’ler gibi ailelerin bile soy silsilesinin bir yerinde bir ‘boşluk’ oluştuğu ve bunun da o kimliği ‘tartışmalı’ hale getirdiği göz önünde bulundurulduğunda bu durum daha da anlaşılır olmaktadır. Hatta bazen soyun dayandırıldığı kişi, örneğin Abdulkadir Geylanî’nin kendi soy silsilesi ‘tartışmalı’ hale gelir. Dolayısıyla yapılması gereken, nereden geldiğinden çok söz konusu ‘kimliği’ olduğu gibi kabul etmek, bununla birlikte, onun hangi toplumsal ve kültürel şartlar altında ortaya çıktığını, belirginleştiğini, önem kazandığını ve yeniden üretildiğini anlamaya çalışmak olmalıdır. Kimlik, daha önce de ifade edildiği üzere, tarihsel süreç içinde oluşan, ‘sınır’larla sürekliliği sağlanan bir aidiyet ve tanımlama ile ilişkili bir toplumsal olgudur. Bu süreç, yine zaman içinde, özellikle de yazılı kaynakların olmadığı veya sınırlı olduğu durumlarda anlatılarla örülerek gelecek kuşaklara aktarılmaktadır. Bir müddet sonra anlatılardaki boşluklar önemini yitirmeye başlar. Bunun yanında, çevredeki diğer toplumsal-kültürel aidiyetler ile iletişim ve etkileşim sonucu yeni kültürel ögelerin eklenmesi ile kimliğin oluşum süreci devam ettirilir.

5.1. BECİRMAN SEYYİDLİĞİ KİMLİĞİNİN İNşÂSI/ BECİRMAN KOLEKTİF HAFIZASININ BİLEşENLERİ

Becirmani seyyidlerinin kimliğinin oluşumunda, devam ettirilmesinde veya yeniden üretilmesinde de yukarıdaki anlatılanlara uyan bir sürecin var olduğu düşünölmektedir. Becirman kimliğinin oluşum süreci olarak ifade edilebilecek bu süreçte ve daha sonra devam ettirilmesinde kimlik ile ilişkili üç önemli nokta göze çarpmaktadır. Bunlardan

bir tanesi Seyyid Bilal'in köye yerleşmesi ile sonuçlanan '*geliş ve yerleşme*' hikâyesidir. Anlatı düzeyinde olan ve tarihsel herhangi bir 'belge' ile desteklenemeyen bu hikâye, birkaç varyantıyla tüm Becirmanî seyyidlerinin kolektif belleklerinde yer edinmekte ve bu anlamıyla kimliğin yeniden üretilmesinde çok önemli bir rol oynamaktadır. İkincisi, '*Becirman*' ismi ve ona yüklenen '*anlam*' dır. Üçüncüsü de, kimliğin devam ettirilmesinde rolü olduğu düşünülen *zêw* etkinliğidir.

5.1.1. Seyyid Bilâl

Seyyid Bilâl'in gelişi ile ilgili yaygın bir şekilde söylenen, Adak (1998: 14) ve Taşğın (2003) tarafından da aktarılan hikâyenin bir versiyonunda Abbasi Halifesi Harun Reşid döneminde seyyidlerin fermanının çıkarıldığı, yakalananların öldürüldüğü ya da tutuklandığı dolayısıyla da seyyidlerin değişik bölgelere kaçtıkları anlatılmaktadır. Alan araştırması sırasında yapılan görüşmelerde de Seyyid Bilâl ve Becirman ile ilgili hikâyeler bu çerçevede içinde çeşitli şekillerde anlatılmaktadır. Mele Abdüsselam, İstanbul'da yapılan görüşmede aynı hikâyeyi şu şekilde aktarmaktadır;

“Harun Reşid döneminde Bağdat'ta seyyidlerin fermanı çıktığında seyyidlerin hepsi kaçmış. Seyyid Bilâl da bu kaçanlar arasında imiş. Buradan kaçıp Arba bölgesine gelmiş. Girê Beş (Beş tepesi)'e gelmiş, orada ibadetini yapıyormuş. Secdenin yeri kayanın içine girmiş, alını, yüzü, ayakları, elleri'nin izleri kayada çıkmış, tazıdan kaçıp onun yanında duran tavşanın da, onu kovalayan tazının da izi kayada çıkmış. Orada küçük bir tane mağara da (mağaracık) varmış, orada bir kayalığın, taşın üzerinde ibadetini yapıyormuş. Tazı tavşanı kovalıyormuş. Tavşan gelmiş Seyyid Bilâl'in namaz kıldığı yere, orada durmuş. Tazı da hemen ilerisinde durmuş ve tavşana saldırmamış. Adamları bu ilginç durumu Mir'e haber vermişler. Mir gelmiş sormuş ona kimsin diye, o da anlatmış durumunu. Bir rivayete göre onu kovalamışlar ve Bey kendi oğlunu onun için feda etmiş, Seyyid Bilâl'in elbisesini oğluna, Seyyid Bilâl'e de kendi oğlunun elbiselerini giydirmiş ve oğlunu kurban etmiş onun için. Sonra, ne istediğini sormuş o da burada bir yer istiyorum demiş, Mir de orayı vermiş ve 'bê-cirm' yani 'vergisiz' olsun demiş” (Mele Abdüsselam, Ocak 2012, İstanbul).

Bu anlatı araştırma alanında çok bilinen ve seyyidler özellikle de Seyyid Bilâl söz konusu olduğunda yaygın olarak anlatılan bir rivayettir. Bazı varyantlarında, Seyyid Bilâl'in esas geldiği yer Bağdad değil de, Basra olarak anlatılır.

“Seyyid Bilâl Basra'dan gelmiş. Basra'nın yöneticisi emir vermiş demiş ki 3 gün boyunca orada ateş yakılmayacakmış. Bunu dedikten sonra dama çıkmış bakmış ki uzaklarda bir evde ateş yakılıyor. Bunun üzerine vezirine 'kalk gidelim bakalım bu

ne ateştir, ben emir vermişim nasıl bu ateş [yakılır]’ demiş ve oraya gitmiş bakmış ki bir kadın ve üç-dört çocuğu, orada ateş yakmış ve su kaynatıyormuş. [kadına] demiş ‘bu ateşi neden yakıyorsun, ben emir verdiğim halde’, [kadın] ‘sen emir vermiştin fakat bu çocuklarım açtır, buranın paşası, buranın valisi ne kimseyi soruyor ne bir şey yapıyor. Çocuklarım aç olduğu için ben bu ateşi yakmışım, nerde yemek diye soruyorlar bende işte pişmek üzere, pişsin yersiniz diye avutuyorum onları, su kaynıyor, içinde bir şey yok demiş. [Vali] de ‘tamam’ demiş. Cebinden bir tesbih çıkarıp kadına vermiş. –bana anlatıldığına göre, belki öyle değildir de-. Yarın git bu tesbihi çarşıda sat, [yalnız] ucuza verme çok kıymetlidir, demiş. Kadın da tamam demiş.

Ertesi gün kadın kalkıp çarşıya gitmiş, tesbihi birisine göstermiş, bu tesbih satılıktır almaz mısın diye sormuş. Adam [dükkân sahibi] Yahudi imiş. [adam] Bakmış ki tesbih alınacak gibi değil, nerden getirdin, bu benim tesbihim sen çalmışsın demiş. [kadın] valla ben çalmadım, birisi bana verdi. [adam] ‘kim vermişse, bu benimdir ve benim hazinemden çalınmıştır ve paralarımı da almışsın’ demiş. Bunun üzerine kadın ‘al tesbihini fakat yemin ederim ki ben çalmadım’ demiş. [Böylece adam tesbihi] kadından almış. Ertesi gün [vali] bakmış ki o ateş yine yanıyor, yine gidiyor, ‘niye ateş yakıyorsun yine, açım diyordun, hani sana geçen akşam verilen tesbih?’, [kadın] ‘evet tesbihi verdiler, fakat birisininmiş, az kaldı benim elimi kesecekti [bana] sen çalmışsın, hazinemden’ diye cevap vermiş. [vali] ‘onu tanıyor musun?’ diye sordu, [kadın] ‘evet’ dedi. [vali] hadi gidelim dedi. Kimdir diye sordu. [kadın] ‘falanca’dır diye cevap verdi.

[Vali adamı] çağırdı. Gel dediler.

Adam yanına iki Yahudiyi başlarına [seyidliğin alameti olan] yeşil sarık takarak yanında şahit olarak Mir’in divanına götürmüştü.

[Mir] ‘bu benim tesbihimdir’ demiş.

[adam] ‘yok yemin ederim benimdir bir kadın çalmış, ondan geri aldım, benimdir’ demiş.

[Vali-Mir] ‘nereden biliyorsun senin olduğunu?’ diye sormuş

[adam] ‘biliyorum benim olduğumu, işte iki tane de şahidim’ demiş.

Adamlar da ‘evet’ demiş. İki kişi başlarında yeşil sarık varmış.

[Vali] ‘siz seyyid misiniz?’ diye sormuş.

[onlar da] ‘evet biz seyyidiz’ diye cevap vermişler.

[bunun üzerine Vali] ‘siz seyidsiniz ve bu [adama] şahitlik yapıyorsunuz, öyle mi?’ demiş. Tabi adam para vermiş onlara. [onlar da] ‘evet biz şahidiz’ demişler. Bunlar da Yahudi tabi.

[Vali] tesbihi cebine koyuyor ve diğeri ile birlikte cebinden çıkarıyor ve [adama] ‘bunlardan hangisi senin?’ diye soruyor. [adam] ‘bilmem, her ikisi de aynıdır’ demiş. [Vali] ‘ey Yahudi, bu tesbihi ben o kadına verdim hal ve mesele de böyledir’ demiş ve onu orada öldürmüştü. Diğer iki seyyidin kafasını da kesmiş [onlar da Yahudi] ve ‘seyyidleri getirin’ demiş. Seyyidleri getirmişler ve gelenleri öldürtmüştü. Bunun üzerine seyyidler her bir tarafa kaçmışlar. İşte Seyyid Bilâl de buralara kadar gelmiş. Diyorlar ki, onu takip etmişler –öyle diyorlar- takip edip geliyorlar, çift süren bir çiftçiye rastlamışlar. Çiftçi bir hatı sürerken diğer sürdüğü hat yeşermiş oluyormuş. [takip edenler adam] buradan geçen kimseyi gördün mü? diye sormuşlar. [çiftçi] evet, bir kişi geçti demiş. ‘ne zamam’ diye sormuşlar. O da ben ekinleri ekerken demiş. Seyyid Bilâl geçerken onu tembihlemiş ‘onlara de ki, yemin ederim ben bu tarlayı ekerken o buradan geçti’, böylece yalan da söylememiş olursun’. Bunun üzerine [takip edenler] ‘ekinler yeşermiş, kim bilir nereye gitmiştir’ deyip geriye dönmüşler.

Oradan Seyyid Bilal buraya [Becirman] gelmiş. Bu Girê Beş’in üstüne gelmiş. Arba Mir’i de tazıları mı ne gezdiriyormuş, av için. [tazılar] Bir tavşanı kovalıyorlarmış. Tavşan kaçıp oraya gelmiş [Seyyid Bilâl’in namaz kıldığı yere]. Arba Mir’i de

gelmiş bakmış ki, Seyyid Bilâl namazlığın üzerinde ve tavşanda onun yanında oturuyormuş, tazı da ilerde bir yerde.

Mir onu [Seyyid Bilâl'i] getirmiş 'benden ne istiyorsun' diye sormuş. 'Bir şey istemiyorum, bu harabaları –oraları önceden harabe imiş- bana ver' demiş. [Hacı Şerif eliyle tepelerin arasında kalan alanı göstererek] Mir eliyle çevresindeki tepeler arasında kalan bölgeyi göstererek hepsini ona hibe ediyor ve 'sen bundan sonra 'cürmn'süzsün' demiş. Bundan dolayı adı 'Bêcirman' olmuş" (Hacı Şerif, 13.09.2012'de yapılan görüşmeden).

Gercüş'te kendisiyle görüşme yapılan Seyyid Beşir, aynı olayı Zalim Haccac'ın seyyidlere yönelik baskı ve zulümüyle ilişkili olarak anlatmaktadır⁸⁴.

Dönem ve kişiler farklı olsa da rivayetler arasında benzerlikler bulunmaktadır. Daha önce Edmonds (2003: 101)'dan aktarılan Berzenciler ile ilgili hikaye de benzer öğeler taşımaktaydı. Bunlar, mağduriyet, seyyidliğin istismar amacıyla kullanılması ve bunun sonucunda gelen baskı, yine seyyidlerin uğradıkları zulüm ve kaçmak zorunda kalmaları şeklinde özetlenebilir. Bu iki anlatı arasındaki benzerlik seyyidlerin ve dolayısıyla da hikâyelerin yayılma güzergâhı ile ilgili bağlantı olduğu ihtimalini akla getirdiği gibi, seyyidlere nasıl davranılması gerektiği ile ilgili genel 'algı'ya ilişkin de bilgi vermektedir.

Hikâyenin ilk bölümünde yer alan, 'aç olan peygamber torunları' teması başka bazı hikâyelerde de farklı şekillerde anlatılabilmektedir. Kazuo (2011b)'nın 'paylaşılan gelenek' olarak da ifade ettiği bu ve benzer hikâyeler 'peygamber evladı'na nasıl davranılması gerektiğine ilişkin Şii ve Sünni kesim arasındaki ortak noktaları da göstermektedir. Öte yandan seyyidlere karşı nasıl davranıldığını anlatan hikâyelerde, sonraki kuşakların seyyidlere nasıl davranması gerektiğine dair tavsiyeleri de bir anlamda sunmuş olmaktadır.

Kerbela faciası ve Hüseyin ve beraberindekilerin feci bir şekilde katledilmesi, daha önce de ifade edildiği gibi İslam coğrafyasında derin yarılmalara neden olmuş, diğer yandan da yine bu coğrafyanın hemen her yerinde peygamber neslinin devamı olan Ali evladına derin bir saygı ve sevginin oluşması yanında aynı zamanda korunması ve zor durumlarda yardım edilmesi gereken insanlar olarak algılanmalarını ve böyle davranılmalarını beraberinde getirmiştir. Peygamber ile 'kan bağı' ilişkisi içinde olmaları bu durumun ortaya çıkması için yeterlidir (Kazuo 2011b: 19). Yukarıdaki

⁸⁴ Asıl adı Haccac b. Yusuf es-Sekafi olan Haccac 661-714 yılları arasında yaşamış ve yaptıklarından dolayı 'Zalim' lakabıyla anılan Emevi valisidir. Bkz. İrfan Aycan "HACCÂC b. YÛSUF es-SEKAFÎ" TDVİA, c.14, 427-428 ss. <http://www.fizan.net/haccac-b-yusuf-es-sekafi.html>

Seyyid Bilâl'in hikâyesinde de Seyyid Bilâl'in peygamber neslinden olduğunu ifade etmesi onun, 'koruma altına alınması', yardım edilmesi için yeterli bir neden olmaktadır.

Peygamber ailesinin erdemlerini ön plana çıkaran, onlara sevgi ve saygı ile yaklaşılması gerektiğini vurgulayan, onlara yardım edenlerin gerek Allah katında karşılık bulacağını, kıyamet gününde peygamberin şefaatine nazil olacaklarını anlatan benzeri hikâyelerin İslam coğrafyasında yazılı hale gelmesi 10. yüzyıldan itibaren görülmektedir. Hikâyelerin kaynağı konusunda Kazuo (2011b: 25), her ne kadar Sünni âlimler ve yazarlar tarafından yazılmış olsalar da sözel kökenlerinin Şii kaynaklı olduğunu ifade etmektedir. Bu hikâyeler, 'seyyid/şerif' algısının da giderek İslam coğrafyasına yayılmasını beraberinde getirmiş ve kendini bu şekilde ifade eden kişi veya gruplar için 'grup kimlik'lerinin altyapısını oluşturmuştur. Mağduriyet, istismar ve baskı gibi ana usullar üzerine oluşturulan bu hikâyelerde çoğu durumda 'zaman' farklılaşmaktadır. Benzer durumu Becirman örneğinde de görmemiz mümkün olmaktadır.

Örneğin, günümüzde Becirmani kimliğinin ana unsurlarından birisini oluşturan Seyyid Bilâl'in bölgeye gelişi ve anılan köye yerleşmesi ile ilgili bir başka hikâye ise onun Bağdat'ın Hulâgu tarafından işgal edilmesi sonrası göç ettiği şeklindedir. Bu hikâyeye göre de, Hülâgu'nün Bağdat'ı işgal etmesi ile birlikte birçok Müslüman gibi seyidler de kaçmak zorunda kalıyorlar. Hülâgu'nün Bağdat'ı işgal edip Abbasi imparatorluğuna son verdiği tarih miladi 1258 yılıdır. Dolayısıyla, önceki anlatılarda geçen tarihi zamanlarla arada ciddi bir fark oluşmaktadır.

Diğer taraftan, gerek M. Emin Bulut'un (Batman-Seyyid Bilal Vakfı Yönetim Kurulu üyesi) 2001 tarihinde yazmış olduğu "*Seyid Bilal ve Vergili (Becirman) Tarihi*" adlı bir sayfalık yazıda Seyyid Bilâl'in 1154 yılında Bağdat'tan Becirman köyüne göç ettiği ifade edilmektedir. Yazıya göre Seyyid Bilal'in doğum ve ölüm tarihleri sırasıyla 1132 ve 1212'dir. Nusaybin'de kendisi ile yapılan görüşmede Seyyid Ahmed de aynı tarihleri dile getirmiştir. Aynı bilgiler Ahmet Sakar tarafından da verilmektedir⁸⁵.

Bu tarihlerin türbenin üzerindeki orijinal tarihler olup olmadığı bilinmiyor. Çünkü Seyyid Bilâl Vakfı yetkililerinden M.Emin Bulut'a göre türbe 1986'da askerler

⁸⁵ Becirman seyidleri, şecereleri ve köy hakkında bilgilerin verildiği kişisel bir blog sayfası. Bkz. <http://becirman1.tr.gg/>

tarafından restore edilmiş ve üzerinde tarih yazılan türbe taşı da duvarın örülmesinde kullanılmıştır.

Altan Tan (2011: 370) Seyyid Bilal'in Miladî 1446-47 yıllarına denk gelen Hicri 850 yılında bölgeye geldiğinin ileri sürüldüğünü söylemektedir. Mardin Artuklu Üniversitesi öğretim görevlisi M. Ata Deniz, bir sohbet sırasında Becirman seyyidlerine atfedilen şecerenin Hicri 841-2/ Miladi 1438-38 tarihli olduğunu ve Musul *nakibü'l-eşrafi*'nin mührünü taşıdığını ifade etmektedir. Yine aynı üniversitenin Midyat Meslek Yüksekokulu öğretim görevlisi ve kendisi de Becirman seyyidi olan Mehmet Rıda Tür, bu konuda şunları söylemektedir;

“Cengiz Han'ın torunu Hulâgu zamanında (Miladi:1258), Bağdat'ta yaşayan Müslümanlara karşı büyük soykırımlar başlatıp; kadın, çocuk ve yaşlı ayırımı yapmaksızın katliamlarda 800.000'den fazla müslümanı öldüren Hulagu'nun zulmünden kurtulan Müslümanlar ise kuyulara saklanan ve bilhassa Anadolu'nun doğu bölgelerine kaçan Müslümanlar olmuştur.

Hulâgu'nun yaptığı bu soykırımlardan kurtulmak amacı ile Anadolu'nun doğusuna doğru hicret eden Seyyid Harun ve ailesi, Hasankeyf'e yerleşmiştir. Buraya yerleşen aile zamanla coğrafi etkenlerden dolayı daha elverişli bölgelere dağılmışlardır. Seyyid Harun'un üç çocuğundan (Seyyid Ahmet, Seyyid Bilâl ve Seyyid Şeyh Hasan) Seyyid Şeyh Hasan Batergiz diye adlandırılan ve şu anda Batman Gercüş'e bağlı olan Kutlu Köyüne yerleşmiştir. Seyyid Şeyh Hasan yerleşmiş olduğu Batergiz'de vefat etmiştir.

Seyyid Şeyh Hasan'ın rahmetinden uzun zaman sonra torunları Osmanlı İmparatorluğu zamanında hem halktan alınan vergiden muaf olmak hem de seyid olduklarını kanıtlamak amacı ile 1521-1551 (Hicri 842) yılları arasında İstanbul'da Sultan II. Murat⁸⁶ ile görüşmüşler. Görüşmeler sonucunda Osmanlı resmi yazıcısı; Mihamediyeye kitabının müellifi yazıcızade Muhammed Efendinin torunu Rükneddin El-Hüseyini tarafından onaylanmış 5 metre uzunluğundaki şecereyi alıp Batman'a geri dönmüşler.

Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) damadı Hz. Ali (r.a.) ve Hz. Ali'nin (r.a.) oğlu Hz. Hüseyin'den itibaren yazılan resmi onaylı soy ağacında şu sıralama ile yazılmaktadır:

Seyyid Şeyh Hasan'ın babası: Seyyid Harun, Seyyid Harun'un babası: Seyyid İsa (Ebu Şuca), Seyyid İsa'nın (Ebu Şuca) babası: Seyyid Zeyid, Seyyid Zeyid'in babası: Seyyid Mirdas, Seyyid Mirdas'ın babası: Seyyid Abdulsamed, Seyyid Abdulsamed'in babası: Seyyid Abdulvahid, Seyyid Abdulvahid'in babası: Seyyid Ali, Seyyid Ali'nin babası: Seyyid İmam Cafer-î, Seyyid İmam Cafer-î'nin babası: Seyyid Muhammed Bakır, Seyyid Muhammed Bakır'ın babası: Seyyid Ali Zeynelabidin, Seyyid Ali Zeynelabidin'nin babası: Hz Hüseyin olarak, ayrıntılı ve açık bir şekilde yazılmaktadır⁸⁷.

⁸⁶ Adı geçen tarihlerde Osmanlı padişahı Kanuni Sultan Süleyman olarak da bilinen I. Süleyman'dır (1520-1556).

⁸⁷ M. Rıda Tür, şecerede bahsi geçen Şeyh Hasan'ın soyundan olduğunu ifade etmektedir. 01.10.2013 tarihinde yaptığımız görüşmede söylediğine göre, Mele olan babası vefat etmeden önce bu şecereyi orjinalinden kopya etmiş. Aynı görüşmede bu bilgileri, Şeyh Hasan *zêw*'i sırasında Kanal7 televizyonunda “ne olduğu bilinmeyen bir kişinin mezarından toprak alınıyor” [türbelerden toprak alınmasına sonradan değinilecektir] haberi üzerine, şecereden yola çıkarak kendisinin yazdığını ve haberi

Burada görüldüğü üzere Seyyid Bilâl, Şeyh Hasan ve Seyyid Ahmed ile birlikte Seyyid Harun'un oğullarında biri olarak ifade edilmektedir. Burada diğer anlatılardan farklı olarak öncelikle Hasankeyf'e oradan Becirman köyüne geldiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte köye ne zaman yerleştiği hakkında bir bilgi verilmemektedir. Kerbend⁸⁸ seyyidlerinden olan ve şeyh Mehmudê Kerbend'in zürriyetinden geldiklerini söyleyen Mele Hamid ile Batman'da yapılan görüşmede (25.04.2012), Şeyh Mahmud'un Seyyid Bilâl'in amcası olduğu ve birlikte Bağdat'dan geldikleri şeklinde bir rivayetin olduğunu ifade etmektedir. Nezirê Cibo (Çetin)'nun, konu hakkında daha çok bilgi sahibi olduğu için görüşmeyi tavsiye ettiği yaşlı dayısı Brahîmê Bêzarê, Batman'da kendisi ile yapılan görüşmede (25.09.2013), seyyidlerin Bağdat'tan kaçarak önce Nusaybin'e geldiklerini, Nusaybin'de türbesi bulunan Zeynelabidin'in Seyyid Bilâl'in babası olduğunu söylemektedir. Hikâyenin geri kalanı yukarıda anlatıldığı gibi, yani Girê Beş'e gelmesi, Mir'in ava çıkması ve bölgeyi ona vermesi şeklindedir. Buradaki farklılık ise, Mir'in kız kardeşini onunla evlendirdiğidir. Böylece seyyidler aynı zamanda yeğenleri -*xwarzê*- Mir'lerle akrabalık kurmuş oluyolar.

Elde bulunan şecerelerden yola çıkarak Seyyid Bilâl'in 15-16 yüzyılda Hasankeyf'te yaşadığını söylemek mümkün olsa da, 1518 tarihli Tahrir defterinde Seyyid Bilâl ismine rastlanmaması, onun söz konusu dönemde yaşamış olsa da çok etkili birisi olmadığını göstermektedir. Daha sonra, bugün Becirman olarak adlandırılan bölgeye gelen Seyyid Bilâl'in burada inzivaya çekilmiş olması –ki anlatılar arasında onun köyde bulunan mağaralarda ibadet ettiği de yer almaktadır- bir tekke kurması ve burada irşad faaliyetlerine yönelmiş olması mümkündür. Dolayısıyla, kendisi ile ilgili Bağdat'taki zulüm ve baskıdan kaçıp buralara sığındığı yolundaki hikâyelerin, kendi vefatından sonra ortaya çıkmış olma olasılığı daha fazladır.

tekzib ettiklerini ifade etti. M.Tür, kayınpederi Şeyh Beşir- Şeyh Halil (Şêx Xelîl)'in oğlu- ile görüşmemi sağladı. Verdiği şecere Şeyh Beşir'in elindeki kopya ile aynı idi. Burada tarih konusunda bir yanlışlık olması gerekir. Çünkü Hicri 841-2 miladi 1437-38'e denk düşmektedir.

⁸⁸ Kerbend şimdiki adı Suçatı olan Dargeçit ilçesine bağlı bir köydür.

[Suçatı köy - Dargeçit - Mardin](#)

1928 K: [Kerbend/Girbend](#)

[Kürd](#) yerleşimi ([Erebiyan](#) aşireti). Bkz.

<http://www.nisanyanmap.com/?y=su%C3%A7at%C4%B1&t=darge%C3%A7it&lv=1&srt=x&u=1&ua=0> Erişim Tarihi: 18.12.2013

Midyat'ta görüülen Şeyh Beşir de, anlatılanların sözlü olarak dile getirilen şeyler olduğunu ve sonradan halk arasında meşhur olduğunu fakat Harun Reşid döneminde peygamber neslinin baskıya uğradığının da doğru olduğunu ifade etmektedir. Şeyh Beşir'e göre, Harun Reşid döneminde ulemalar halifenin peygamber ailesinden birisi olması gerektiğini dile getirmişler ve bu yüzden de Harun Reşid tarafından büyük bir takibat başlatılmış, seyyidler genellikle doğuya doğru kaçmışlar. Bu durum önceki bölümlerde dile getirilen Abbasiler ile Ali oğulları arasındaki iktidar mücadelesini göstermektedir.

Diğer taraftan, bu tarz hikâyelerin, özellikle söz konusu dönemlerde bölgede Şiiilerin varlığı ve daha sonra Şah İsmail'in bu bölgeyi hâkimiyeti altına aldığı göz önüne alındığında, Ali ve evladı ile ilgili daha önce anlatılanlardan etkilenmiş olması da olası bir durumdur. Ocak (2006), Şah İsmail'in propaganda faaliyetlerini, eski Vefâî şeyhleri aracılığıyla yürüttüğünü söylemektedir. Nitekim şecerelelerini Ebu'l-Vefâ'ya dayandıran örneklere rastlanmaktadır. Örneğin, Sivas-Hafik-Yalınca köyü Ağuçan ocağı dedesi Aziz Güler kendisi ile yapılan bir röportajda, Ağuçenli olarak hepsinin şecerelelerinin bir olduğunu, Ebül Vefâ'yı takip ederek İmam Zeynel Abidin, İmam Hüseyin, İmam Ali, oradan Hz. Peygambere intikal ettiğini söylemekte ve Adıyaman Çelikhan'da da amcazadelerinin olduğunu ifade etmektedir (Atalay 2013: 180).

11. yüzyıl- 15. yüzyıl arasında özellikle Ebu'l-Vefâ (ö. Miladi 1107), Suhreverdi (490-563/1096-1167) ve daha birçok mistik senkretik sufi tarikatının ve yine Abdulkadir-i Geylanî (470-563/1077-1166) gibi mutasavvıfların düşüncelerinin ortaya çıktığı ve Kuzey Mezopotamya ve Anadolu'ya doğru yayılım gösterdiği daha önce de ifade edilmişti. Örneğin *Şerefnâme*'de Bitlis âlimleri arasında anılan Şeyh Emmar Yâsir'in Suhreverdi'nin müridi olduğu ifade edilmektedir (Bedlîsî 2007:443). Yine burada Kubrevî (*Kubrewî*) ve Nurbahşî (*Nurbexşî*) gibi tarikatların varlığını da görmekteyiz. Bu yayılım 15. yüzyıla kadar yoğun bir şekilde gelişmiştir⁸⁹. Dolayısıyla, Seyyid Bilâl'in bahsedilen dönemler arasında böylesi bir tarikat yoluyla gelmiş olan birisi veya bir Vefâî şeyhi olarak irşad faaliyetleri yürütmüş olan birisi olduğunu söylemek de mümkündür. Hasankeyf'te bulunan Haydar Baba türbesi ve onun soyundan geldiklerini

⁸⁹ Konu ile ilgili şu kaynaklara da bakılabilir: Resul Ay (2012), Anadolu'da Derviş ve Toplum, 13-15. Yüzyıllar; Ahmet T. Karamustafa (2013), Tanrının Kuraltanımaz Kulları, İslam Dünyasında Derviş Toplulukları. Ay, Anadolu'daki çeşitli tarikatları toplumsal bağlamı içinde ele alırken, Karamustafa, aynı yüzyıllarda bu derviş topluluklarının İslam dünyasındaki serüvenlerine odaklanmaktadır.

iddia edenlerin Haydar Baba ile Seyyid Bilâl arasında bağlantı kurmaları elde kanıtlar olmamasına rağmen bu ilişkinin ihtimal dışı olmadığını göstermektedir⁹⁰. Bu durum aynı zamanda günümüz Kürt-Alevi ocakların Horasan bağlantısının da tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Becirman seyyidlerinin kimliğinin oluşumunda belki Seyyid Bilâl'den ve onun geliş hikâyesinden daha önemli olanı, gerek seyyidler gerekse seyyid olmayanlar tarafından 'Vergisiz' anlamına geldiği ifade edilen Becirman köyü ve kabul edilen 'anlamı'dır.

5.1.2. Becirman: Kolektif Hafızanın Mekânı

Seyyid Bilâl'in türbesinin yer aldığı ve Becirman seyyidlerine adını veren Becirman köyü, anlatıla gelen hikâyesi ile kimliğin oluşum ve yeniden üretim sürecinde çok önemli bir yer tutmaktadır. Seyyid Bilâl ile ilgili anlatılarda ortaya çıkan çok büyük zaman ve mekân farklılıklarının tersine, Becirman ile ilgili anlatılanlarda bir fikir birliği göze çarpmaktadır. Öyle ki, sadece *seyyidler* ve araştırma alanındakiler değil dışarıda da söz konusu anlatı kabul edilmekte ve bazen de bu anlatı üzerinden politik argümanlar öne sürülebilmektedir. Örneğin 2005 yılında *Yeni Şafak* Gazetesi yazarı Ahmet Taşgetiren 'Becirman-Vergili' adlı yazısında şunları ifade etmektedir:

"Becirman" bir köy ismi. Gercüş'e bağlı... Türkçe anlamı "Vergisiz" demek. Köy halkı "Seyyidler"den oluşuyor. Yani bütünüyle Hazreti Peygamber'in soyundan gelmiş insanlardan... Anlaşıyor ki Osmanlı, Peygamber soyuna hürmet gereği, köy halkından vergi almamış ve köyün adını da "Becirman" yani "Vergisiz" koymuş. Hem Kürtçe'ye dokunmamış, hem de "Vergisiz!" Sonra da Cumhuriyet'te öylece kalmış. Taa 1980'lere kadar... İşte o tarihte "isim değiştirme" operasyonu başlamış. İsimler Türkçeleştirilmiş. Peki ne konmuş köyün adı? Ne bileyim ben "Güzel köy", "Seyyidler" vs gibi bir şey mi? Hayır öyle değil. İşte orada başlığın ikinci kelimesini haçırılmış köyleri isimlendiren her kimse... Osmanlı sana "Vergisiz" mi demiş, hem de Kürtçe, al sana yeni Türkçe isim: "Vergili"
Ne yapılmış olmuş böylece?
Köy halkının "Seyyid"likleri görmezden gelinmiş öncelikle, sonra da içinde birikmiş bir öfkeyi yansıtan tavırla, adıyla sanıyla "Vergili" hale getirilmiş...
Şimdi düşünün siz köy halkı olsanız bu muameleye nasıl bakardınız?" (Taşgetiren 2005)⁹¹

⁹⁰ Araştırma sırasında 'Becirman Seyyidleri' adlı facebook grubu üzerinden Afyon Kocatepe Üniversitesi Tarih Bölümünde Araştırma görevlisi olan Hasan Hüseyin Güneş, şecerede yer alan Seyyid Ali'nin Seyyid Bilâl'in dedesi olduğunu, yaptığı araştırmalarda Seyyid Ali'nin Şii hadis literatüründe çok önemli bir isim olduğu sonucunu elde ettiğini ve Şiiliğin muhtemelen şecere içerisinde devam ettiğini söyledi (08.02.2014).

⁹¹ <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/haziran/06/atasgetiren.html> Erişim Tarihi:24.10.2013

diye soran Taşgetiren yazının devamında TÜSİAD'ı eleştirmekte ve Osmanlı yönetimini övmektedir. Aynı yazar 2012 yılında, Said-i Nursî'nin 'seyyid'liği dolayısıyla 'etnik' kimliğinin tartışıldığı günlerde yeniden ele aldığı 'Seyid, Şerif ve...' başlıklı yazısında, konu hakkında daha önceki yazısına atıfta bulunduktan sonra şu soruyu sormaktadır:

“Malum, Peygamberimiz Arap'tı. Soyunun da Arap olması gerekir. Seyyidlik ve Şeriflik de, bu soya bir şekilde aidiyet anlamına, yine bir şekilde Araplık aidiyetinin bulunmasını gerektirir. Farklı bir kavmi aidiyeti bulunan bir insanın, Seyyid veya Şerif olması nasıl mümkün olabilir?” (Taşgetiren 2012)⁹².

'Etnik' kimlik konusunu şimdilik bir kenara bırakıp Becirman köyü, anlamı ve tarihsel süreç içindeki yerine dönersek, Becirman köyünün anlamı bir yandan Becirman seyyidlerinin kimlik algısının merkezinde bir yer tutarken, diğer yandan konu, yukarıda Taşgetiren'in yazısında da ifade edildiği üzere, Türkiye'de 'Türkçülük' akımıyla yakından ilişkili olan İttihat ve Terakki döneminden itibaren başlayan ve 1980 askeri darbesiyle devam eden 'yabancı' yer adlarının 'türkçeleştirilmesi' ile de yakından ilgilidir. Fakat 'isim değişikliği'ne geçmeden önce köyün isminin menşei, buna yönelik *seyyid* ve *seyyid* olmayanların anlattıklarına göz atmak gerekir.

5.1.2.1. Becirman İsminin Menşei

Seyyid Bilâl'in bölgeye gelişi ile bağlantılı olarak anlatılan Becirman isminin verilmiş hikâyesi, yukarıda da ifade edildiği üzere uzun zaman ve mekân farklılıklarını içeren Seyyid Bilâl anlatısının tersine, görüşülen herkes tarafından aynı şekilde aktarılmaktadır. Aynı zamanda Seyyid Bilâl'in köye yerleşme hikâyesi olarak da ifade edebileceğimiz ve hikâyenin son kısmını oluşturan rivayete göre;

“Oradan Seyid Bilâl buraya [Becirman] gelmiş. Bu Girê Beş'in üstüne gelmiş. Arba Mir'i de tazıları mı ne gezdiriyormuş, av için, [tazılar] bir tavşanı kovalıyorlarmış. Tavşan kaçıp oraya gelmiş [Seyid Bilâl'in namaz kıldığı yere]. Arba Mir'i de gelmiş bakmış ki, Seyid Bilâl namazlığın üzerinde ve tavşanda onun yanında oturuyormuş, tazı da ilerde bir yerde. Mir onu [Seyid Bilâl'i] getirmiş 'benden ne istiyorsun' diye sormuş. 'bir şey istemiyorum, bu harabeleri –oraları önceden harabe imiş- bana ver' demiş. [Hacı Şerif eliyle tepelerin arasında kalan alanı göstererek] Mir eliyle çevresindeki tepeler arasında kalan bölgeyi göstererek hepsini ona hibe ediyor ve 'sen bundan

⁹² http://www.yenikonya.com.tr/koseyazisi-831-Seyyid_serif_ve.html Erişim Tarihi: 24.10.2013

sonra ‘cürm’süzsün’ demiş. Bundan dolayı adı ‘bêcirman’ olmuş” (Hacı Şerif, 13.09.2012).

Burada konuya atıf yapan diğer kaynaklara geçmeden evvel ‘*cirm*, *cürm*’ kelimelerinin Osmanlıca lûgattaki anlamlarına bakmak gerekir. Araştırma alanında genellikle ‘Becirman’ ile ilgili olarak ‘*bê-cirm*- vergisiz’ ifadesinin kullanıldığını ve bunun köyün Osmanlı döneminde vergi vermediğine işaret olduğu kaynak kişiler tarafından tekrar edilmektedir. Fakat gerek Osmanlıca, gerek Kürtçe ve gerekse Farsça’da *cirm* daha çok ‘suç’ anlamında kullanıldığı, vergi anlamında Farsça ve Kürtçe’de *bâc*, Osmanlıca’da ise daha çok *resim*, *rüsum* veya *resm* kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir⁹³. Dolayısıyla Becirman isminin anlamının ‘vergisiz’den ziyade ‘suçsuz, günahsızların yeri’ olması daha olası görünmektedir.

XVI. yüzyılda Diyarbakır beylerbeyliğinde yer adları üstüne bir çalışma yapan Erpolat (1999; 2003; 2006) da *cürüm* sözcüğünün, ‘işlenen bir suçun bedeli’ olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Bununla birlikte Erpolat, XVI. yüzyılda tutulan tahrir defterlerinde bulunan yerlerin isimlerinin Türkçe olduğunu ve “propaganda edildiği gibi mahalli dillere (Kürtçe-Zazaca) ait yer isimlerine rastlanmadığını” (2003: 3) ifade ettikten sonra Becirman örneği ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

“XVI. yüzyılda Hasankeyf’e bağlı Babacir köyünün halk arasındaki ismi, günümüzde Bacirman’a dönüşmüştür. Halk bunu kelimenin başındaki –be’yi farsça’daki olumsuzluk eki olan- bi, Cirman’ı da cürüm vermeyen şeklinde manalandırmaktadır. Böylelikle köyün isminin vergisiz manasına geldiği ifade edilmektedir. Hâlbuki kelime açıkça baba ve cir kelimelerinden oluşmaktadır. Bu durum, köyü kuran ve köye ismini veren şahsın dinî bir şahsiyet olduğuna delalet etmektedir. Osmanlılarda seyyidlerin vergiden muaf tutulduğu bilinmektedir. Köyden vergi alınmadığı tarihi bilgilere uymaktadır. Çünkü Babacir, sadâttan biri olmalıdır. Günümüzde de bu aileye mensup olanların seyyid oldukları halk arasında kabul görmektedir. Ancak kelimenin mahalli kökenli değil, Türkçe olduğu açıktır. Kelimenin Türkçe olduğunun bir başka izahı da cürüm kelimesinin verginin karşılığı değil, işlenen bir suçun bedeli olmasıdır. Köyün bugünkü ismi ise Vergili’dir. Tarihi gelişmelerden de anlaşılacağı gibi, Babacir kelimesi yerine Vergili’nin uygun düşmediği açıktır” (Erpolat 2003: 12).

⁹³ Resmi yazışmalarda Farsça kullanan Selçuklular’da, *bâc*, hudut ve geçitlerde alınan resim yani vergi anlamına gelmekteydi (Turan 1998: 56). Osmanlıca-Türkçe sözlükte *cürm*, kabahat, kusur, hatâ, isyan, günah, kanun hilâfına hareket olarak tanımlanmaktadır. Bkz. <http://www.osmanlicaturkce.com/?k=C%FCrm&t=@>. Erişim Tarihi: 15.06.2013. Farsça *cürm* sözcüğü suç, günah; *bâc*: vergi, haraç (Kanar 1384); Osmanlıca *cürüm*, suç; *bac*: vergi, harç (Develioğlu 1984); Kürtçe *Cirm*, cürüm, cerime, tazminat; *bac*: vergi (Farqînî 2013) anlamlarına gelmektedir.

Erpolat'ın bahse konu ettiği 'Babacir' köyü, referans aldığı kaynaklardan bir tanesi olan 998 numaralı tahrir defteri olarak bilinen 1530 yılına ait defterde geçmektedir. Buradaki bilgilerden, söz konusu köy için aynı zamanda 'Bâciriyye' adının kullanıldığını, söz konusu köyün Hasankeyf'e bağlı ve şimdi var olmayan Behmerd⁹⁴ nahiyesine ait bir köy olduğunu öğrenmekteyiz⁹⁵. Diğer taraftan, Bacervan, Bacuvan, Bacvan⁹⁶ gibi farklı şekillerde yazılan Amid sancağı köy isimlerine rastlanmaktadır (Yılmazçelik 2014: 206-246). Gül (2006: 118) ise köy adlarının, Harezmlî Türklerin Emirlerinden Emir Hüsameddin Bicar'in, yer adlarında görülen izlerinden bir tanesi olduğunu ifade etmektedir. Diğer yandan 1600'lü yıllarda Musul eyaleti sınırlarında Bacuvanlu isimli bir sancağın varlığına rastlamaktayız. Tezen (2006: 57) de ise, Bacuvanlu'nun karşısında Kerkük, Zap ve Tigris bölgesinde bir Kürt grubu ifadesi yer almaktadır.

Baba-cir veya Bâciriyye hakkında bir şey söylemeden önce, bu iki örnekten yola çıkarak Türk tarihyazımı ile ilgili birkaç söz etmek gerekmektedir. Osmanlı coğrafyasının yer isimleri konusunda temel kaynakların *tahrir*, *timar*, *ruznamçe* ve *temettuat* defterleri olduğunu ve bu kayıtlarda yer alan isimlerin gerek kullanılan özel yazı türünden (siyakat) gerekse de yazının kendine has olması, çoğu zaman harflerin noktasız kullanılması gibi nedenlerle yanlış okunabileceğini ve araştırmacıyı yanlış sonuçlara götürebileceğini ifade eden Erpolat (2003: 12)'a göre bu yer okunmasında karşılaşılan diğer zorlukları da Arap alfabesinden ve kâtip hatasından doğan zorluklar, aynı ismin farklı şekilde yazılması ve farklı dil ve kültüre ait kelimelerin okunmasından kaynaklanan zorluklar olarak belirtmektedir. Bütün bu zorluklara rağmen, Erpolat, "XVI. yüzyılda tutulan kayıtlarda yer adlarının mahalli (Kürtçe-Zazaca) dilde değil fakat Türkçe olduğunu ve zaman içinde değiştiğini" söyleyebilmektedir (Erpolat 2006).

Türk tarihyazımının bugün içinde bulunduğu durumu, yaklaşık yüzyıldır devam eden Anadolu'yu ve özellikle Kürtlerin yaşadığı bölgeleri 'Türkleştirme' hareketinin, Türk etnisitesi dışındaki etnik kimlikleri inkâr siyasetinin bilim dünyasındaki tezahürü olarak

⁹⁴ Diyarbekir Salnamelerinde, 'Bamerd' olarak Siird Livasının Garzan kazası, Rızvan müdürlüğüne bağlı bir nahiye şeklinde geçmektedir. Bkz. İzgöer (haz). Diyarbekir Salnameleri.

⁹⁵ Babacir veyahut Bâciriyye isminin 998 no'lu defterde geçmesine karşılık, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü'nün yayınlamış olduğu *Osmanlı Yer Adları* yayınında geçmemektedir (Tezen 2006). Fakat bu yayında sadece Babacir değil, birçok başka yer adı da yer almamaktadır. Örneğin, Diyarbakır Salnamelerinde adı geçen, Zaz, Enhil, Keferze, Bakisyan gibi yerleşim yerlerinin adları da bu kitapta yer almamaktadır. Bu nedenle söz konusu yayının bütün Osmanlı yerleşim yerleri adlarını kapsamadığı söylenebilir.

⁹⁶ 1928 tarihli *Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimiz* isimli yayında 'Bacvan' isimli bir köy ismine rastlanmaktadır. Aynı isme, 1946 tarihli *Meskûn Yerler Klavuzu*'nda da, Diyarbakır ili, Çınar ilçesi, Pornuk köyüne bağlı olarak görünmektedir.

değerlendirmek mümkündür. Erpolat'ın yukarıda atıf yapılan çalışmaları 1999 tarihli çalışmasına dayanmaktadır (bkz. Erpolat 1999). Söz konusu bu çalışmanın başında kullanılan “köken olarak Türk olan Eyyubilerin..” (1999: XXIX) ifadesi bile yapılan çalışmanın bakış açısını ve objektifliğini ortaya koymaya yeterlidir. Benzeri şekilde, Harezmi emiri Bicar Bahadır'ın İbn-i Şeddad tarafından ‘Kürt’ sayılmış olmasını, bir *yanlış anlama* sonucu olduğunu ifade etmeye getirmektedir. Buna benzer bir anlayışı Kurt (2008) ve Kırkıl (2008)'in yine yer adları çalışmalarında da görmek mümkündür. Bu çabalar, kuşkusuz, 1915 Ermeni ve Süryani katliamları ve sonrasında Kürtlere yönelik geliştirilen te'dib ve tenkil hareketleriyle devam ettirilen fiziksel kırımın devamı olan *transkültürasyon* politikalarına hizmet etmektedir. Söz konusu çabalarla bir yandan, *mahalli dil* diye, çeşitli etnik grupların kullandıkları dilleri küçümseyerek ve yok sayarak, diğer yandan da söz konusu dillere ait izleri de yok ederek ya da ‘türkçe’leştirerek söz konusu halklar üzerindeki bu *transkültürasyonun* derinleştirilmeye çalışıldığını ifade etmek gerekmektedir.

Bu durum Babacir veya Baciriyye isimlerinin menşei ve atfedilen anlamlarında da kendisini gösterir. Erpolat (2003: 12)'in ifadesine göre, ‘Becirman’, tahrir defterlerinde yer alan ‘Babacir’ yerleşim adının halk arasındaki değişmiş halidir ve Türkçe bir kelimedir. Burada gerek yerleşim yerinin anlamı ile gerekse yerleşim yeri ile ilgili iki durumu kısaca izah etmek gerekmektedir.

Birincisi, Babacir'in *baba* ve *cir* kelimelerinden türediğini varsayarak anlamına baktığımızda şöyle bir durumla karşılaşmaktayız. *Baba* kelimesi, “Şii ve Sünni tasavvuf çevrelerinde ortaklaşa kullanılan [dini] bir unvandır” (Uludağ 1997: 365) ve bazen aynı anlama gelmek üzere *bab* kelimesi de kullanılır. Hem *baba*, hem de *bab* kelimeleri Farsça'da da eş anlamlı kelimeler olarak kullanılmakta olup, Kürtçe'de de *bav* şeklinde kullanılmaktadır. Nitekim aşiretin kolları genellikle *bavik* olarak adlandırılmaktadır. Buna ek olarak, Yurdağür (1997: 359), *bab* kelimesinin Arapça ‘kapı, vesile, konu, bahis’ gibi geniş anlamlara sahip bir kelime olmasına karşın daha çok Şia fırkalarında dinî-hiyerarşik bir ünvan olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, *baba* sadece Müslümanlıkta değil, bölgede zamanında geniş bir yayılma alanı bulan Yezidilikte de ‘pir’ (*Pîr*), ‘şeyh’(*Şêx*) ile birlikte kullanılan dinsel bir mertebeyi ifade etmektedir (Allison 2005: 65-68; Kreyenbroek&Reşow 2007: 27-36). Diğer taraftan, *bâciriyye* kelimesinde geçen *bâc* ise, daha önce ifade edildiği gibi vergi anlamına gelen, hem

Farsça hem de Kürtçe’de bu anlamıyla kullanılan bir kelimedir⁹⁷. Dolayısıyla, kelimenin çağrıştırdığı anlamlardan yola çıkarak, onun Türkçe olmadığı sonucu da elde edilebileceği gibi yerleşim yerinde ikamet edenlerin ya da etmiş olanların ‘etnik’ kimliğinden ziyade, en fazla yerleşim yerinin dinî bir kişilikle ilgili olduğu sonucu çıkarılabilir.

İkincisi yerleşim yerinin konumu ile ilgilidir. Daha önce belirtildiği gibi, 1530 tarihli 998 numaralı tahrir defterine göre Babacir ya da Baciriyye, Diyarbekir Eyaletine bağlı Hısn-ı Keyf kazasının Behmerd nahiyesine bağlı bir karye (köy)dir. Yine aynı tahrir defterinde yer alan ve Hısn-ı Keyf kazası ve ona bağlı yerleşim yerlerini gösteren haritaya göre Baciriyye Dicle nehrinin kuzeyinde yer almaktadır. Bugünkü Becirman ya da değiştirilmiş adı ile Vergili ise Dicle nehrinin güneyinde Gerçüş, Hasankeyf ve Dargeçit arasında yer alır (Harita 1 ve 2). Diğer yandan 1928 tarihli Dâhiliye Vekâletinin *Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimiz* isimli çalışmasında Garzan kazası Rıdvan nahiyesine bağlı ‘Baciri’ adlı bir köy ismine rastlanmaktadır. Aynı isim, 1946 tarihli *Meskûn Yerler Klavuzu*’nda Siirt’in Kurtalan ilçesine bağlı Rıdvan bucağına ait bir köy olarak görülmektedir. 1968 tarihli İçişleri Bakanlığı’nın *Köylerimiz* isimli yayınında ise ‘Baciri’, Siirt’in Kurtalan ilçesi, Beşpınar bucağına bağlı Doğanpazar köyünün eski ismi olarak görülmektedir. 1530 haritası ile karşılaştırıldığında, Baciriyye’nin günümüz Doğanpazar köyü olduğu kuvvetli bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır⁹⁸.

Becirman köyünün ismine ise 1906 tarihli Richard Kiepert’in⁹⁹ hazırladığı haritada rastlamaktayız. Gerek Kiepert’in haritası gerek Aydın vd. (2000: 486) hazırlamış oldukları harita birlikte ele alındığında Becirman’ın sadece bir yerleşim yerini değil, fakat bir bölgeyi ifade ettiği de ihtimal olarak ifade edilebilir. Bununla birlikte,

⁹⁷ *Baba* için bkz. Uludağ (1991: 365-66); *Bab* için, Yurdagür (1991: 359) ve *Bâc* için bkz. Yeniçeri (1991: 411-413).

⁹⁸ Aydın vd. (2000:486)’da yer alan haritada Behmerd Dicle nehrinin güneyinde gösterilmektedir. 998 no’lu tahrir defteri ve Diyarbekir salnamelerinde yer alan ‘Bamerd’in Garzana bağlı Rızvan müdürlüğüne bağlı’ bir nahiyeye olarak görülmesi, bu bölgenin Dicle nehrinin kuzeyinde yer alması gerektiğini düşündürmektedir.

⁹⁹ Alman kartograf Richard Kiepert (1846-1915), Alman Coğrafyacı ve kartograf Heinrich Kiepert (1818-1899)’in oğludur. Heinrich Kiepert, 1844-69 arası Osmanlı coğrafyasını birkaç defa gezerek haritalar oluşturmuştur. Öldükten sonra oğlu Richard Kiepert, 1902-1906 yılları arasında babasının eski çalışmalarını bir araya getirerek 24 parçadan oluşan *Spezialkarte von Kleinasien*, (Küçük Asya haritası) yayınlar. Elimizde bulunan harita bu dönemde hazırlanan bir haritadır. Bkz. <http://www.lib.uchicago.edu/e/collections/maps/kiepert/> http://www.theodora.com/encyclopedia/k/heinrich_kiepert.html Erişim Tarihi: 16.06.2014

Cumhuriyet ile birlikte hazırlanan kayıtlarda Becirman bir köy ismi olarak geçmektedir (Dâhiliye Vekâleti 1928; İçişleri Bakanlığı 1946). Bu bilgilerden yola çıkarak günümüzde Becirman olarak adlandırılan yerleşim yerinin tam olarak ne zaman kurulduğu hakkında kesin bir bilgiye sahip olamamakla birlikte 19. yüzyılda değiştirilmeye başlanan idarî taksimatla ilişkili olarak söz konusu yerleşim yerinin önem kazanmış olabileceğini ifade etmek mümkün olmaktadır.

19. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı imparatorluğunda daha önce de sürdürülen aşiretlerin iskân politikaları daha ciddi bir şekilde ele alınmaya başlanmaktadır (Orhonlu 1976; Halaçoğlu 2014). Gerek bu nedenlerle gerekse uygulamaya konulan Tanzimat (1939), Islahat (1956) uygulamaları neticesinde yeni yerleşim yerlerinin meydana gelmesi veya öncesinde önemsiz olan yerleşim yerlerinin bu yerleşmelerle daha da büyümesi ve idari taksimata dâhil edilmeleri ihtimal dâhilindedir.

5.1.2.2. İdari taksimatta Becirman ve Seyyidler

Becirman köyünün bulunduğu bölge Tur-Abdin (veya Kürtçesi ile Torê¹⁰⁰) bölgesi içinde yer almaktadır. *Şerefname*'de Torê, Cizre'ye bağlı bir nahiye olarak geçmektedir (Bedlîsî 2007:210). Osmanlı imparatorluğu ile Safaviler arasında 1514 yılında Çaldıran'da meydana gelen ve Kürt Mirlerinin desteğiyle Osmanlı İmparatorluğunun kazandığı savaştan sonra Tur-Abdin'in de içinde bulunduğu bölge Osmanlı imparatorluğuna geçmiş ve başına Bıyıklı Mehmed Paşa'nın getirildiği Diyarbekir Eyaleti adı altında bir idari taksimata gidilmiştir (İlhan 2000)¹⁰¹. Diyarbekir eyaleti kurulduktan kısa bir süre sonra eyaletle ilgili tapu tahrirlerinin hazırlandığı görülmektedir. Dolayısıyla gerek Mervani Kürtleri'nin tarihini yazan İbn'ül-Erzak'ın kitabında gerekse Kürt emirliklerini anlatan *Şerefname*'de Becirman ve Seyyid Bilâl ile ilgili bir bilgiye rastlanmadığı için, Osmanlı döneminin ilk tapu tahrir defterleri ve onlarla ilgili yapılan çalışmalar bu konuda ilk başvurulacak kaynaklar olmaktadır. Bu ilk kayıtlar, eyaletin sosyal, ekonomik ve kültürel durumunu ortaya koyduğu gibi idari yapılanmasını, kaza, sancak, nahiyelerini de göstermektedir.

¹⁰⁰ Tor, Tur-Abdin'in (Kullar dağı) Kürtler arasında kullanış şeklidir. Bu bölgeden olanlara 'Torî' denilmektedir. Bkz. Özmen (2006: 95,118, 156); Keskin (2006); Tan (2011).

¹⁰¹ Diyarbekir'in fethedilmesi, beylerbeyliği oluşu, idari taksimatı ve içerdiği kaza ve nahiyeler hakkında bilgi için bkz. Göyünç (1991); İlhan (2000); Yılmazçelik (2000).

Diyarbakir ve çevresi, Osmanlı İmparatorluğunca fethedildikten sonra başına Bıyıklı Mehmed Paşa getirilerek 1517-18 yıllarında merkezi Amid olan ve oniki sancaktan oluşan bir beylerbeyliği haline getirilmişti (İlhan 2000: 85). XIV. yüzyılda, araştırma konusu olan Becirman köyünün yer aldığı Tur-Abdin, Diyarbakir Eyaleti içinde Tur nahiyesi olarak müstakil bir kaza olan Hısn-ı Keyf'e bağlıydı. Beşiri, Behmerd, Akçakale ve Mehrani Hısn-ı Keyf kazasının diğer nahiyelerini meydana getirmektedirler (Göyünç 1991: 40; TD 998).

XVI. yüzyılda Hısn-ı Keyf sancağının Tur nahiyesine bağlı bir köy (Erpolat 2007: 383) olan Midyat'ın 19. yüzyılın ilk yarısında kaza statüsü kazanmasıyla birlikte Hısn-ı Keyf (Hasankeyf) bir nahiye olarak bu kazaya bağlanmıştır (İzgöer 1999: 78). Hasankeyf, daha sonra Gercüş'ün 1926 yılında ilçe olması ile bu ilçeye bağlı bir bucak haline dönüşmüştür¹⁰². Hasankeyf, 1990 yılında Batman'ın il haline getirilmesi ile de ilçeye dönüştürülmüştür. Bu da yukarıda ifade edildiği gibi bazı yerleşim yerlerinin çeşitli nedenler sonucu giderek önemsizleştiği bazılarının da giderek önem kazandığı ve büyüdüğü şeklindeki ifadeyi doğrulayan veriler olmaktadır. 19. yüzyılın ilk yarısında Hasankeyf'in ve Becirman'ın da içinde bulunduğu tüm çevrenin bağlandığı Midyat kazası buna örnektir¹⁰³.

1869 yılında hazırlanmaya başlanan ve vilayetin coğrafi ve idarî durumu, ekonomi, sağlık, kültür gibi konularında bilgi veren Diyarbakir vilayet salnamelerinde Midyat'ın kaza statüsü kazanması ile birlikte sekiz köyden oluşan *Seyyidan* diye bir nahiyenin varlığı ortaya çıkmaktadır. Nezirê Cibo'ya göre 7 köyden (Bêcirman, Xanika, Xirbe, Merciya, Bilaxş, Seyarê, Batergiz) oluşan *Seyyidan*, Heverkan aşiret konfederasyonuna bağlı bir aşiret ve merkezi de Becirman'dır¹⁰⁴.

Sekiz köyden oluşan *Seyyidan* nahiyesi 1869 yılında Zaz müdürlüğüne bağlı görünürken (Diyarbakır Salnamesi, defa 1: 78), 1870 yılında ise Savur müdürlüğüne bağlı görünmektedir (defa 2: 141). 1872-74 arası Zaz müdürlüğüne bağlı olan *Seyyidan* nahiyesi, 1877'de ise Hasankeyf Midyat kazasının Hasankeyf müdürlüğüne bağlı bir

¹⁰² Diyarbakir Eyaletine bağlı sancak ve kazaların taksimatında meydana gelen değişimler için Yılmazçelik (2014),

¹⁰³ Midyat, 1848 tarihli belgeye göre Diyarbakır merkez sancağının bir kazası olarak görülmektedir (Yılmazçelik 2014: 202-206). Diğer yandan bazı internet kaynaklarına göre Midyat 1810 yılında 'ilçe' hüviyetini kazanmıştır. Bkz. <http://www.midyat.adalet.gov.tr/midyathakkinda.html> ; Ayrıca Tapu tahrir defterlerine göre XVI. yüzyılda Midyat için bkz. Erpolat (2007) ve Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde Midyat hakkında bilgi için bkz. Kankal (2007). Mardin ve çevresinin tarihi, toplumsal, sosyal ve kültürel açıdan analizi için bkz Aydın vd.(2000).

¹⁰⁴ 19.09.2013 tarihli görüşme. Ayrıca bkz. Cibo (2010).

nahiye olarak karşımıza çıkmaktadır. 1900-1 salnamesinde ise Kerboran bir müdürlük olarak karşımıza çıkarken, *Seyyidan* salnamede yer almamaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Becirman, Richard Kiepert'in haritasında Hasankeyf ve Kerboran arasında bir yerde yer almaktadır. 19. yüzyılın sonlarına doğru Kerboran (Bugünkü Dargeçit) nahiyesine bağlanmış olmalıdır. Çünkü 1928 tarihli *Son Teşkilat- ı Mülkiyede Köylerimiz* yayınında Kerboran'ın bir köyü olarak adı geçmektedir. Becirman, 1946'daki *Meskûn Yerler Kılavuzu*'nda ise Gercüş ilçesine bağlı bir köy olarak görünmektedir.

5.1.2.2.1. Becirman'dan Vergili'ye, Yeniden Becirman'a

Görüşmeciler tarafından sıklıkla ortaya atılan ve yukarıda gösterildiği gibi başkaları tarafından da dile getirilen “Becirman ismi Cumhuriyet sonrası değiştirildi” iddiasıdır. Bu bazen gerçekten Cumhuriyet'in kurulmasından hemen sonrası için söylenirken, bazen de genel olarak Türkiye Cumhuriyeti devleti olarak ifade edilmektedir. Bazen de değişikliğin 1980 askerî darbesinden sonra olduğu yönünde görüş belirten görüşmeciler de bulunmaktadır. Konu ile ilgili olarak, Mele Abdusselam'ın “1960'lara kadar Becirman adı vardı” ifadesi, yine Nezire Cibo'nun “1940'lardan sonra değiştirildiğini tahmin ediyorum” ifadeleri ikinci durumu daha geçerli kılmaktadır. İlk olarak Dâhiliye Vekâletinin *Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimiz* 1928 tarihli yayınında Kerboran (Dargeçit)'e ait bir köy olarak karşımıza çıkan Becirman köyünün ismi 1946'da yayımlanan *Meskûn Yerler Kılavuzu*'nda da olduğu gibi durmakta ve Gerçüş'e bağlı bir köy olarak görünmektedir. Bu ifade, 1968 İçişleri Bakanlığı'nın *Köylerimiz* adlı yayınında ‘Vergili’ şeklinde değiştirilmiş olarak görünmektedir. 1959 yılında alınan karar gereği aralarında Becirman'ın da olduğu birçok köyün isminin 1959-68 arasında değiştirilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. 10 Temmuz 1964 tarihli 11750 sayılı Resmi Gazete'de de İçişleri Bakanlığınca ismi Türkçe olmadığı için değiştirilen bucak isimleri yer almaktadır. Bunlar arasında Kerboran (Dargeçit) da bulunmaktadır.

Dolayısıyla, Cumhuriyet Halk Partisi ve Adalet Partisinin parti politikalarında bağımsız olarak bu girişimin bir ‘devlet’ politikası olarak devam ettirildiğini ifade etmek mümkündür. 2000’li yılların ortalarında önemli bir tartışma konusu olan ‘eski yerleşim yer adlarının iadesi’ konusu, 2014 yılında ‘çözüm süreci’ kapsamında çıkarılan

‘demokratikleşme’ paketleriyle değiştirildi. Becirman tabelası 25.05.2014 yılında kendisi de Gerçüş’lü olan Maliye bakanı Mehmet Şimşek tarafından asılarak yaklaşık 50 yıldan sonra ‘Vergili’ olmaktan çıkarak tekrar ‘Becirman’ oldu¹⁰⁵.

5.1.2.3. Bir Kimliğin Yükselişi: Becirman

19. yüzyılın ilk yarısında ilan edilen Tanzimat Fermanı (1839), II. Mahmut döneminde başlanan devletin merkezileştirilmesi amacını taşıyordu. Yarı-otonom Kürt beyliklerinin bu politikaya karşı gösterdikleri direniş hareketleri, Diyarbakir Vilayetinde Tanzimat’ın uygulanmasını geciktirmiştir (Aydın vd. 2000: 203; Yılmazçelik 2014: 208). 1948 Bedirhan Bey’in direnişinin kırılmasıyla bu engel ortadan kalkmış oluyordu. Kürdistan Eyaleti’nin kurulması bir anlamda Tanzimat’ın yürürlüğe konulması anlamına geliyordu. Sancak ve kazalar yeniden düzenlenerek, aşiret reisleri kaza müdürlüklerine getirildi. Müdürlüklere atanan aşiret reislerinin en önemli görevlerinden bir tanesi de vergi toplamak ve halkı askerliğe alıştırmaktı (Aydın vd. 2000: 204). 19 Ocak 1848 tarihli ferman, yeni bir idari teşkilatlanmaya gidilmesinin başlıca sebebinin vergi tahsilinde yaşanan sıkıntılar olduğunu göstermektedir (Yılmazçelik 2014: 268). Yukarıda kısa bir özet şeklinde verilen idarî taksimatta yaşanan sürekli değişmelerin altında yatan da bu nedenlerdir.

Yerel-otonom güçlerin ortadan kaldırılması bölgede bir otorite boşluğu doğurmuş, beraberinde aşiret çatışmalarını da gündeme getirmiştir. Eskiden Mirlere bağlı olan ve görece ‘barış’ içinde yaşayan aşiretler arasındaki çekişmeler ve çatışmalar yaşanmaya başladı, yeni liderler ve aşiretler ya da alt-aşiretler ortaya çıktı (Bruinessen 1991: 222-223). Böylesi bir ortam tarikat liderleri olan şeyhlerin giderek hem ekonomik, hem de siyasal olarak ön plana çıkmalarını beraberinde getirdi.

¹⁰⁵ Becirman isminin değiştirilmesi, genel itibariyle İttihat ve Terakki ile başlayan ve Cumhuriyet sonrası devam eden, ‘Türkleştirme’ politikası ve buna bağlı olarak ‘yerleşim yerlerinin yabancı olan isimlerinin Türkçeleştirilmesi’ politikası ile ilgilidir. İttihat ve Terakki’nin Türkleştirme faaliyetleri için ayrıca bkz Taner Akçam (1995) ‘Hızla Türkleşiyoruz’, *Birikim*, s. 71-72, 17-30 ss. ; Fuat Dünder (2008), Modern Türkiye’nin Şifresi İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918). Köy adlarının ve yerleşim yerlerinin değiştirilmesi konusunda da bkz. Ayşe Hür (2009). ‘‘Tez zamanda yer isimleri değiştirile!’’. Tarih Defteri (01.03.2009), <http://www.taraf.com.tr/ayse-hur/makale-tez-zamanda-yer-isimleri-degistirile.htm> Erişim tarihi: 10.09.2013.; Harun Tunçel (2000). ‘‘Türkiye’de İsmi Değiştirilen Köyler’’. *Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 10, sayı: 2, ss. 23-34.; Sevan Nişanyan (2011). Hayali Coğrafyalar: Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Değiştirilen Köy Adları. İstanbul: Tesev Yayınları.

Böylesi toplumsal, siyasal ve kültürel koşullar seyyidlerin ve dolayısıyla Becirman'ın da bir 'kimlik' olarak ön plana çıkmasını sağlamış görünmektedir. Burada tekrara düşmek pahasına, bu ifade ile Becirman'ın ya da Seyyid Bilâl'in 'var olup olmadığı' sorunu üzerinde durmaktan ziyade Seyyid Bilâl kimliğinin bu şartlar altında söz konusu dönemde ön plana çıktığını vurgulamak doğru olacaktır. Şeyh Beşir'in bilginin kaynağı ve gerçek bilginin ne olduğu üzerine yaptığı 'bilgikuramsal' açıklamalar bu durumu daha açıklayıcı kılmaktadır. Şeyh Beşir, gerek Seyyid Bilâl gerekse Becirman ile ilgili anlatılanların birer tevatür (üzerinde âlimlerin görüş birliği ettiği yaygın söylenti) olduğunu ifade ettikten sonra şunları ifade etmektedir:

“Kelam ilminde, usulde bilginin (*ilim*) nasıl elde edileceği sorulur. Derler ki bu duyularla elde edilir (*hawas*). Görerek, duyarak, dokunarak, koklayarak, tat alarak bilgi elde edilir. Fakat doğru bilgi nedir, doğru, iki tür doğru bilgi vardır. Birincisi, Allah'ın kelamı Kur'an ve peygamberin mütevatir hadisleri, iki tevatür. Becirman ve Seyyid Bilâl ile ilgili anlatılanlarda böylesi bir tevatürdür. Çünkü sadece bizim burada değil, Cizre'de, diğer Şeyhler arasında da büyük zatlar tarafından bunlar söylenmektedir. Bunlar ağızdan ağıza iletilmiş ve bugüne gelmiştir. Bu nedenle bunları doğru bilgi olarak değerlendirmek mümkündür”.

Benzeri bir şekilde, Şerafettin Elçi ile yapılan görüşmede, Türkçe'ye çevirttiği 'şecere'lerinin Hicrî 1098/m.1687 tarihli olduğunu ve kendilerinin Becirman'dan geldiklerine dair rivayetlerin bulunduğunu ifade ediyordu. Şeyh Beşir ise, babası Şeyh Halil (Şêx Xelîl)'in, Şeyh Seyda (Cizre)'dan, onun da babasından ve diğer büyük zatlardan “Becirman seyyidlerinin en muteber seyyidler oldukları”nı duyduklarını söylediğini ifade etmektedir. Yine görüşmeler sırasında bir kolera salgınından bahsedilmektedir. Bu kolera salgını, Becirman'da iki 'kol' (*bavik*) arasında meydana gelen çatışmalar sonrası köyden bazılarının ayrılıp başka bir köye yerleşmelerinden sonra meydana gelmiştir. Kaynaklara bakıldığında, Mardin'de sırasıyla 1857, 1865, 1871 ve 1914 yıllarında kolera salgınları meydana geldiği görülmektedir (Aydın vd. 2000: 263). Görüşmelerden söz konusu salgınların en fazla 5-6 kuşak geriye gittiği düşünülmektedir ki bu da 19. yüzyılın ilk yarısının sonları veya ikinci yarısına işaret etmektedir. Bunların yanı sıra, Osmanlı arşivinde görünen iki belge de söz konusu 'kimliğin' bu tarihlerde görünür olmaya başladığına işaret eder niteliktedir.

1848 tarihli olan belgelerden ilkinde, Diyarbakır'ın Amid kazasından üç kişinin Seyyid Bilâl soyundan gelmeleri nedeniyle kendilerinden vergi alınmaması yönündeki talepleri yer almaktadır. İkinci belgede de, söz konusu kişilerin 'kendilerinden vergi alınmaması

hususundaki istidalarına binaen' gereğinin yapılmasına dair Maliye Nazırına gönderilen yazı yer almaktadır¹⁰⁶.

Dolayısıyla, gerek Seyyid Bilâl 11. yüzyılda gelmiş olsun, gerekse 15. yüzyılda gelmiş olsun, Becirman ve Seyyid Bilâl'in soyundan gelenlerin dinsel-toplumsal bir 'kimlik' ile ortaya çıkmalarının 19. yüzyılın ortalarına rastladığı ve ondan sonra toplumsal, siyasal koşulların da etkisiyle giderek önem kazandığı ifade edilebilir. Söz konusu tarihler aynı zamanda din adamlarının var olan otorite boşluğunda ön plana çıktıkları ve aşiretler arası çatışmalarda 'arabulucu' rol üstlendikleri bir dönemdir. Bu da toplumsal, kültürel 'kimlik'lerin sosyo-kültürel koşulların etkisi ve toplumsal karşılaşmalar sonucunda ortaya çıktığı ya da kendilerini belli ettikleri yönündeki düşüncemizi doğrulamaktadır.

Becirman kimliği, Becirman seyyidlerinin, peygamber soyundan gelmelerinden kaynaklı dinsel kimlikleri ile ve bu kimlikten kaynaklı aşiretler arasında artan çatışmalarda 'doğal arabulucu' rol oynamaları nedeniyle iyice belirgin bir hale gelmiş ve gelişmiştir. Bununla birlikte, kendilerine toplumsal anlamda dokunulmazlık 'örtüsü' veren *seyyidliklerine* rağmen, Şeyhlerde görüldüğü gibi bir otorite haline gelemedikleri fakat hâkim toplumsal örgütlenmenin dışında da kalamadıkları görülmektedir. Şeyhler gerek içinde yer aldıkları tarikat ilişkileri ve toprak sahipleri olmaları nedeniyle aşiret üstü veya 'lider' bir konum elde ederlerken, bu tür ilişkilerden yoksun olan seyyidler böylesi bir 'liderlik' konumundan ziyade toplumsal örgütlenmenin 'içinde' yer almaktadırlar.

5.1.3. Birlik Zamanı: *Zêw*

Becirman seyyidlerinin kimliklerinin dışavurumunda, Seyyid Bilâl'in geliş hikâyesi, Becirman köyü ve isminin anlamı üzerinden gelişen toplumsal algının yanında üçüncü olarak da her yıl Eylül ayının 2 haftasının Perşembe günü (*Êvara în ê-* Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan akşam) düzenlenen ve çevredeki tüm Becirmanîlerin katıldıkları veya katılmaya çaba sarfettikleri Seyyid Bilal *Zêw*'idir (*Zêwa Seyd Bilal*). Becirmanî olmayanların da katıldığı bu etkinlik çeşitli yerlere dağılmış bulunan Becirman'lılara

¹⁰⁶ BOA, Tarih: 11/Za/1264 (Hicrî) Dosya No:153 Gömlek No:62 Fon Kodu: A.}MKT. ; BOA, Tarih: 21/L /1264 (Hicrî) Dosya No:149 Gömlek No:60 Fon Kodu: A.}MKT.

veya Becirmanîlere kendilerini ortak bir ‘kimlik’le bir arada hissetme ve dışarıya da ortak kimliklerini dışa vurdukları bir zaman ve mekan imkanı sunmaktadır.

Zêw, etimolojisi hakkında bir şey elde edilemese de, Adak (1998: 62) tarafından “Senede bir defa, belli bir zaman ve belli bir yerde ölmüş bir şahsın adına yapılan ziyafet merasimi” olarak tanımlanmaktadır¹⁰⁷.

Burada etkinliğin sadece ziyafet ile sınırlı olmadığını, aynı zamanda eğlenceyi ve ‘kutlama’yı içerdiğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla ‘*zêw*’i ‘ermiş’, ‘evliya’ bir zat adına senenin belli bir döneminde, belli bir mekânda yapılan, katılanlar arasında birlik ve beraberlik duygusunun, dayanışma ve ortaklık duygusunun pekiştirildiği bir etkinlik olarak değerlendirmek gerekir. Bu anlamıyla *zêw* kolektif kimliğin yeniden üretilmesine aracı olan bir bellek mekânı olarak da değerlendirilebilir.

Anlamı ve ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmese de, anlatılanlardan bu geleneğin çok eskiden beri sürdürüldüğü görülmektedir. Örneğin Seyyid Bilâl Vakfı yöneticilerinden M. Emin Badur, dedelerinin, babalarının da kendilerine, kendilerini bildiklerinden beri bu etkinliğin yapıldığını ve bir zamanlar sadece şenlik ağırlıklı bir festival olduğunu ifade etmektedir (16.12.2012 tarihli görüşme). Dolayısıyla günümüzle karşılaştırıldığında meydana gelen bazı değişimleri de anlamak mümkün olmaktadır.

Yaşlıların anlatımlarında *zêw* kavgalıların barıştığı, eğlencelerin yapıldığı, rekabet ve çatışma halindeki aşiretlerin barış halinde olduğu bir bayram, bir panayır, bir festival şeklindedir. Bu haliyle, kökü çok eskilere dayanan ‘potlaç’ benzeri bir gelenek olduğu söylenebilir. Nusaybin’den Seyyid Ahmed *zêw* ile ilgili olarak şunları ifade etmektedir;

“Danstı, keyifti, yemek veriliyordu, çeşitli oyunlar oynanıyordu (...) Örneğin akrabamız Hacı Mecid’in babası, o zamanlar muhtardı. Valla diyordu, bazen *zêw*’de 40 hayvan kestiğim oluyordu. Her aile bunu yapıyordu, binlerce insan toplanıyordu. Yiyeceklerini köylüler sağlıyordu. Ne zaman başladığını bilmiyoruz ama herhalde Seyyid Bilal’in vefatından sonra başlamış. Vefatından sonra yılda bir kez, insanlar mezarını ziyaret ediyor, yemekler veriliyor. İşte böyle” (27.06.2012 tarihli görüşme).

Zêw, söz konusu anlatılardaki haliyle bütün köylerden başta seyyidler olmak üzere seyyid olmayanların da katıldığı, mırıplıların kemançeleri eşliğinde insanların eğlendiği,

¹⁰⁷ Benzer etkinliklere Alevi ve Yezidilerde de rastlanmaktadır. Bu hem Ortadoğu’da hem de bölgede var olan kültürel etkileşimi ve kültürel alışverişi göstermesi açısından önemlidir. Diğer yandan bazı etkinliklerin kökeninin geçmişteki inanışlardan kaynaklanabileceğini göstermesi açısından da önem taşımaktadır. Bu konuya örnek olması açısından bkz. Ahmet Yaşar Ocak (2010).

halay (*govend*)ların kurulduğu bir festival havasını andırıyor. O gün evlenme yaşındaki genç kız ve erkeklerin anlaşarak kaçtıkları en sık anlatılan olaylardan bir tanesidir. Normal şartlar altında kan davasına yol açabilecek böylesi bir durum *Seyyid Bilâl* ve *zêw* ‘hatırı’na bağışlanmakta, çatışma halindeki aşiretler *zêw* için ateşkes durumuna geçmektedir. Bütün yiyeceklerin köylüler tarafından sağlandığı bu günlerde (Perşembe başlayıp Cuma günü bitiyor) gezgin dervişlerin de gelip def çalıp zikir yaptıkları da söylenenler arasında yer almaktadır.

1980’lerden sonra, bölgede adı etkin olan Şeyh Halil (Şêx Xelîl), *zêw*’in böyle devam etmemesi gerektiğini söyler ve dine uygun olmadığı gerekçesiyle *zêw*’i ‘yasaklar’. Daha sonra Kürt gerillalarla devlet güçleri arasında başlayan çatışmalar, köylerin boşaltılması, zorla koruculaştırma gibi nedenlerle bu etkinlik yapılmaz duruma gelmiş. 1990’ların sonunda, 2000’lerin başında *zêw*, dinî içeriği daha ağır basan, eğlencenin olmadığı, herkesin kendi yiyeceklerini getirdiği bir etkinlik halinde tekrar başlamıştır. Bu dönem aynı zamanda *Seyyid Bilâl Vakfı*’nın da kurulduğu döneme denk düşmektedir. Günümüzde de bu şekilde kutlananan *zêw* bu haliyle Becirmanîlerin ‘kimlik’ algısını pekiştiren bir rol oynamaktadır.

5.1.3.1. Bir *Zêw*’den İzlenimler

Araştırma boyunca üç defa *zêw* etkinliğine katıldım. Birincisinde Nusaybin’den, ikinci ve üçüncüde ise, Batman’dan *Seyyid Bilâl Vakfı*’ndan birileri ile gittim. İlk ziyaretim şöyle gelişti:

“Zêw, o yıl bayrama denk gelmesi nedeniyle bir hafta ertelenmişti. Sabah erken saatlerinde *zêw*’e giden bir minübüsü kaçırdığımız için, mecburen Gercüş’e oradan da Becirmana gidecektik. Önce Midyat ardından Gercüş’e geçtik. *Zêw*’e giden araba olmadığı için köye giden yolda bekledik. Çok sıcak bir havada, gölgelik bir yerin olmadığı köye giden yolun başında ‘Vergili’ tabelasının önünde beklemeye koyulduk. Bir süre sonra iki kişi daha geldi yanımıza, onlar da Becirman’a gideceklermiş. Beraberce beklemeye başladık. Gelen birkaç özel araba doluydu, almadılar bizi. Çok sonra bir tane eski dolmuş geldi. Bindik, yol çalışmasından kalkan toz bulutu, çok eski olan arabanın her tarafından içeri giriyordu. Karayollarının yol genişletme çalışması yüzünden ortaya çıkan toz bulutu da cabası.

Dolmuşta yanımda oturan iki gençle köye varana kadar sohbet etik. Gençlerden bir tanesi 1990'lardaki baskı ve koruculuk dayatmasından ailesinin Becirman'ı terk etmek zorunda kaldığını, İzmir'e yerleştiklerini, sonradan tekrar Batman'a döndüklerini ve babasının BDP'li belediyede çalışmaya başladığını söyledi. Yanımdaki diğer genç ise yakın bir köyden zêw'e gidiyordu, o da seyyid idi ve koruculuğu kabul etmek zorunda kaldıklarını söylüyordu. Toz, duman, ter içinde Becirman'a vardık. Ortalık kalabalık, ana baba günü, her tarafta dumanlar yükseliyordu. İnsanlar yanında getirdikleri yiyeceklerini veya kestikleri 'kurban'larını pişirmek için ateş yakmaya başlamışlardı. Ziyaret (mezarlık alanı) içinde bir tane boş ağaç gölgesi kalmamıştı. Bütün ağaçlar 'tutulmuştu'.

Köyün ileri gelenlerinden tanıdık olan Seyyid Ö.'in evine gittik, biraz sohbet ettik, kendilerine çok uzun bir süre koruculuk dayatıldığını fakat "biz seyyidiz, silah almamız doğru olmaz" diyerek kabul etmediklerini, en son yakınlarda, karakola inşaatına baskın olması üzerine askerlerin tekrar geldiklerini ve korucu olmalarını istediklerini, fakat "isteyen silahını da parasını da alır" diyerek kendisinin kabul etmediğini ve şimdilik onları rahat bıraktıklarını söyledi. Biraz sohbet ve çaydan sonra, türbenin olduğu mezarlığa gittik.

Türbeye giderken mezarlığın alt tarafında kurban kesilen bir yer vardı. Çok kirli, hijyenik olmayan bir görüntüsü vardı. Yol kenarında, beraberinde kurbanlık getirmeyenler için satılık kurbanlıklar bulunuyordu. Üstü kapatılıp ziyaretgâh haline getirilen türbenin içinde Seyyid Bilâl'a ait olduğu söylenen türbenin yanında birkaç tane daha mezar var. Üstü kapatıldıktan sonra, türbenin kendisi de demir parmaklıklarla kapatılmış, erkek ve kadın iki ayrı giriş yapılmış. Ziyaretçiler ayakkabılarını çıkararak içeri girip dua edip çıkıyorlar. Girmeden ziyaretgâhın kapısını öpüp girenlere de rastladım. Bazıları içeride kalıp namaz kılıyorlar, uzanıyorlar, Kur'an okuyorlar. Orada anlatıldığına göre, eskiden insanlar türbeyi tavaf edip geri geri çıkıyorlarmış¹⁰⁸, türbenin etrafı kapatıldıktan sonra bunun imkânı kalmamış. Dua edip çıkıyorlarmış. Ziyaretgâhın dışında etrafta bulunan mezarlardan ziyaretçiler toprak alıyorlar, bez bağlıyorlar, dua ediyorlar.

¹⁰⁸ Türbenin tavaf edilip geri geri çıkmak tarzındaki davranışlara Hacı Bektaş-ı Veli gibi Alevi-Bektaşî büyüklerinin türbe ziyaretlerinde de rastlamak mümkündür.

Mezarlık alanı ise piknik ve festival alanı gibi, şekerleme (*tebarek-kutsanmış*¹⁰⁹), oyuncak, takı satılan onlarca tezgâh var. Akşama kadar kalıp, oradan bir arabayla geri dönüyoruz (16.09.2010).

Son olarak gittiğim *zêw* ise, öncekilere göre daha ‘organize’ bir şekildeydi. Batman’da ‘Seyyid Bilal’ adlı marketin önünden üzerinde ‘Becirman-Seyid Bilâl’ yazılı köy dolmuşu sabahdan itibaren *zêw*’e gitmek isteyenleri taşıyordu. Seyyid Bilâl Vakfı yetkilileri, özellikle bu günde ortaya çıkan su sorunu için Vali ve Kaymakamla görüştiklerini söylüyorlardı. Vakfın yöneticisi Seyyid Mecid bir mevlüt vermiş, ben vardığımda yemek dağıtmaya başlıyorlardı. Kurban kesilen yer biraz daha ‘hijyenik’ bir hale getirilmişti, mezarlık içindeki tezgâhlarda, yeşil-sarı-kırmızı takılar, üzerinde Ahmet Kaya, Che Guevara fotoğrafı bulunan çeşitli küçük eşyalar, üzerine Arapça harflerle Allah, Muhammed, Ali yazan satılık levhalar, *tebareka Seyd Bilâl* (kutsanmış) adı verilen şekerlemeler satılıyordu.

Vakıf yöneticileri ve orada bulunan yaşlılar, Maliye Bakanı Mehmet Şimşek geleceği için çok heyecanlı görünüyorlardı. Bakan gelmeden, danışman ve yardımcıları geldi, ne yapmaları gerektiği konusunda biraz bilgi verdi oradakilere, sonra karakol komutanı bir ihtiyaçları olup olmadığını sormak ve kaymakamlığın gönderdiği üzerinde “*Bakanımız hoş geldiniz*” yazısı bulunan pankartın asılmasını sağlamak için geldi. Çok sonra Bakan geldi, biraz oturdu, sohbet etti, türbeye gidip dua etti, sorunlarıyla ilgileneceğine, projelerini destekleyeceğine dair söz verip gitti. Son gidişimde, eskiden dikkatimi çekmeyen bir şeyi, köylülerin kurbanlık yanında ateş yakmak için ağaç dallarını deste haline getirip sattıklarını gördüm. Dolayısıyla *zêw* artık bir ibadet şekli ya da ritüel olmanın yanı sıra bazıları için ticarî kazanç sağlanacak bir ekonomik etkinlik anlamına da geliyordu. Köyden birisi bu durum için “görölmüş bir şey midir çalı-çırpının satıldığı, ya. Ben bu köyden olduğumu söylemeye, Bêcirman’lı olduğumu söylemeye utanıyorum” diye yorum yapıyordu. Bunun sadece köylüler için değil başkaları için de aynı anlamı ifade ettiğini akşam geç saatlerde Diyarbakır’a dönerken fark ettim. Gece geç saatlerde 21 plakalı bir araç görünce, beni de götürüp götürmeyeceklerini sordum şoföre, bana “patron ile konuş” dedi. Meğerse birileri kiralamış, onunla görüştüm

¹⁰⁹ *Tebarek*: Genellikle şeyh gibi kutsiyet atfedilen dinî kişiliklerin bizzat okuduğu ya da ölmüşse türbesinin çevresinde dağıtılan ve ‘kutsandığı’na inanılan başta şekerleme olmak üzere ufak tefek yiyecekler. Herhangi bir rahatsızlığı veya hastalığı bulunan kişilerin bunlardan yemesi halinde hastalığının ya da rahatsızlığının geçeceğine inanılmaktadır.

“tamam” dedi. Önce Kürtçe konuştum beni alabileceklerini söyleyen kişiye, “bilmiyorum” dedi. “Ben Eskişehir’liyim” deyince önce şaşırdım. Seyyar satıcı olduklarını söyledi. Arabada gençlerle muhabbetten onların Eskişehir’li ‘roman’lar olduklarını, gezgin olduklarını, festivallerde seyyar satıcılık yaptıklarını söylediler. Bölgedeki tüm festivallerin tarihlerini, nerede ne zaman yapıldıklarını bildiklerini de söylüyorlardı.

Bu seneki *zêw* bana daha öncekilerden daha kalabalık geldi. Mezarlık alanında (aynı zamanda piknik alanı) adım atacak yer yoktu. Araba kuyruğu köyün girişine kadar uzanmıştı. Bütün gölgelikler kapılmıştı. Ve türbeye girmek için uzun bir sıra oluşmuştu hem erkek tarafında hem de kadın tarafında, hastalarını getirenler dua ediyorlardı. Kendisi için, kızı-gelini, yakını için çocuk isteyenler mezarları çevreleyen demir parmaklıklara bezden beşik yapıp asıyorlardı ve içine de bebeği sembolize eden taş koyuyorlardı. Daha önceye ait anlatılarda ifade edilen eğlence, şenlik yoktu, fakat orada bulunanlarda ‘ata’ları Seyyid Bilâl’in ‘mekânı’na gelmenin, onu ziyaret etmiş olmanın verdiği ‘mutluluk’ hissediliyordu (12.09.2013)¹¹⁰.

Her yıl Eylül ayının ikinci haftasında yapılan *zêw* etkinliğinde bir araya gelen Becirmanîler, ‘dedeleri’ Seyyid Bilâl’i ‘ziyaret’ ederek, bir anlamda onu yeniden hatırlamaktadırlar. Bu anlamda *zêw* etkinliği Assmann (2001)’ın tanımladığı şekliyle ‘kültürel belleğin örgütlenme biçimi’, grup kimliğini pekiştiren bir hatırlama mekânı olarak değerlendirilmeye değerlidir. Aynı şekilde, geçmişle ilişkinin canlı tutulmasını sağlayan bu etkinlik, Becirman’ın ve Seyyid Bilâl türbesinin Becirman seyyidleri için Nora (2006)’ın ifade ettiği şekilde, kolektif kimliğin yeniden üretilmesinde rol oynayan bir hafıza mekânı işlevi gördüğü söylenebilir. Diğer yandan da bir kutsal mekân olan ‘ziyaret’in içinde yer alan ‘Seyyid Bilâl’ türbesi etrafında oluşan bir kültürel örüntü olarak *zêw*, yukarıdaki ifadelerin yanında, insanın kutsalla kurduğu ilişkinin bir tezahürü olarak da görülmelidir (Brereton 2005). *Zêw* etkinliğine katılanlar, türbenin içinde dua edip (eskiden tavaf edilmesi) bir gece kalmakla, yanında bulunan mezarlardan toprak almakla veya bez bağlamakla bir şekilde kutsal bir kişi olarak kabul ettikleri Seyyid Bilâl’in kendilerine yardımcı olacağına inanmaktadırlar.

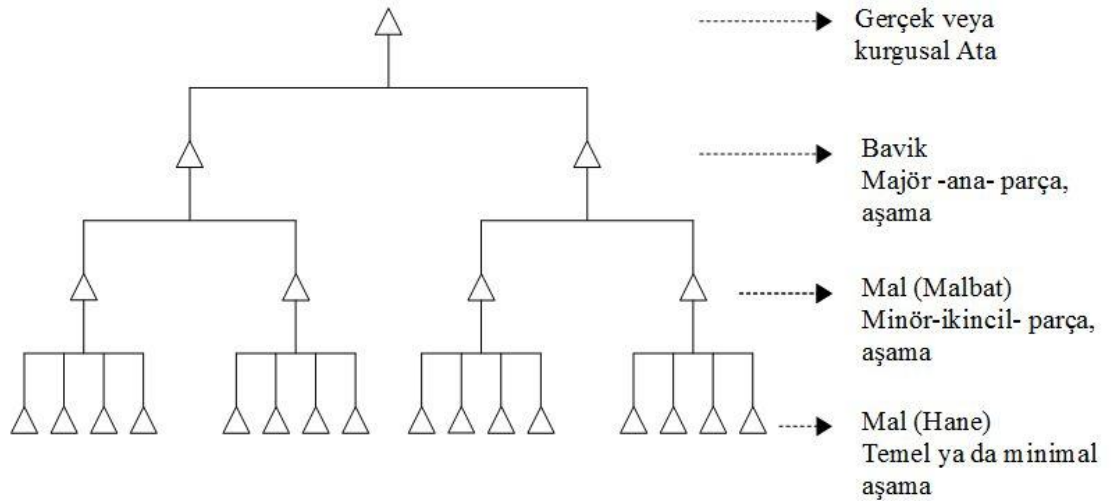
¹¹⁰ 1998’te yapılan bir *zêw* tasviri ve karşılaştırma için bkz Adak 1998: 62-66.

Dolayısıyla, her yıl belirli bir zamanda tekrarlanan *zêw* etkinliğinin ve yine Seyyid Bilâl türbesinin kendisinin Becirmanî kolektif kimliğinin toplumsal bellekte canlı tutulmasını ve böylece söz konusu kimliğin yeniden üretilmesini sağladığı ifade edilebilir.

5.2. BECİRMAN SEYYİDLERİ VE AŞİRET

Araştırma sırasında, görüşme yapılanlardan bazılarının vurguladığı önemli bir nokta da ‘seyyid’lerin bir aşiret şeklinde yaşamadıkları fakat ‘aşiret çatışmalarında arabulucu oldukları’ ve ‘çatışmaları durdurdukları’ şeklindedir. Kimliğin yeniden üretilmesi sürecinde kullanılan bu söylem, biraz derinleştirildiğinde gerçekliği biraz değiştiren bir açıklama olduğu görülmektedir.

Ortadoğu coğrafyasının bir parçası olarak Kürtlerin toplumsal örgütlenmesi de çokça bahsedildiği üzere aşiret adı verilen ve ‘soy’a dayalı parçalı bir yapı arz etmektedir (Bruinessen 1991; Barth 2001). Bu tarz örgütlenme, başında gerçek veya kurgusal bir ‘ata’nın olduğu, aşağıya indikçe dallara ayrılan bir şema halinde gösterilmektedir. İsimlendirmede bölgelere göre değişiklik gösterse de (Bruinessen 1991:81-86; Barth 2001; Leach 2001; Yalçın-Heckman2002) yapı olarak şu şekildedir:



Şekil 7: Ortadoğu'nun karakteristik özelliği olarak görülen segmanter soy sistemi ve Kürtler arasında görülen şekli.

Burada en üstte aşiretin kendisini onunla tanımladığı ortak ‘ata’ bulunurken, bir altında ise *bavik* olarak adlandırılan *ana* dallar yer almaktadır. Ondan sonra gelenler, *mal* veya

malbat olarak adlandırılırken, en küçük birim de *mal* (hane) olarak adlandırılmaktadır. *Mal* veya *malbat* başka bir yere göç ettiğinde yeni bir *bavik* haline gelmektedir.

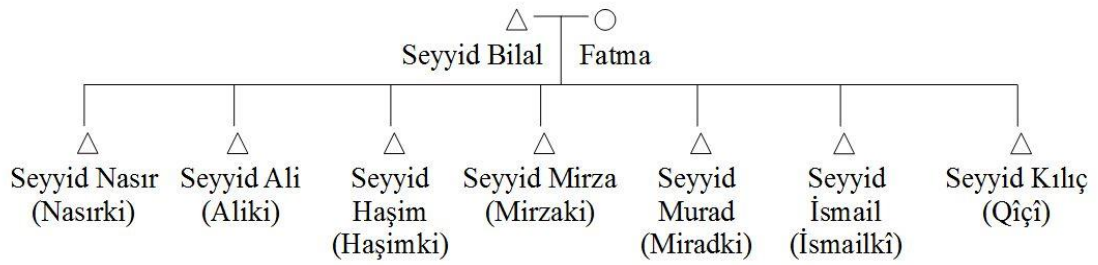
Yarı-otonom emirliklerin ortadan kalkması daha küçük toplumsal örgütlenme biçimlerinin ve bu yeni ‘aşiret’lerin güç ve iktidar mücadelelerini de beraberinde getirdi. Bu yeni durumun yeni tanımlamaları da beraberinde getirmiş veya var olan adlandırmalara yeni anlamlar kazandırmış olması göz önünde tutulmalıdır. Örneğin, rekabet, çatışma, nüfus baskısı gibi çeşitli nedenlerle yeni yerleşim birimlerinin kurulması yeni tanımlamaları da beraberinde getirmiştir. Başka bir köye yerleşen bir *bavik*, bir süre sonra o köyün adıyla anılmakta, köy içerisinde de farklı *mal* ya da *bavikler* oluşabilmektedir. Buna örnek, bu yeni köy yerleşmelerinin giderek birer ‘tanımlama’ olarak ortaya çıkmasıdır. Bir köy ismi olan *Xanika*’dan olanları ifade etmek için ‘*Xanikî*’, ya da ‘*Serdêfi*’ gibi. Buna benzer bir örneği de Adak (1998: 22) vermektedir:

“Şu an bölgede... bir köy vardır ki bu köyde sadece seyyidler oturmaktadır. Nusaybin- Cizre arasında kalan bu köyün oluşumu ise Cumhuriyet dönemine rastlamaktadır. Bir anlaşmazlık sonucu söz konusu yere yerleşen bazı seyyidlere, zamanla öteki yerlerden gelen seyyidlerin de katılması ile orada tam bir köy oluşmuş ve ‘*Gundikê Seyîda*’ ‘*Seyyidler köyü*’ ismini almıştır”.

Bu köylerde hem *bavik* hem de *mal(bat)* şeklinde yeni örgütlemeleri ve köy içinde ‘güç’ mücadelesini görmek mümkündür. Dolayısıyla, Günümüzde, özellikle dernek ve vakıflar üzerinden ve geçmişe dönük seyyidlerin ‘toplumsal yapının dışında’ olduklarına dair üretilen yeni algıya rağmen, gözlemler ve yapılan görüşmelerden çıkarılan sonuçlar, seyyidlerin de bu toplumsal yapının dışında kalamadıklarını göstermektedir.

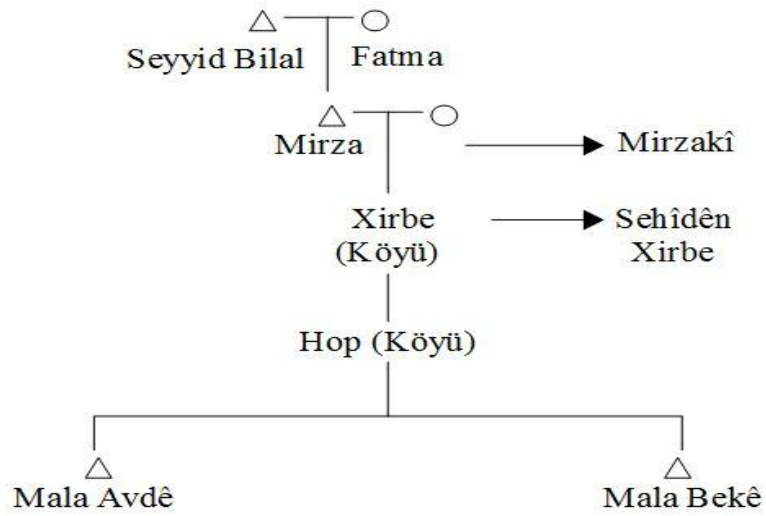
Bununla birlikte, esas tanımlamanın ‘*Becirman*’ ve ondan sonra ise *bavik* olarak devam ettiği görülmektedir. Bu da bizi yine, tanımlama anlamında, kendilerini bir kurgusal ya da gerçek ‘ata’ ile birbirine bağlayan aşiret örgütlenmesine götürmektedir. Seyyid Bilâl ve *Becirman* seyyidlerini bu anlamda da değerlendirmek mümkün olmaktadır.

Daha önce ifade edildiği gibi *Becirman* köyüne yerleşen Seyyid Bilâl’in soyu, her biri birer *bavik* olarak adlandırılan yedi erkek çocuğuyla devam etmiştir. Seyyid Bilâl’in çocuklarının isimleri, kendilerinden sonra gelenleri tanımlamak üzere birer ‘tanımlama’ya dönüşmüştür:



Şekil 8: Seyyid Bilal ve her birisi ayrı bir ‘soy’ grubunu ifade eden erkek çocukları.

Burada Becirman, ‘Seyyid Bilâl’in soyundan gelenlerin oluşturduğu tüm ‘seyyid’leri ya da ‘seyyidan’ları ifade ederken, örneğin ‘İsmailkî’ soyu Seyyid Bilâl’in erkek çocuklarından İsmail’e dayandırılanların kendini tanımlamalarıdır. Gerek *bavik* (ana dal)ler ya da *mal(bat)* (büyük aileler)lar arasındaki husumetler, gerekse ekonomik nedenlerle başka bir yere yerleşenler, önceleri geldikleri yerin ismiyle tanımlanmaya, daha sonraları ise oraya ilk yerleşen kişinin ismiyle tanımlanmaya başlanmaktadır. Örneğin, Mercî (Becirman’a yakın bir köy)’den veya başka yerlerden Hopê (Nusaybin-Midyat arasında bir köy)’ye gelip yerleşenler, öncelikli olarak geldikleri yerin ismiyle (Mercî -Merci’den olanlar, Xirbî- Xirbe’den olanlar) tanımlanırken, daha sonra orada yerleşen kişinin ismiyle anılmaya başlamaktadırlar (örneğin, Mala Avdê, Mala Bekê gibi. Şekil 9). Bununla birlikte, bir üst tanımlama olarak Nasirkî, İsmailkî vb. ve yine daha kapsayıcı tanımlama olarak da Becirmani kullanımı devam etmektedir. Burada aşağıdan yukarıya bir tanımlama söz konusu olmaktadır. En yukarıda aynı *bavik* altında tanımlanmalarına karşın aşağıda *mal(bat)* şeklinde bir tanımlama ortaya çıkmakta ve bunlar arasında da rekabet devam edebilmektedir.



Şekil 9: Mirza, Seyyid Bilal'in çocuklarından biri. Onun soyundan gelenler Mirzaki olarak tanımlanırlar. Bunlar başka bir yerleşim yerine göç edince, zaman içinde o yerleşim yeriyle tanımlanırlar. Sehîdên Xirbe (Xirbe seyyidleri) gibi. Altta, aynı soy grubundan gelenler, başka bir yerleşim yerinde örneğin 'muhtarlık' gibi köy içi mücadelenin sembolü olabilecek bir rekabetin içine girebiliyorlar.

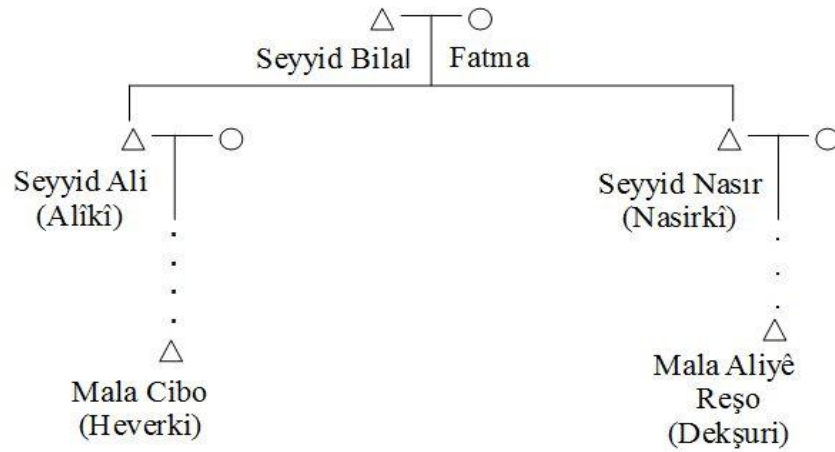
Yine bir başka örnekte olduğu gibi, *seyyidê Xanika* (Xanika seyyidleri), Becirman'dan bir şekilde ayrılıp başka Xanika'ya yerleşenleri ifade ederken, buradaki 'Mala Ahmed' ise, oraya gelip yerleşen 'Ahmed'in soyundan gelenleri göstermektedir.

Buna bir başka örnek olarak da, İsmailkî oldukları söylenen Cizre seyyidlerinden Şerafettin Elçi'nin ailesi ve yine Mardin seyyidlerinden Bisenler verilebilir. Şecereye göre 370 yıl önce Cizre'ye giden Seyyid Ahmed burada Şerafettin Elçi'nin ifadesi ile ayrı bir *malbat* haline gelmiştir. Benzeri şekilde, Mardin'deki Bisenler, Davuki (oraya ilk yerleşen Davut ve Abdülkerim adlı iki kardeşin adından oluşan tanımlama)'lerin 5 kolundan bir tanesini oluşturmaktadır.

Tur-Abdin'deki Becirman seyyidlerinin aşiret örgütlenmesi içine dâhil olduklarına dair en önemli örnek, Nasırkî ile Alikî kolları arasında meydana geldiği söylenen çatışmalardır. Köy içinde iktidar mücadelesi olarak karşımıza çıkan bu çatışma ve rekabet durumu aynı yöredeki Heverki-Dekşuri çatışması ve rekabeti ile doğrudan ilişkili görünmektedir.

Tur-Abdin merkezli bir aşiret konfederasyonu olan Heverkan, iki *bavik* arasındaki çatışmanın sonucu olarak Heverki ve Dekşuri adıyla iki kola bölünmüş ve bu bölünme bağlı aşiretlere ve en alt düzeyde köylere de sirayet etmiştir. Bölgede uzun bir süre sosyal ve kültürel yaşamı domine eden ve *dubendî* (ikilik) adı verilen bu ikili yapı

içinde hemen her köy, Heverki-Dekşuri olarak birbiriyle rekabet halinde iktidar mücadelesi içinde olmuşlardır. Toplumsal yapının bir parçası olarak seyyidler de buldukları köylerde bu ikili yapıyı kendi içlerinde sürdürmüşlerdir. Araştırma sırasında görüşülen kaynak kişiler Becirman'ın içinde bile bu rekabet ve çatışmanın yaşanmış olduğunu ifade etmişlerdir. En fazla dile getirilen ise, Heverki olan Seyyid Alikiler (bazen sadece Alikiler olarak da nitelenmektedirler) ile Dekşuri olan Nasirkiler arasındaki rekabet ve çatışmadır (Şekil 10). Bu çatışmalarda arabuluculuk yapanlar ise ağalar olmaktadır. Seyyidlerin farklı kollar şeklinde ayrı aşiretleri destekleyip birbirleriyle rekabet ve anlaşmazlık içine girmeleri ve aslında kendileri aşiretler arası çatışmalarda arabuluculuk yapan seyyidlerin anlaşmazlığında arabulucuk görevini ağaların yapması, bu çalışmada da öne sürüldüğü gibi, Becirman seyyidlerinin de, günümüz dernek ve vakıfların 'resmi' söyleminin aksine, sosyal ve kültürel yapının dışında kalamadıklarını veya zaten içinde yer aldıklarını göstermektedir. 'Temiz soy'un birer parçası olarak ve *seyyid* kimlikleri ile doğal arabulucu olan seyyidlerin kendi aralarındaki rekabet ve çatışmalarda ağaların arabulucuk yapmaları, onların dinsel kimliklerine saygı duyulduğunu fakat toplumsal yapıda asıl politik aktörlerin ise ağalar olduğunu ortaya koymaktadır.



Şekil 10: Becirman'ın içinde yaşandığı ifade edilen Nasirkiler ve Alikiler arasındaki rekabet ve çatışma. Seyyid Bilâl'in soyundan gelmektedirler. Bu kollar köy içindeki rekabette farklı aşiret konfederasyonu içinde yer almaktadırlar. Bu bir dönemler tüm bölgede yaygın olan ikili yapıyı göstermektedir¹¹¹.

¹¹¹ Aşiret örgütlenmesi genel itibariyle belli bir teritorya ile ilişkili bir toplumsal örgütlenmedir. Tur-Abdin'de de genel olarak her aşiretin 'kabul' edilen bir bölgesi vardır. Bununla birlikte, bu her zaman için tam bir 'hâkimiyet' anlamına gelmemektedir. Her yerleşim yerinde rakip aşiretlerin taraftarları bulunabilmekte ve bu taraflar arasında rekabet ve çatışma görülebilmektedir. Bu aynı zamanda bölgedeki

İkisi de aynı ‘soy’ içinde fakat farklı *bavikler* arasında yer alan Mala Cibo ve Mala Rešo arasındaki bu rekabet ve çatışma yöredeki ve Ortadoğu’daki klasik parçalı soy ve aşiret yapısını örnelemektedir.

Aşiretler arasındaki çatışmalar ve bunların köy birimlerindeki yansımaları çok partili hayata geçişle birlikte yerini ‘particilik’e bırakmış görünmektedir. Bu durum kent merkezlerinden köy yerleşim yerlerine kadar devam eden bir ‘*dubendî*’ (ikilik), ikili bir yapı görünümü arz etmektedir. Şerafettin Elçi anılarında, Demokrat Parti’nin Cizre ilçe teşkilatının kurulmasını, babası Seyyid Muhsin’in partinin ilçe başkanı olması ve sonraki gelişen süreci ve buradaki ilişkileri özetle şu şekilde aktarıyor:

“CHP’nin İlçe Başkanı da babamın öz dayısı, Abdurrahman Özalp idi (...) O zamanlar CHP İlçe Başkanı, Kaymakamdan sonra gelen kişi demektir. CHP İlçe Başkanlığı forslu, itibarlı bir mevkidi. Cizre’ye CHP müfettişi geliyor, durumu soruyor. Ona ‘vallahi Cizre’de CHP diye bir şey yok. Bu millet hepsi toptan Demokrat Partili oldu’ diyorlar. ‘Neden’ deyince de, ‘Seyit Muhsin partinin başkanı olmuş, herkes onu seviyor, güveniyor, bu nedenle millet hep DP’li oldu’ cevabını alıyor. ‘Kimdir bu Seyit Muhsin’ diyor, ‘senin parti başkanının öz yeğenidir’ karşılığını veriyorlar.

Müfettiş babamın dayısına gelip ‘bu danışıklı dövüştür. Sen bizim partide İlçe Başkanısın. Yeğenin de orada. Yarın iktidar değişse de sizin iktidarınız sürecektir. Bu iş böyle olmaz. Ya sen yeğenini oradan ayırırsın veyahut bizim parti başkanlığından istifa edersin’ diyor” (Kaya 2012: 33-34).

Elçi devamında, bunun üzerine babasının dayısının, babasına gelip parti başkanlığından istifa etmesini, babasının buna karşı çıktığını, bunun üzerine dedesine gittiğini ve dedesinin de eve gelip oğluna (Seyit Mushin) istifa etmesini istediğini ve sonunda da babasının istifa etmek zorunda kaldığını anlatıyor.

Hasankeyf’te yapılan görüşmelerde de, söz konusu dönemlerde benzer durumların yaşandığı aktarılmaktadır. Şeyhler ve Seyyidler olarak ayrılan ilçede Şeyhler, o zamanki ifade ile Halk Partisi olarak adlandırdıkları CHP’yi desteklerken, Seyyidler Demokrat Parti’yi desteklemişlerdir.

En alt düzey idari birimler olan köylerde de benzeri durumlar, özellikle de muhtarlık seçimleri için yaşanmıştır. 1970’lerin ortalarına kadar süren bu durum etkisini 1980’lerin sonlarına kadar devam ettirmiştir. Bu rekabet, günümüzde daha farklı şekillerde sürdürülmektedir.

ikili yapıya da (*dûbendî*) rengini veren bir durumdur. Diğer yandan, seyyidler, aynı atadan geldikleri ve aynı kimliği paylaştıkları için aynı mekânı paylaşabilmekte fakat ayrı aşiretleri destekledikleri için de rakip olabilmektedirler.

5.3.TOPLUMSAL BİR KONUM OLARAK SEYYİDLİK: SEYYİD BİLÂL VE BECİRMANİLER

Seyyidlerin, sahip oldukları ‘kutsal soy’, ‘temiz kan’ (*xwîna pakij*) nedeniyle toplumsal anlamda her dönem saygı ile karşılandıkları görülmektedir. Söz konusu dinsel kimliklerinden dolayı yarı-otonom Kürt emirliklerinde seyyidler de şeyhler gibi Mir’in meclisinde yer almaktadırlar. Bruinessen Bitlis Emirliğindeki sosyal tabakalaşmayı gösterirken, birinci sırada Mir ve ailesinin, ikinci sırada aşiret ağaları ve diğer soyluların, üçüncü sırada da aşiret mensubu olmayan yüksek dereceli memurlardan oluşan elit kesimin yer aldığını ifade etmektedir. Bilim ve sanat adamlarından oluşan ve ücretleri Mir tarafından ödenen bu elit kesim arasında şeyhler, melalar ve seyyidlerin de yer aldığı dinsel liderler de yer almaktadırlar (Bruinessen 1991: 205-206).

Benzer bir durumu Şerafettin Elçi, kendisi ile yapılan görüşmede dile getirmektedir. Elçi’nin anlatımına göre, seyyidler Botan Emirliğinde büyük bir saygı ile karşılanmışlardır.

“Bizim Cizre’nin seyyidleri, (...) muhacirlikle Cizre’ye gelmemişler, Cizre Mirleri onları davet etmişler, getirmişler, bereketleri hayırları Cizre’ye girsin diye ve onlara *humus* bağlamışlar. Devletin varidatı, yani *beytü’l mal*’ın 1/5’idir *humus*. Bu 1/5 seyyidlerin payıdır ve *humus* olarak adlandırılır ki seyyidler dilenmesin, perişan olmasın, kimseye muhtaç olmasın diye verilmektedir. İşte bu şartla seyyidler getirilmişler Cizre’ye. (...) Bugün de Cizre’de *Mala Humus* (Humus Evi) olarak adlandırılan bir aile var. Onlar bizim seyyidlerin vekilleriydi, gidip *humusu* alıp seyyidlerin ileri gelenlerine (*mezin*-büyük) verirlerdi, onlar da seyyidlere paylaşıyorlardı (...) yine sulh ve sukunet sebebiyle, onların diyanetlerini yapsınlar, Cizre’ye hayır ve bereket gelsin diye getirilmişler ve bu yüzden kıymetlidirler” (03.06.2013 tarihli görüşme).

Aşiretler arasındaki çatışmalarda ‘sulh’ sağlamaları, arabulucu olmaları araştırma alanında seyyidlerle ilgili en çok dile getirilen konulardan bir tanesidir. Bu durum genelde iki türlü gerçekleşmektedir. İlkinde taraflar çatışırken bir seyyid ‘yeşil bir bezi’ (*keska sehîdan*-seyyid yeşili) bir sopanın ucuna takarak araya girer ve taraflar bu durumda birbirlerine mevzide ateş ederlerken hemen ateşi keserler. Kendilerini seyyidlerin ‘baht’ine (*bext*) bırakırlar. İkinci durumda da, bir anlaşmazlık çatışma aşamasına varmadan seyyidlerin araya girmesi ile taraflar bir anlaşmaya varırlar, iki taraf ta arabulucu olan seyyidlerin dediklerine göre hareket ederlerdi. Buna *fasla*

sehîdan (seyyidlerin barışı) adı verilirdi¹¹². Bu anlamda seyyidlerin toplumsal ‘barış’ın oluşmasında bir rol oynadıkları ifade edilebilir.

Buna benzer bir örneği Diyarbakır’ın önemli ailelerinden olan Cizrelioğulları’dan Şahin Cizrelioğlu veriyor. Kendisi ile yapılan bir görüşmede, soyadı ile ilgili olarak, ailesinin kökünün Cizre’ye dayandığını, bir husumet sonrası ‘barış’ yapılmasına karşılık dedelerinin 40-50 aile şeklinde Cizrelizâdeler olarak göç ettiklerini söyledikten sonra, “araya giren seyitler, ağalar, beyler böyle uygun gördüler” diyerek, seyyidlerin de husumetlerin giderilmesindeki rolünü belirtiyor (Diken 2005: 203).

Araştırma sırasında yapılan görüşmelerde ortaya çıkan bir başka konu da daha önce de bahsi edilen ve anlatılarda da yer alan ‘dokunulmazlık’tır. Kutsal bir nesebe sahip olduklarına inandıklarından çevrelerinde korku ile karışık bir saygı ile karşılanılmaktadırlar. Bu konuda anlatılan bir hikâye örnek olması açısından önemlidir:

“Bunu da babam anlatıyordu. ‘biz hayvanları otlatıyorduk, bir tane *kever*¹¹³ keçimiz vardı, akşam ben bizzat görmüştüm, sürünün içindeydi, neyse, sürüyü içeri aldık, sabah dışarı çıkartırken baktım ki o keçimiz yok sürünün içinde. İzini sürdük, bu arada en son gördüğüm yer aklıma geldi. İz süren birisini getirdik, o kişi izleri sürerek, o dağları aştı, Kelehkê’nin arkasından aşağıya doğru indi. *Gurtika Vakfê* (Köyün camisine ait vakıf arazisi)’nin orada bir üzüm ağacı vardı, ‘işte buradan suya girmiş ve karşıya geçmişler’ dedi iz sürücü. Bizde ‘Borê Qasim’den (Kasım geçidi), geçerek tam karşısına geldik. Oradan ta mağaranın önüne kadar gittik. ‘keçin işte buraya kadar gelmiş’ dedi, Kudbê köyünde. Orada yaşayan Yezidi’den istedik keçiyi, aldırmadı bile. Eve geldim, kışın, hayvanların doğum zamanı, o geldi (Yezidi) ‘işte keçiniz, alın. Biz almıştık, ama siz sürekli rüyalarımıza giriyorsunuz, başımıza bela getireceksiniz’ diyerek keçiyi geri verdi. Dedi ki (Yezidi) ‘valla iki yavrusu olmuştu birisi öldü, bu ikincisi’ ve bir başka oğlak da verdi ‘bu da ölen yavrusunun yerine’ dedi. Yani Yezidi olmasına rağmen, seyyidlerden korkuyordu” (Seyyid Yusuf, Nusaybin).

Buna benzer çeşitli hikâyeler çokça anlatılmaktadır. Yine bu hikâyelerde sadece Müslümanların değil, aynı zamanda Müslüman olmayanlarında seyyidlerin ‘kutsal’lığına önem verdikleri görülmektedir. Yezidilerle ilgili bir başka hikâye de şu şekilde anlatılmaktadır;

“Bir gün iki Yezidi rençbere dedim ki, falanca gün birisinin sürüsünü kaldıracamız bana yardım eder misiniz? Tamam dediler, sonra hazırlandık, akşam yola çıktık, silahlarımız da yanımızda, sürünün olduğu yere yaklaştık, o arada bu sürüler kimin

¹¹² *Fasl*’ı Hay (2005: 77) şöyle tarif ediyor: “*Fasl*, herhangi bir kavganın özellikle kan davalarının aşiretsel, aşiretsel yöntemlerle çözüme bağlanmasıdır”.

¹¹³ Rengi beyaza çalan keçiye araştırma bölgesinde verilen ad.

diye sordular, seyyidlerden birisinin dedim, ‘işin içinde seyyidler varsa biz yokuz’ dediler ve geri döndüler” (Seyyid Ahmed, Nusaybin, 2012).

Becirman ve seyyidlerle ilgili bu dokunulmazlığı ortaya çıkaran ‘ocak’ korkusudur. Seyyid Ocağı (*Ocax’a sehîdan*) olarak adlandırılan bu gizil güç, seyyidlere veya mallarına herhangi bir zarar verildiğinde ortaya çıkmakta ve zarar vereni ‘çarpmakta’dır (*ocaxa sehîdan pêve da*–“seyyid ocağı çarptı”). Ocak aynı zamanda yardıma ihtiyaç duyulduğunda başvurulmuş ‘ilahi’ bir ‘güç’ olarak da algılanmaktadır.

Türkiye’de daha çok Alevi-Bektaşî inancı bağlamında ‘Türk halk inançları’ çerçevesinde bir kavram olarak ele alınıyorsa da (Yaman 2001; 2004; 2006; 2011; Yıldırım 2012), Ocak kavramının “ateşle ilgili bir kavram” ve ateşe bir kutsiyet atfedilmesi anlamında hem Sünni hem de Alevilerde ortak yönleri bulunmaktadır (Ocak 2010). Bununla birlikte, Ocak (Kürtçe *ocax*) Peygamber soyundan gelen kişiyi ve bağlı bulunduğu aileyi (seyyid ocakları- Bruinessen 2008) ifade etmek üzere Kürt Alevilerde de kullanılmaktadır. Seyyid Bilâl Ocağı (*Ocax’a Seyd Bilâl*)’ı ifadesinin kullanılması, yukarıda ifade edildiği üzere bir Şii ya da Alevi bağlantısını tekrar akla getirirse de, en azından günümüzdeki varlığı ile Sünni bağlamı olduğunu tekrar ifade etmek gerekir. Diğer yandan özellikle, şifa veya yardım için belli başlı kişilerden –özellikle çok kullanılan ‘*ya Şêx Avdilqadirê Geylanî*’ yakarışı- medet umulması Sünni kesimde de çokça rastlanılan bir durumdur. Ocak üzerine yemin etmek (*bi ocaxa seyîd Bilal*- seyyid Bilâl ocağı adına), Ocak’tan yardım talebinde bulunmak çok sık rastlanılan bir durumdur (Adak 1998: 66-68). Diğer yandan ocak, bir şifa aracı olarak da görülmektedir.

Psikolojik rahatsızlıklar ve sinir hastalıkları olanlar, modern tıbbî tedavilerin yanında veya bunlardan fayda elde edilemediği durumlarda Seyyid Bilâl türbesine de getirilir, bir gece türbede yatırıldıktan sonra iyileştiklerine inanılır. Araştırma alanında bu yönde anlatılan çok fazla örnek olduğu gibi, özellikle *zêw* dönemlerinde de bu tür rahatsızlığı olan kişilerin getirildiği gözlenmektedir.

Çocuğu olmayanlar da Seyyid Bilâl türbesine gelip dua ederek, türbe dışındaki mezarlıklara bezden beşikler yapıp asarak, mezarlardan toprak alıp götürerek çocuk sahibi olacaklarına inanırlar. Böyle yapıp çocuk sahibi olanlara dair veya “muradına eren”lere dair çokça hikâye anlatılmaktadır. Benzeri durum bazı hastalıkların tedavi edilmesi için de geçerlidir. Kürtçe’de *bîrov* olarak adlandırılan bir tür sedef hastalığının

sadece Seyyid Bilal'in soyundan gelen bazı kişiler tarafından tedavi edilebileceğine inanılır. Batman'da görüştüğüm Seyyid Bilâl soyundan bir kişi de, bazılarının yanına bu rahatsızlık için geldiğini ve iyileştiklerini söyledi. Araştırma sırasında Mazıdağı'nda bulunan ve Seyyid Bilâl soyundan geldiğini, Becirman Seyyidi olduğunu ifade eden bir kadın, *bayê sor* (kızıl yel) adı verilen hastalığı, bir çiçeğin kurutulmuş yapraklarını ve yumurta akını karıştırarak kendisinin yaptığı bir 'ilaç'la iyileştirdiğini söylüyordu. Ona göre, bu Seyyid Bilâl soyundan gelen annesinden kendisine geçen bir güçtü. Annesine de anneannesinden geçmiş ve sadece kendileri uyguladıklarında bu hastalık iyileşiyormuş. Bir keresinde aynı 'ilaç' başkaları tarafından birisine uygulanmış, fakat o kişi iyileşmediği gibi hastaneye zor yetiştirmişler. Daha sonra tekrar kendisine gelmiş aynı hasta ve o ilacı sürerek iyileştirmiş¹¹⁴.

Görüşme geçekleştirenlerin bazılarının ifade ettiği üzere, bazı durumlarda iyileşmelerin yaşanması, çocuk sahibi olma gibi dilek ve temennilerinin gerçekleşmesi çoğunlukla insanların buna kanaat getirmesi sonucu meydana gelmektedir. Kendi ifadeleri ile "*qin'ata wan pê te*"-(buna kanaat ediyorlar, inanıyorlar). Başta psikolojik rahatsızlıklar olmak üzere hastalık-kültür ilişkisini¹¹⁵ tekrar düşünmemize neden olan bu tür uygulama ve sonuçlar, diğer yandan yörede insanların *seyyid* algısını, seyyidlerin 'dokunulmazlık'larının sosyo-kültürel arka planını göstermesi ve *seyyid* kimliğinin toplumda yeniden üretimi bakımından da önemlidir. Buna karşılık söz konusu bu 'kutsiyet' ve 'dokunulmazlık' şeyhlerle karşılaştırıldığında arada bazı farklar ortaya çıkmaktadır.

5.4.SEYYİDLER VE ŞEYHLER: KİM DAHA KUTSAL?

Şeyh de seyyid kelimesi gibi daha sonra kavramsallaşmış ve dinî bir içerik kazanmıştır. Kelime olarak "yaşlı kimse" anlamına gelen şeyh, Araplarda seyyid gibi kabile reisi anlamında da kullanılmaktaydı (Avcı 2010). Diğer yandan, Osmanlı döneminde "bir meslek grubunun lideri" olarak da belgelerde çokça geçmektedir (Yılmazçelik 2001)¹¹⁶.

¹¹⁴ 20.05.2013'te Mazıdağı'nda yapılan görüşme.

¹¹⁵ Özellikle psikolojik rahatsızlıklar ve kültür konusu üzerine bir çalışma için bkz. François Laplantine (2001) Etnopsikiyatri, Ankara: Ütopya.

¹¹⁶ Diyarbakır şeri'yye sicillerinde 25 Nisan 1723 tarihli bir belge de şu ifadeler bulunmaktadır: "Ekmekçiler Şeyhi Abdulvahab'ın halk ile iyi geçinemediğinden yerine Osman'ın Ekmekçiler Şeyhi

Şeyh teriminin, müridlere rehberlik eden ve onları irşad eden kişi anlamında bir tasavvuf terimi olarak tarikat liderleri için kullanılmaya başlanması 10. yüzyıla rastlamaktadır (Öngören 2010). Bu aşamadan sonra şeyhlik belli bir eğitim-öğretim periyodu sonrası elde edilen bir dinî rütbe haline gelmiştir. Seyyidliğin tersine sonradan eğitim ile kazanılan bir statüdür. Gerek talibi olduğu, icazet aldığı tekkenin, dergâhın gerekse kendi kurduğu tekkesinin talebeleri aracılığıyla geniş bir ‘ağ’ın içinde yer alan şeyhin çevresinde, bu süreç ve ilişkiler içinde kendisine atfedilen mucizelerle (*keşf*) bir kutsiyet halesi oluşur. Örnek olması açısından bölgede Şeyh Fethullah’ın oğlu Şeyh Halil’e atfedilen ‘keşf’lerden bir tanesi şu şekildedir:

“Bir gün askerde nöbette iken, bir nöbetçi subayı ya da çavuşu gidip bakıyor ki, o orada namaz kılıyor, tüfeği yanında. Tüfeğini almaya çalışmış, yani ondan çalmak istemiş, etmiş etmemiş onu oradan kaldıramamış, sanki yere yapışmış gibi. Namazını bitirmesini beklemiş, al bakalım tüfeğini demiş, Şeyh Halil’de almış tüfeğini. Sonra ona ‘sen kimsin, tüfeğini almaya çalıştım, alamadım’, ‘bende bir insanım’ demiş şeyh Halil. Kimsiniz, size ne diyorlar diye sormuş, nöbetçi. O da ‘bize, bizim ata (*bavik*)’mıza Şeyh Fethullah ailesi (*Mala Şêx Fethila*) diyorlar’ demiş. Ondan sonra bir daha ona nöbet tutturmamışlar”.

Şeyhin ilim ve okumakla elde ettiği saygı, bazen keramet¹¹⁷ olarak da adlandırılan bu ve benzeri ‘*keşf*’lerle artmakta ve tövbe vermekle iyice pekişmektedir. Araştırma sırasında da kutsiyet açısından şeyh, mela ve seyyidlerin nasıl değerlendirildiğine ilişkin verilen cevaplarda da bu durumu gözleme imkânı elde edilmiştir. ‘*Keşf*’leri görüldükten sonra onlar artık ‘*qencê xwedê*’ (Allahın iyileri) haline gelmektedirler.

Bununla birlikte, seyyid olmanın hepsinden daha üstün olduğu ifade edilirken Şeyhlerin seyyidlere el öptürtmedikleri, aksine onların elini öptükleri söylenir. Şerafettin Elçi, Şeyh Seyda¹¹⁸’nın *seyyid* olup olmadığı ile ilgili olarak, bir anısını anlatırken konuyu şu şekilde aktarıyor:

“Eğer seyyid olsaydı, seyyidlere o kadar kıymet vermesi, hürmet etmesi gerekmezdi. Örneğin, hatırlıyorum, ben çocuktum, ortaokul çağlarında bir çocuktum. Bahar aylarında okuldan çıkıp ‘çöl’e [dere kenarlarına gezmeye ya da genel olarak dışarıda gezme için bu tanımlama kullanılır-*em diçun çolê*]

Nasbı” (Yılmazçelik 2001:119). Benzer örnekler için Kankal (ed.) (2006), 252 no’lu Mardin Şer’iye Sicili Belge Özetleri ve Mardin; Tekdal(2009), 208 No’lu Mardin Şer’iye Sicili.

¹¹⁷ Keramet ile ilgili olarak Şengül (2008: 88) şunları ifade etmektedir: “Keramet kelime olarak ‘cömertlik’ anlamına sahiptir. Terim olarak Allah tarafından birine bağışlanan ve sıradan insanlarda bulunmayan nitelikler anlamına gelmektedir. Niteliklerin keramet olarak adlandırılması onların Allah’ın o kişiye bir lütfu bir cömertliği olduğunu göstermek içindir”. Böylesi bir kişi Allahın iyi kulu (*qencê xwedê*) olduğu için de bir kutsiyet taşımaktadır.

¹¹⁸ Şeyh Seyda (Şêx Seyda): Asıl adı Muhammed Said (el-Cezerî) olan Şeyh Seyda, 1889-1968 yılları arasında Cizre’de yaşamış Nakşibendî şeyhidir. Tarikat silsilesi Mevlana Halid’e ulaşır. Çalışmada bahsi edilen Becirman seyyid Şeyh Beşir’in babası Şeyh Halil (Şêx Xelîl) onun halifesidir.

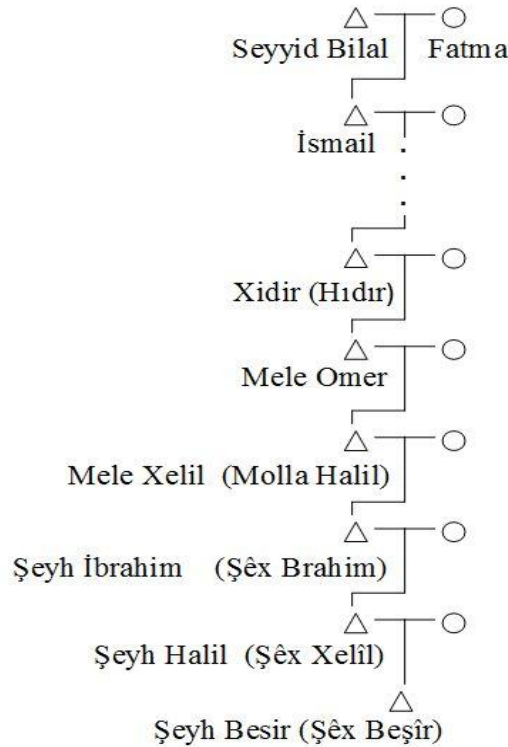
gidiyorduk. Şêx Seyda da bazen geliyordu oralara. Birgün birkaç arkadaşlık okuldan, onu gördük, okul şapkalarımızda başımızda. Biliyorsun, adettir, Şêx Seyda'yı görünce elini öpersin. Biz gittik, bize elini öptürmedi- okul şapkası başımızda olduğu için veya bazıları Şeyh (Şêx) Seyda'nın 'baliğ' (ergen) olmayanlara el öptürmediğini söylüyor- bize elini vermedi. Bize sorular sordu, kimsiniz dedi, mektepliyiz dedik. Siz insanların kurdu mu olacaksınız dedi, evet dedik. Sonra bana sordu, tabi küçüktüm 10-12 yaşlarında. Kimin oğlusun diye sordu, Seyyid Mahsun'un dedim. Bunu söyler söylemez aniden elime atılıp elimi öptü. Bizde Şeyh (Şêx) Seyda mukaddes birisi, utandım, estağfurullah, estağfurullah dedim. Yok dedi, Seyyid Mahsun'un oğlusun elini öpeceğim, dedi”.

Diğer taraftan Seyyid Bilâl'e atfedilen 'keşf'ler de bulunmaktadır, bunlardan bir tanesi geliş hikâyesinde anlatılan 'tavşanın namaz kıldığı yerde durması ve tazının ona karışmaması'dır. Bir diğeri de yine yaygın bir şekilde anlatılan hikâyedir. Becirman'da zêw etkinliği sırasında yaşlıların Seyyid Bilâl'in keşflerinden birisi olarak anlattıkları ve Seyyid Bilâl'in Becirman'a geliş hikâyesinde de geçen anlatıya göre, Seyyid Bilâl kendisini kovalayanlardan kaçarken bir çiftçiye rastlar. Çiftçiye *seyyid* olduğunu ve baskıdan kaçtığını ve kendisini kovalayanlar olduğunu söylemiş ve ona (çiftçiye) kendisini kovalayanlara yalan söylememesini ve onlara “ben ekin ekerken buradan geçti” demesini tembih etmiş. Bu arada Seyyid Bilâl'in geçtiği yerde buğdaylar sanki aylar öncesinden ekilmiş gibi yeşeriyormuş. Seyyid Bilâl'i takip edenlere çiftçi “ben buğday ekerken buradan bahsettiğiniz şekilde birisi geçti” demiş. Takip edenler de yeşermiş ekinlere bakmışlar ve takip etmeyi bırakmışlar.

Seyyid Bilâl'e atfen buna benzer başka 'keşf'ler de anlatılır. Yine bunlardan bir tanesi de Becirman köyünde ve Becirman seyyidleri arasında da anlatılan, Seyyid Bilâl türbesine saygısızlık eden ve oradakilerin uyarılarına karşı atıyla türbenin bulunduğu alana giren bir askeri komutanın ayağını kırması ve gece Seyyid Bilâl'in rüyasına girip kendisine kızması hikâyesidir. Burada dikkat çeken nokta, söz konusu 'keşf' ve kerametlere rağmen, Bilâl'in Şeyh olarak değil de, *seyyid* olarak adlandırılmasıdır¹¹⁹. Bu da, şeyhliğin tarikat ve ilim ile bağlantısını ve söz konusu bölgeye gelme zamanı ile ilgilidir. Örneğin, Becirman seyyidlerinden olan Şeyh Beşir'in aktardığı şeceresindeki

¹¹⁹ Günümüzde de *seyyid* olup da imamlık yaptığı için *Mela* ya da hacca gittiği için *Hacı* olarak tanımlanmayı tercih edenler, ya da bu şekilde tanımlananlar çoktur. Konu ile ilgili olarak Diyarbakır Şarkiyat Enstitüsü'nde bir sohbet sırasında Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden öğretim görevlisi Metin Bozan, özellikle hacı tabirinin eskiden hac yolculuğunun meşakkatli olmasından ve oraya gidip gelenlerin bu zor yolculuğu başarıyla geçirmelerinden dolayı tercih edilmiş olabileceğini ifade ediyordu (15.10.2012 tarihli görüşme notundan).

ilk isimler, sırayla herhangi bir dinî unvan taşımayan, İmam (molla-*mela*) ve şeyh olarak gelmektedir.



Şekil 11: Şeyh Beşir'in verdiği şecere. Şecerede önce İmam (Molla-Mela) sonra Şeyhler (Şêx) görünmektedir. Bu durum, şeyhliğin bölgeye sonradan gelmiş olduğunu düşündürmektedir.

Dolayısıyla, Şeyhlik daha çok mürid-şeyh-tarikat ilişkileri içinde kurumsallaşmış, hiyerarşik bir yapı olarak ortaya çıkmakta, bir tarikat içinde 'icazet' ve 'halifelik' 'tövbe verme' prosedürlerinin de yer aldığı bir kurumsal işleyiş içinde var olmaktadır. Kutsallığını ve insanları harekete geçirme gücünü de buradan almaktadır. Seyyidlik ise, kutsallığını peygamberle kurduğu 'kan bağı'na dayalı soy ilişkisinden, doğuştan almaktadır. Bununla beraber, şeyhlikte olduğu gibi bir tarikat 'ağ'ı içinde yer almadığında veya imam (molla-*mela*) gibi bir medrese eğitimi almadığında halk nezdinde saygı görmekle birlikte, onları harekete geçirme gücü elde edememektedir. Şarkiyat Enstitüsü'nde bir sohbet sırasında konu ile ilgili olarak Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim görevlisi olan Metin bey seyyidlik, kutsiyet, saygınlık ve etki gücü konusunda şunları ifade etmekteydi:

“Peygamberin soyundan gelen bir kutsallık var ve çoğu zaman insanlar bir seyyid cemaate geldiğinde en başköşeyi ona verebilir, çocuk olsa bile elini öpebilir fakat iş etki gücüne gelince, kitleleri etkileme ve harekete geçirme gücüne gelince seyyidlik tek başına bunu gerçekleştirmez (...) okuma, bilgi birikimi ve karizma gerekir” (15.10.2012 tarihli görüşme notundan)

Diğer yandan, aynı zamanda *seyyid* olan bir *mela* veya şeyhin (şêx) kutsiyeti, hem eğitiminden hem de geldiği ‘temiz soy’dan dolayı iki kat artmaktadır. Dolayısıyla bir iktidar ve otorite olarak şeyh, hem *seyyid* hem de *mela*’dan daha ‘güç’lü bir konumdadır. Bu da yine onun içinde yer aldığı tarikat ağından ileri gelmektedir¹²⁰.

5.5.BECİRMAN SEYYİDLERİ VE KÜRTLÜK

Becirman *seyyidleri*, daha önce de ifade edildiği gibi, ortak ata olarak kabul ettikleri *Seyyid Bilâl*’in soyundan gelenler için kullanılan genel bir tanımlamadır. Daha çok yerel Kürtçe şive ile ‘*sehîd*’ olarak hitap edilmektedirler.

Midyat ve çevre köyleri ile birlikte, Batman, Mardin, Nusaybin başta olmak üzere bölgenin hemen her tarafına yayılmış ‘Becirmanî’ *seyyidleri* bulunmaktadır. Bununla birlikte, Ankara, İstanbul, Mersin, Adana gibi Kürtlerin yaşadığı büyükşehirlerde ve yine Kürtlerin yaşadığı Suriye’nin kuzeyinde de atalarının Becirman’dan geldiğini ifade eden *seyyidler* bulunmaktadır¹²¹.

Becirman *seyyidleri*, sınırlı sayıdaki çalışmalarda da bazen bir ‘etnik grup’ bazen de ‘dinsel bir kimlik’ olarak tanımlanmaktadır. Örneğin, Çetin (2007: 58) “*Günümüzde Midyat’da 6 etnik grup bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla; Kürt, Mhalmi, Süryani, Becirman, Türk ve Yezidilerdir*” derken, Becirman *seyyidlerini* ve *Yezidileri* ayrı bir ‘etnik grup’ olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte çalışmanın başka birçok bölümünde ‘etnik gruplar’ arasında ‘Becirmanî’ler veya ‘*seyyidler*’ görünmemekte, bunlar ya müslüman *Mihalmiler* ya da Kürtler arasında ‘erimek’tedirler.

¹²⁰ Araştırma sırasında da gözlemlendiği gibi, şeyhlikte de tevarüs söz konusu olmaktadır. Örneğin, bir şeyhin erkek çocuklarının da şeyh olarak kabul edilmeleri çok yaygın karşılaşılan bir durumdur. Bununla birlikte, şeyhlikte bir ‘icazet’ kurumu söz konudur. Şeyhin çocuklarının da şeyhin geçtiği gibi bir ‘eğitim süreci’ni aşip, ‘icazet’ almaları gerekmektedir. Ancak bundan sonra ‘gerçek’ anlamda şeyh olur. Fakat *seyyidlikte* böylesi bir durum söz konusu değildir. *Seyyid* olan bir kişinin bütün erkek çocukları ‘soy ilişkisi’nden kaynaklı olarak *seyyid* kabul edilir.

¹²¹ Araştırma sırasında karşılaşılan bir örneği burada vermek konu açısından bir fikir verecektir. Araştırma sırasında sosyal ağlardan bir tanesinde soyadı kısmına ‘Becirmanî’ yazan bir kişi ile ‘Becirmanilik’ üzerine kısa bir görüşme yapıldı. Becirmanî ‘soyadı’ni kullanan kişi Dohuk’ta yaşadığını, Suriye’de doğduğunu 2000 yılında ‘Güney Kürdistan’a’ geldiğini, dedesinin önce Nusaybin’e oradan da Suriye’ye geçtiklerini fakat Becirman hakkında bir şey bilmediğini, ne zaman, nasıl geldikleri oradan ne zaman çıktıklarını da bilmediğini ifade ediyordu (15.08.2013 tarihli sosyal ağ üzerinden yapılan görüşme).

Bir ‘etnisiteyi’ tanımlayabilmek, ya da herhangi bir ‘grubu’ bir ‘etnisiteye’ dâhil etme veya ayrı bir ‘etnik grup’ olarak tanımlama konusunda çok dikkatli olunmalıdır. Özellikle, kimlik konusu ‘durumsal’lığı ve politik çatışmaların ve yeni kimlik oluşumlarının çevredeki farklı ‘kimlik’leri içine dâhil edebildiği ve böylece daha geniş kolektif kimliklerin ortaya çıkabildiği göz önüne alındığında bu dikkatli olma durumu daha çok önem kazanmaktadır.

Çetin’in (2007) Becirmanîleri bir ‘etnik grup’ olarak tanımlamasına karşılık, Taşğın (2003) onları bir dini grup olarak şu şekilde ifade etmektedir:

“Midyat ve çevresinde varlığını sürdüren dini gruplardan Becirmanlar, Güneydoğu Anadolu bölgesinin nüfusu en fazla olan topluluklarından”.

Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki seyyidler hakkında en kapsamlı çalışmanın sahibi olan Adak (2004) ise, genel olarak seyyidler ayrı bir ‘etnik grup’ içine dâhil etmezken, onların Hz. Muhammed soyundan gelen insanlar olarak tanımlamakta ve dolayısıyla onları ‘Müslüman’lar arasında bir grup olarak değerlendirmektedir. Adak, söz konusu çalışmasında seyyidlerin çoğunun ‘Kürtleşmiş’ olduğunu ifade etmektedir.

Aşiretler Tarihi isimli kitabın yazarı İbrahim Bozkurt, Becirmanlıları bir aşiret olarak değerlendirmektedir. Çok sınırlı bir bilginin verildiği kitapta Becirmanlıların “Güneydoğu şeyh kabilelerinden biri”si olduğu ve kabilenin atasının ‘Şeyh Bilâl’ olduğu ifade edilmektedir¹²².

Önceden de ifade edildiği üzere, kimlik tanınma ve tanımlama üzerinden gelişen ve aidiyet ifade eden bir toplumsal kategoridir. Etnik kimlik ya da etnisite de, toplumsal karşılaşmalar ve etkileşimler sonucu oluşan ve koşullara göre değişebilen bir toplumsal olgu olarak ifade edilmişti. Burada, etnikliğe atfedilen, kandaşlık, içevlilik, dinî inanç, dil gibi unsurlardan ziyade kişinin ya da topluluğun kendini tanımlama biçimi ön plana çıkmaktadır. Aynı ‘soy’dan geldikleri için farklı bir grup içinde adlandırılan topluluklar, tarihsel, sosyal ve siyasal koşullara bağlı olarak kendilerini farklı bir etnik grup içinde tanımlayabilmektedirler. Kişi ya da grup kendisini herhangi bir ‘etnik’ grup içinde tanımladığında, bu tanımlamanın meşru dayanaklarını da oluşturmaktadır. Seyyid olduklarını iddia eden gerek Türk-Alevi, gerek Kürt-Alevi ve gerekse Kürt-Sünni örneğinde bu durumu gözlemlemek mümkündür. Türk-Aleviler, Kürt-Aleviler ve konumuz bağlamında Becirman Seyyidler örneğinde ortaya çıkan kimlik açıklamaları

¹²² Kitabın basım yeri ve tarihi bulunmamaktadır. Ayrıca kitapta verilen mail adresi ve web sitesi de kullanılmamaktadır.

benzerlik arz etmektedir. Bilindiği gibi, *seyyidlik* Hz. Ali'nin erkek çocuğu Hz. Hüseyin soyundan gelenleri ifade ettiği için içinde 'Arap' etnik kimliğini zimmî bir şekilde barındıran bir kavramdır. Bu durum son olarak Said-i Nursî örneğinde ortaya çıkan tartışmalarda üzerinde çokça durulan bir noktadır.

Bununla birlikte, Türk-Alevi-Sünni *seyyidlerin* ve Kürt-Sünni-Alevi *seyyidlerin* kendilerini 'Türk' ya da 'Kürt' etnik kimliği içinde tanımlarlarken kullandıkları araçlar birbirine benzemektedir. Bunlardan ilki, kadın üzerinden evlilik bağı ile kurulan akrabalıktır. Hacı Bektaş-ı Veli, Seyit Battal Gazi gibi 'seyyid' olan önemli şahısların 'Türk' oluşuna ilişkin Alevi dedesi Arif Hikmet Dalkılıç'ın ifadeleri bu durumu örnekleemektedir¹²³;

“Daha önce de konu edildiği gibi Ehl-i Beyt gerek Emevi ve gerekse Abbasiler döneminde büyük zulüm ve kıyımlara uğruyorlar. Bunun üzerine Türkler bu imamlara kucak açıyorlar. Bu sebeple İmam-ı Musa Kâzım ve İmam Rıza Türklerden gördükleri bu yakınlıktan dolayı Türk bölgelerine yerleşiyor ve orada *Türk kızları ile evleniyorlar*¹²⁴. Bu ulu insanların çocukları Türk töre, gelenek-görenek ve kültürü ile yetişiyorlar. İşte başta Hünkâr Hacı Bektaş Veli, Seyyit Battal ve Hüseyin Gaziler, Abdal Musa, Haydar-ı Sultan buna örnektir. Bunlar Türkleşip Anadolu'ya göç ediyorlar ve burada Türklüğün ve İslamın temsilcisi ve koruyucusu oluyorlar”.

Turabi Ocağı dedeleri de bu konuda benzer fikirlere sahip görünmektedirler, kendileri ile yapılan bir görüşmede¹²⁵ kendilerine sorulan “Kökleriniz nereye dayanır? Orta Asya mı, yoksa Hz. Muhammed'e mi?” sorusuna şu cevabı vermektedirler:

“Köklerimiz Hz. Ali neslinden 5. İmam Bakır evlatlarından Seyyid Ahmetoğlu Horasan pîrlerinden Seyyid Hacı Ali Turabî'ye dayanır. Bunlar Emevî ve Abbasiler zamanında Orta Asya'ya göç edip oraya yerleşen ve sonradan Türk kızları ile evlenerek Türkleşen zatlardır”.

Becirman seygidleri örneğinde de, ilk karşımıza çıkan benzer bir açıklama olmaktadır. Seyyid Bilâl'in geliş hikâyesine tekrar dönüp baktığımızda, Mir'in ona sadece 'Becirman'ı değil aynı zamanda kızını (bazılarına göre kızkardeşini) da Seyyid Bilâl'e verdiği görülür. Dolayısıyla kadın üzerinden kurulan bu akrabalık, sonradan kabul edilen 'etnik' kimliğin ilk meşrulaştırma aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı seygidler tarafından 'soyun bozulması' olarak da değerlendirilen bu akrabalık bağı bir

¹²³Doç. Dr. İbrahim ARSLANOĞLU, “Cibali Ocağı Dedesi ve Taliplerinin Alevilikle İlgili Görüşleri” http://www.hbektasveli.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/12-115-138.pdf, Erişim tarihi: 28/11/2010

¹²⁴ İtalikler bana ait (n.k).

¹²⁵ Doç. Dr. İbrahim ARSLANOĞLU, “Turabi Ocağı Dedeleri İle Söyleşi” <http://w3.gazi.edu.tr/web/iarslan/turabi.pdf>, Erişim tarihi: 26/10/2010

yandan ‘etnik’ kimliği belirlerken diğer yandan ‘soy’ ilişkisine de bir hâlel getirmemiş olmaktadır. Şerafettin Elçi’nin ifade ettiği gibi bu bakış açısına göre “neseb başka, milliyet başka”dır. Bu unsur aynı zamanda Becirman kimliğinin de temeli olmuştur.

Nesebi farklı, milliyeti farklı kılan, üzerinde yaşanan mekân, konuşulan dil ve zamandır. Kendilerini ‘Kürt’ olarak tanımlayan seyyidler için her üçü de geçerli iken, kendisini ‘Arap’ etnisitesi içinde tanımlayanlar için daha çok dil ve soy ilişkileri ön plana çıkmaktadır. Batman, Nusaybin, Becirman, Midyat¹²⁶ gibi ‘Kürtçe’nin hâkim konuşma dili olduğu yerlerde seyyidler ‘etnik’ kimlik anlamında kendilerini daha çok ‘Kürt’ olarak tanımlamayı tercih ederken, Hasankeyf ve Mardin merkezi gibi hâkim günlük konuşma dilinin Arapça olduğu yerlerde ise ‘Arap’ olmak daha ön planda görünmektedir¹²⁷.

Nusaybin’den Seyyid Ahmed, görüşme sırasında bir ara ‘Kurmanç ve seyyidler’ ifadesini kullanması üzerine ‘o zaman seyyidler, kurmanç değil mi? diye bir soru sordum. Şöyle bir cevap verdi:

“Olur mu? Seyyidler Kürttürler (*Kurmanç*). Kürt Seyyid var, Kürt Abbasi var, Kürt Ömeri var, Kürt Arap vardır. Kürtlük, Araplık, başka bir kavim arasına gidip te, senin ve çocuklarının dili değişti mi sen o oldun demektir. Dil ile değişiyor”.

Fakat soy erkek yoluyla devam ettiğine göre, yine de ‘Arap’ olmaları gerekmez mi? diye üsteleyince de, bu sefer de şu şekilde bir cevap verdi:

“Eğer köke bakarsan, hepimizin (Arapların dâhil) kökü İbrahim’e dayanıyor (...) Eğer İbrahim’e varırsan İbrahim de Kürttür. Arapların kökü de değişti demektir bu. Yani başka bir kavmin arasına gidip de çocukların dilini kaybettiği zaman o kavimden olursun artık”.

Burada dil ile birlikte, İbrahim Peygamber’in “Kürt”lüğünde olduğu gibi, mekân da kimlik tanımlamasında önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Seyyidlerin Kürt

¹²⁶ Burada Midyat ile ilgili şu notu düşmek gerekir. Midyat’ın kent merkezi eskiden daha çok Mhalmi ve Süryanilerin yoğun olduğu bir yerd. 1990’larda devletin köy boşaltma ve zorla göç ettirme politikaları yüzünden köylerini terk edenlerin önemli bir kısmı Midyat ve Estel’e yerleşerek kentin demografik bileşimini değiştirdiler. Dolayısıyla Kürtçe de günlük yaşamda önemli oranda konuşma dili haline geldi. ‘Kürt’lük özellikle, zorla köylerinden göç ettirilenlerde ortaya çıkan bir tanımlamadır. Ayrıca, krş. Çetin (2007: 119).

¹²⁷ Hasankeyf’te son dönemlerde ‘etnik’ anlamda bölünmenin daha fazla arttığı gözlenmektedir. Yakın gelecekte İlisu Barajı suları altında kalması beklenen kentte, nehrin Batman tarafında kalan kısmının Batman iline bağlanmış olması, buradakilerin sonradan göç eden ‘Kürt’ler olması, gerek İlisu barajı üzerinden farklılaşan görüşler, yine farklı politik yönelimler ‘Arap’ ve ‘Kürt’ler arasında bir ‘bölünme’yi beraberinde getirmiş görünmektedir. Bunun nasıl ve ne şekilde devam edeceği, nereye evrileceği ayrı bir araştırma konusudur.

olmasını dil ve İbrahim Peygamber üzerinden, dolayısıyla mekân üzerinden açıklamalara bir başka örnek de Mela Abdusselam'ın sözleridir:

“Eğer insan ilmî olarak bakarsa, kim sekiz kuşak öteye kadar Kürt olduğunu bilebiliyorsa (ispat edebiliyorsa) o Kürttür. Sekiz kuşağa kadar Türk olduğunu biliyorsa Türk olur, sekiz kuşağa kadar Arap olduğunu söyleyebiliyorsa Arap olur. Bugün 35 atamız- [*bavik*]- bir tek kelime Arapça bilmiyor [konuşmuyor], hepsi Kürtçe konuşuyor, demek ki Kürt'türler (...) Daha da mı ileri gitmemiz gerekiyor, tamam, baş-göz üstüne. Kime gitmemiz gerekiyor, Hüseyin'e (Hz. Hüseyin), oradan kime gideceğiz (varacağız)? Ali, Ali kimin oğlu? Ebu Talib'in, o kimin oğlu, Adnan'ın o kimin, İsmail'in, o kimin, İbrahim'in. E, işte İbrahim, bir daha yanımıza geldi. Biz vatanımızdan çıkmamışız”.

Mela'nın açıklamalarına benzer birçok örnek sıralamak mümkün. Bu açıklamalara göre, peygamberin kendisi Arap değil fakat '*musta'arab* (Araplaşmış)tır. Araplar arasına girince dilini unutmuş, onlardan birisi olmuştur. Fakat onun soyundan gelenler, yani seyyidler, bugün burada Kürt topraklarında, Kürtler arasında yaşıyorlarsa ve Kürtçe konuşuyorlarsa, Kürt olarak kabul edilmelidirler. Şerafettin Elçi'nin sözlerine tekrar geri dönersek:

“Nesep başkadır, milliyet başkadır. Şimdi her millet arasında seyyidler vardır ve o milletlerdendirler. Kürtler arasında çok fazlalar, Farslar arasında çok fazlalar. Hindistan'da, Afganistan'da, Buhara'da (...) Peygamberin kendisinin işareti vardır [sözü], '*mirov biçê nav kîj qewmîde mirov dibe ji wî qewmî*' (insan hangi kavim arasına girerse ondan olur)”.

Batman, Nusaybin, Midyat'ta veya Cizre'de bulunan Becirman seyyidlerinin kendilerini dil ve mekân üzerinden 'Kürt' etnik kimliği içinde tanımlamalarının 1970'lerde başlayan Kürt siyasal hareketlerinin faaliyetleri ile çok yakın bir ilişkisi vardır. Bu dönemlerde, köye, ağaya, aşirete mensubiyetin daha ağır bastığı ve 'Kürt' tanımlamasının yaygın olarak kullanılmadığı, kullanıldığı yerlerde de daha çok 'Kurmanç' şeklinde ve 'aşirete' bağlı olmayanlar için kullanıldığı bir dönemdir (Özmen 2006: 95). Heverki, Dekşuri, Zaxurani, Alikî, Doriki gibi tanımlamaların daha belirgin olduğu dönemlerde, seyyid (veya yöredeki telafuzu ile *sehîd*) de ayrı bir 'aidiyet'i ifade etmektedir.

1970'lerde ilk Kürt örgütlerinin ortaya çıkmalarıyla kimlik tanımlamalarında bir değişme başlamış, 12 Eylül askerî darbesinin baskıcı ve sınır tanımayan işkence uygulamaları, binlerce kişinin cezaevlerinde sorgusuz işkencelerden geçirilmesi, 'Kürt' olma bilincinin daha da yaygınlaşmasını beraberinde getirmiştir. PKK ile devlet güçleri arasında 1984'te başlayan ve 1990'larda iyice doruğa çıkan çatışmalar, sonrasında devletin zorla köy boşaltma, zorla göç ettirme gibi uygulamaları, PKK hareketinin

giderek tabana yayılması ve kitleselleşmesi, giderek diğer mensubiyet biçimlerini geri plana atmış ve ‘Kürt’ etnik kimliğine mensubiyeti ön plana çıkarmıştır.

Alan araştırmasının ilk dönemlerinde Nusaybin’de gözlemlenen bir olay seyyidler nezdinde bu tespiti teyit eder niteliktedir. Muhtarlık seçimleri için ev ziyaretleri yapan muhtar aday, ziyaret ettiği bir seyidin evinde “*pismam* (amcaoğlu) biz de seyyidiz, biz de Kürdüz (kurmanç). Bu halk için çalışıyoruz, bu parti için çalışıyoruz” diyerek oy talebinde bulunuyordu. Burada, partiden kastedilen o dönemki Barış ve Demokrasi Partisi’dir. Benzeri şekilde, Midyat’ta da 1990’larda ‘Kürt Partisi’ olarak adlandırılan o zamanın Halkın Emek Partisi’nin (sonradan Demokrasi Partisi) ilk teşkilatını, “ağaların her türlü baskısına karşı seyyidler kurdu” denilmektedir. Dağlık olan Midyat ve çevresi, Kürt gerillaların en faal olduğu ve bu nedenle de katılımın en yoğun olduğu yerlerden bir tanesi idi. Bu nedenle ‘Kürt’lük bilincinin geliştiği yerlerdi.

Diğer yandan, Hasankeyf’te ‘yerleşik’ seyyidlerin öteden beri Demokrat Parti’yi, sonradan Adalet Partisini destekledikleri ifade edilir. Mardin’de görüşme gerçekleştirdiğimiz, soylarının Becirman’a dayandığını ifade eden ve onlarda ‘yerleşik’ olan Bisenler ise Milli Görüş geleneğinden gelmektedirler. Her iki yerde de, gerek Arapçanın günlük yaşamdaki hâkimiyetinden gerekse buralarda Kürt siyasal faaliyetlerinin görece zayıf olmasından kaynaklı *seyyidlik* ‘Arap’ etnisitesi içinde düşünülmektedir. Her ne kadar Becirman ve çevresindeki seyyidler zamanında Adalet Partisi’ni desteklemişlerse de, Hasankeyf ve Mardin merkezden farklı olarak buralarda Kürt siyasal faaliyetleri daha yoğun olduğundan ‘Kürt’lük bilinci de daha çok gelişmiştir.

Bu örnekler, seyyidlerin veya Becirman seyyidlerinin homojen bir ‘etnik grup’ olmadıklarını, diğer grup aidiyetleri gibi, yerleşik buldukları mekâna, konuştukları dil ve politik ortama göre ‘etnik’ kimliklerinin de değişebildiğini göstermektedir.

Bunun dışında, araştırma alanında çok sayıda kişinin ‘seyyid’ kimliğini dinî bir sıfat, ünvan olarak kullandığını, son zamanlarda kurulan dernek ve vakıflara çok fazla ilgi göstermediğini, her ne kadar ‘grup kimliği’ne göndermede bulunsa bile bu kimliğin daha çok ‘bireysel’ kaldığını, Kürt siyasal hareketinin geliştiği yerlerde daha çok Kürt siyasal örgütlerini desteklediklerini belirtmek gerekmektedir.

Bununla birlikte, son dönemlerde ‘seyyid’liği ‘Kürt’ kimliğinden ayrı bir olgu olarak gösterme çabalarının da var olduğunu ifade etmek gerekir¹²⁸.

5.6. SEYYİD BİLÂL VAKFI VE SEYYİD DERNEKLERİ: KİMLİĞİN YENİDEN ÜRETİMİ

1984 yılında bağımsız bir Kürdistan için “silahlı mücadele”ye başladığını ilan eden PKK hareketi ile devlet güçleri arasında başlayan çatışmalar, 1990’lara geldiğinde hızını ve yoğunluğunu iyice arttırmıştır. Gerek PKK hareketinin siyasal faaliyetleri, gerek devletin gerilla mücadelesi ile baş etmek üzere uygulamaya koyduğu yöntemler, PKK hareketinin giderek kitlesel bir tabana ulaşmasını beraberinde getirmiştir. Devletin, 1990’larda uygulamaya koyduğu ve 90’ların ortalarına kadar devam ettirdiği ‘köy boşaltmalar, zorla koruculaştırma, zorla göç ettirme’ politikası sonucu yakındaki il ve ilçelere büyük bir nüfus hareketliliği yaşanmıştır. Çatışma yoğunluğunun olduğu hemen her yerde yaşanan bu hareketlilik, konumuz dâhilindeki Tur Abdin (Tor)’de de yaşanmış ve insanlar Batman, Nusaybin, Midyat gibi yakın il ve ilçelere yerleşmişlerdir. Bu hareketlilik ve yerleşme şehirlerde farklı ‘mensubiyet’ ilişkileri içinde yer alan büyük bir nüfus yoğunluğunun ‘Kürt’ etnik kimliği altında bir araya gelmesini beraberinde getirmiştir.

1990’ların sonuna doğru, kentlerde bir yandan Kürt olma bilinci iyice yaygınlaşırken, diğer yandan da değişik toplumsal grupların birincil bağlılıklar üzerinden tekrar bir araya gelmeye başladıkları görülmektedir. Seyyidlerin buldukları yerde vakıf ve dernek kurmaları da bu döneme denk düşmektedir. Burada temel motivasyonun “bir araya gelme” olduğu görülmektedir. Mela Ahmed, Nusaybin Seyit-Der’in kurulma sürecinin nasıl başladığını şöyle ifade ediyor:

“Birkaç kişi bir araya geldi, dediler ki herkesin bir cemiyeti var dünyada, biz de burada (Nusaybin) bin ev varız. Biz de bir araya gelelim. Bir yeğenimiz vardı, avukat, o yol gösterdi, dernek nasıl kurulur, tüzük falan. Sonra dernek kuruldu”.

¹²⁸ 2012 zêw’inde haber ve belgesel için orada bulunan ‘İslami’ bir ajansın, Seyit-der üyelerinden birisi ile yaptığı röportajda sorduğu “günümüzde seyyidler Türkler ve Kürtler arasında arabulucuk yapabilirler mi?” şeklindeki soru bunu ifade etmektedir. Hâlbuki bundan bir önceki soruda ise, seyyit-der üyesi ‘Nusaybin’deki seyyidlerin büyük bir kısmının ‘yurtsever’ [Kürt siyasal hareketine sempati duyanların kendini tanımlama biçimi] olduğunu ifade etmişti.

Batman'daki Seyyid Bilâl Vakfı'nda benzer bir fikirle ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Becirman ve Seyyid Bilâl türbesinin çevre düzenlemesini yapmak, orada bir misafirhane inşa etmek gibi amaçlar da bu vakfın belirtilen amaçları arasında yer almaktadır.

2013 yılında gençlerin öncülüğü ile kurulan Midyat Seyit Derneği de, amaçlarını seyyidler bir araya getirmek, onlar hakkında oluşan 'yanlış' imajları değiştirmek, tarih ve kültürleri üzerine araştırma yapmak olarak ifade ediyordu.

Bu dernek ve vakıflar bir yandan bir araya gelmek, birlikte hareket etmek üzerinden kurulurken, geçmişin güzel ve iyi yönlerini ön plana çıkaran bir 'seyyid' algısı üzerinden hareket etmektedirler. Seyyidlerin aşiretler arasında yaşanan çatışmalarda arabuluculuk yaptıkları, insanları barıştırdıkları gibi söylemler ön plana çıkarken, örneğin 'kendi aralarında yaşanmış husumetler'ler ilgili sorulara, "onları boşver, onlar iyi şeyler değil" diye cevap vermektedirler. Dolayısıyla, geçmişin 'iyi' ve 'güzel' yönlerinin ön plana çıkarılması ve 'olumsuz' taraflarının ise göz ardı edilmesi ile kimliğin yeniden üretilmesi durumu söz konusu olmaktadır. Özellikle vakıf ve dernekler üzerinden ortaya konulan bu söylem, iyi ve olumlu taraflarıyla 'seyyid' kimliğinin de yeniden üretilmesine olanak vermektedir. Benzer şekilde söz konusu bu vakıf ve dernekler seyyidlerin eski 'rol'lerine vurgu yaparak ve bunları tekrar ön plana çıkarmaya çalışarak da söz konusu kimliğin yeniden üretilmesine katkıda bulunmaktadırlar.

Vakıf başkanı Seyyid Mecid, eskisi gibi aralarında husumet olanları barıştırdıklarını, hatta bazen partinin (BDP) bile bu konularda kendilerinden yardım istediğini anlatırken, kendi 'kurum'larının diğer faaliyetlerini de bir taziyeye, bir etkinliğe birlikte katılmak, birisinin sorununda yardımcı olmak olarak ifade ediyordu. Bu tür faaliyetlere rağmen, büyük bir nüfusa sahip olduğu söylenen Becirman seyyidlerinin bir araya gel(e)medikleri, vakıf ve derneklere yeterince ilgi göstermedikleri şikâyet konularından en önemli bir tanesi olmaktadır. Vakıf yöneticilerinden Seyyid Mecid, bir defasında, "biz diyoruz ki, Zaxuraniler¹²⁹ bir araya geliyor, Omerkiler¹³⁰ bir araya geliyor, bizde bir araya gelelim diyoruz ama yok, bizim aramızda 'tifaq' (birlik) yok bir kere' diyerek şikâyetlerini ve seyyidlerin ilgisizliğini dile getiriyordu.

¹²⁹ Zaxuraniler: Midyat'a bağlı Başyurt (*Zaxuran*) köyü merkezli bir aşiretinden olanlara verilen ad.

¹³⁰ Omerki: Dargeçit'in güneydoğusunda yerleşik olan Omerka aşiretinden olanları ifade eden tanımlama.

Seyyid Mecid'in şikâyet ettiği ilgisizliğe karşın, son dönemlerde, şecerelerini arayan, kendi duyup-bildiklerinden şecere oluşturan kişilerin de olduğu görülmektedir. Bölgede genellikle şecerelerin ya yandığı ya kaybolduğu ya da Suriye'deki akrabalarda olduğu sık dile getirilen iddialardan bir tanesidir. Bu durum aslında sadece Becirman için değil diğer seyyid topluluklarının bazıları içinde geçerlidir. Becirmanın şeceresi olduğu ifade edilen ve yukarıda bahsi edilen şecerenin 'gerçek'liğini de şüpheli görenler bulunmaktadır. Diğer yandan, İstanbul şerîye sicillerinde konu ile ilgili şecerelerden yola çıkarak bir araştırma yapan araştırmacı ile yapılan bir sohbette, özellikle Güneydoğu ve Doğu Türkiye'de 'siyadet şecereleri' olduğu iddia edilen şecerelerin genellikle tarikat liderleri tarafından verilen şecereler olduğu ve dolayısıyla elinde şecere olduğu iddiasıyla gelenlerin hepsinde bu tür şecerelere rastlandığını dile getirmektedir. Bu yüzden, elinde şecere olduğunu iddia edenlerin dahi 'seyyid' olmayabileceklerini ifade etmekteydi. Bununla birlikte, Becirman özelinde 'seyyid' olmak, hangi kol (*bavik*)'dan geldiğini bilmek ve toplumca da o şekilde tanınmak yeterli olmaktadır. Buna karşılık, özellikle son dönemlerde 'seyyid' olduğunu ispat etmek için İmam (*mela*)'ların yardımıyla veya kendi çabalarıyla 'şecereler' oluşturabilmekte veya söz konusu 'orijinal' şecerelerin fotokopilerini yanlarında ya da evlerinde bulundurmaktadırlar.

Diğer yandan özellikle son seçimlerde gözlemlendiği üzere, örneğin, Nusaybin'de AKP'den belediye başkan adayının seçim afişlerinde 'seyyid' ünvanını kullanması 'seyyid'lik kimliğinin yeniden bir 'aidiyet' biçimi olarak kullanılmaya çalışılması ve böylelikle seçmenin dinî hassasiyetlerine dokunma isteği olarak değerlendirilebilir. Bunun gibi seyyid derneklerinin 'tarafsız'lıklarına vurgu yapmaları, devlet kurumları ile yerel iktidar arasında 'denge'li bir ilişki içinde olmaları, söz konusu 'aidiyet'in bu tür kurumlar üzerinden yeniden üretimi şeklinde değerlendirilebilir.

Bu durum bize, zaman, mekân ve diğer koşullara bağlı olarak kimliğin değişebilir ve birinden diğerine akışkanlık gösterebilen toplumsal bir olgu olduğunu göstermektedir.

VI. BÖLÜM

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Seyyid, *şerif* ile birlikte İslam coğrafyasında İslam peygamberi Muhammed'in soyundan gelenleri adlandırmak üzere kullanılan tanımlamalardır. Müslüman toplumların hemen hepsinde bu şekilde kendini ifade eden kişi ve topluluklara rastlamak mümkündür. Bu kişi ve topluluklar eskiden olduğu gibi günümüzde de toplum içinde saygı ile karşılanmış, çeşitli kesimlerden yardım ve destek görmüşlerdir. Bununla birlikte, söz konusu kişi ve toplulukların 'seyyid' olmaları, *seyyidlik* ve *şerifliğin* kendilerini tanımlayan bir kimlik haline gelmesi, kökü İslam öncesi Arap toplum yapısına ve bu yapı içinde İslamiyet ile birlikte de devam eden rekabet ve iktidar mücadelesine dayanan tarihsel bir olgudur. Bu tarihsel olgu bir parçası olduğu coğrafya olan Ortadoğu ve onun karakteristikleri bağlamında daha anlaşılabilir olmaktadır.

Ortadoğu, içindeki tüm mezhepsel ve dine ilişkin yorumsal farklılıklara karşılık İslamiyet ile özdeşleştirilmektedir. Bir diğer karakteristik olarak da toplumsal örgütlenme biçiminin 'parçalı soy sistemi' olması gösterilir. Tarih içinde çeşitli şekillerde adlandırılan Ortadoğu'nun sınırları da bu adlandırmalara bağlı olarak değişmiştir. Toplumsal ve kültürel karakteristik olarak İslamiyet ve 'parçalı soy sistemi' alındığında Ortadoğu'nun sınırları, Kuzey Afrika'dan Afganistan'ın batısına kadar uzanmaktadır. *Seyyidlik* ve *şeriflik*, bu sınırların sosyo-kültürel ve siyasi koşulları içinde şekil bulmuştur.

Seyyidlik ve *şerifliğin*, peygamberin kızı Fatima ve damadı Ali'nin çocukları Hüseyin ve Hasan aracılığıyla gelen 'kutsal soyu' olarak ayrıcalıklı bir dinsel kategori ve toplumsal statü meselesi olması, 'aidiyet' içeren grup kimliği haline gelmesi de Ortadoğu'nun bu karakteristikleri olarak ifade edilen 'parçalı soy sistemi' içi iktidar mücadelesi ve bu mücadelenin dinî mücadele adı altında sürdürülmesi ile bağlantılı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Parçalı soy sistemi, gerçek veya kurgusal bir 'ata'ya dayandırılan ve aşağıya indikçe dallanan, kollar arasında aşiret liderliği ve aşiretin kontrolü altında bulunan alanlardaki kaynaklar için mücadelelerin ve ittifakların gerçekleştiği, çoğunlukla paralel kuzen evlilikleriyle karakterize edilen bir soy örgütlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu

örgütlenme şemasında her bir alt dal, en yukarıdaki gerçek ya da kurgusal atadan dolayı diğerleri ile bir akrabalık ilişkisi içinde olmasına karşılık, kendi başına bağımsız bir ‘birim’ olarak hareket edebilmektedir. Bakıldığında, *seyyid* ve *şerif* olmanın da bu toplumsal örgütlenme ve akrabalık bağları ile ilişkili olduğu görülür.

Arapça bir kelime olarak *seyyid* (çoğulu *sad’at*), ilk olarak sözlük anlamı itibariyle bu örgütlenme içindeki liderlere verilen bir unvan olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine benzeri şekilde *şerif* (çoğulu *eşraf*) aşiretin ileri gelenleri, liderleri için kullanılan ünvanıdır. Bu unvanlar gerek peygamber dönemi gerekse peygamberden sonra 10. yüzyıla kadar da bu sözlük anlamlarıyla kullanılmışlardır. Bu dönemlerde peygamberin soyundan gelenleri ifade etmek üzere ‘*ehl-i beyt*’ kavramı da kullanılmaktadır. *Ehl-i beyt* kavramını da tam olarak kimleri ‘içerdiği’ kimleri ‘dışarıda’ bıraktığı yine zaman ve koşullara, kabile ve ‘soy’ ilişkilerine bağlı olarak değişmektedir.

Kureyş, 6. yüzyıldan itibaren Mekke’de güçlü bir konuma gelen, kutsal yerler ve su kaynakları üzerinde hâkimiyet elde eden büyük bir aşiret veya ‘soy örgütlenmesi’dir. Yüzyılın sonlarına doğru bu aşiretin önemli kollarından Abdimenaf’ın çocukları ve her birisi ayrı bir alt kolu oluşturan Haşim ve Abdişems’in oğlu Ümeyye arasında Mekke’de bulunan Kâbe ‘reisliği’ üzerinde bir mücadele başlamıştır. Hakem tayini ile bu mücadeleyi kazanan Haşimoğulları ile kaybeden tarafta yer alan Ümeyyoğulları arasında ‘reis’lik ve iktidar mücadelesi Muhammed’in Allah’ın Resulü sıfatıyla ‘ümme’tin başı ve yeni kurulan İslam devletinin ‘reis’i olarak tüm ‘mümin’lerce kabul edilmesiyle durulmuş, Halife Osman döneminden itibaren yeniden alevlenmiştir. Dördüncü halife Ali döneminde, iktidar mücadelesi ‘ümme’tin başına kimin geçeceği üzerine şekillenmiştir.

Dördüncü halife Ali’nin Kûfe şehrinde öldürülmesi, halifenin kimin hakkı olduğuna ilişkin tartışmaları yeniden başlatmış ve halifenin *ehl-i beyt*’ten olması gerektiğini ifade edenlerle, geleneklere göre ‘eşitler arasında’ seçimle gelmesi gerektiğini söyleyenler arasında bir mücadelenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum *ehl-i beyt*’in kimlerden oluştuğu tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Peygamberin vefatından çok sonraları başlayan peygamberin kendi sözleri olan hadislerin ve ilgili ayetlerin yeniden yorumlanması ‘*ehli-beyt*’in ‘sınır’larını da zaman içinde, toplumsal ve siyasal koşullara göre değiştirmiştir. Bazıları tarafından sadece eşleri ve çocukları olarak yorumlanırken, diğer bir kısmı da, tüm Haşimileri içine alacak şekilde genişletmiş,

bazıları da sadece Ali ve oğullarını bu sınırlara dâhil etmiş, diğerlerini dışarıda bırakmışlardır.

Daha sonra Şiiliğin kolektif belleğinin en önemli parçasını oluşturacak Kerbela olayı ve burada Hüseyin'in vahşi bir şekilde öldürülmesi, *ehl-i beyt*in 'sınır'larını daralttığı gibi, daha sonra meydana gelecek tüm toplumsal muhalefet hareketlerin meşru dayanağı olmasına da yol açmıştır.

Bununla beraber, Emevi iktidarına karşı mücadele eden Abbasiler de *ehl-i beyt* ve onun hakları adına mücadele ettiklerini ifade ediyorlardı. 750 yılında Ebu Müslim Horasanî, yüz binlerce kişiyi 'peygamber soyu'nu temsil eden siyah bayrak altında toplayabilmiş ve iktidarı peygamber soyundan olan Abbasoğullarına teslim etmişti.

Muhammed'in mensubu bulunduğu Haşimioğullarından gelen ve bu nedenler de kendilerini *ehl-i beyt* içinde gören Abbasiler iktidarlarını sağlamlaştırmaya çalışırken, kendilerini, peygamberin gerçek soyu olarak iktidar talebinde bulunan Alioğulları ve onların takipçileri ile mücadele etmek durumunda bulmuşlardır. Toplumsal muhalefetin ana meşruiyet dayanağını oluşturan Alioğulları ya da Aleviler ile Abbasi iktidarı arasındaki bu iktidar mücadeleleri bir kez daha '*ehl-i beyt*'in 'sınır'ları üzerine tartışmaların yaşanmasını da beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte, Abbasi iktidarı döneminde *ehl-i beyt*e dâhil olan Abbasiler ve Talibîler için ayrı ayrı neseb kayıtlarını tutan, onların işleri ile ilgilenen nakibler atanarak daha sonraki İslam devletlerinin de devam ettireceği *Nakib'ül-Eşraflık* kurumu oluşturulmuştur.

Kur'an'ın ve hadislerin farklı şekilde yorumlanmasıyla ortaya çıkan İmamet ve söz konusu İmamların yani ümmetin rehberlerinin sadece peygamberin Ali ve Fatima'nın erkek çocukları Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenlerden seçilmesi gerektiği yolundaki inanış, Ali taraftarlığının (*şia*) Şiilik olarak adlandırılacak ayrı bir mezhep haline gelmesini beraberinde getirmiştir. 10. yüzyılda söz konusu anlayışın Fatimî devleti olarak Mısır'da vücut bulması, '*ehl-i beyt*'in 'sınır'larının yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Buna göre *ehl-i beyt*, peygamber, onun kızı Fatima, damadı ve amcaoğlu Ali ve onların çocukları Hasan ve Hüseyin ve onların soyundan gelen imamlardan oluşmaktadır. Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenler de *ehl-i beyt* içinde yer alıp, Hasan'ın çocukları 'şerif', Hüseyin'in çocukları da 'seyyid' olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Bundan sonra, Abbasiler döneminde oluşturulan *nakib'ül-eşraflık* kurumu sadece Hasan ve Hüseyin soyundan gelenleri kayıt altına almaya

başlamış ve bu uygulama sonraki İslam devletleri ve Osmanlılar döneminde de geçerli olmuştur.

Seyyid ve *şerif* kavramlarının belli kişileri tanımlayan kavramlar haline gelmesine aynı yüzyılda, İslam coğrafyasının çeşitli yerlerine dağılmış Alioğulları ile ilgili, onların ‘temiz soylarına’, ‘suçsuz ve günahsız’ oluşlarına, dokunulmazlıklarına ve yardım edilmesi gereken kişiler olduklarına vurgu yapan rivayet ve hikâyelerin dolaşıma girmesi eşlik etmiştir. Kербala’da meydana gelen ve İslam’da ‘ümme’ fikrinin mitolojik oluşturucularından birisi haline gelen Hüseyin’in ‘şehadet’i, yine toplumsal muhalefetin üzerinde yükseldiği bir meşuiyet dayanağı olan Ali’nin soyundan gelenlere ve taraftarlarına yönelik baskı, İslam coğrafyasının özellikle merkezden uzak kısımlarında Ali soyundan gelenlere ve taraftarlarına yönelik bir sempatinin ortaya çıkmasını beraberinde doğurmuştu. Söz konusu hikâyelerin bu etkiyi daha da arttırdığı ve bu dönemlerde ortaya çıkmakta olan değişik heteredoks hareketlerin de meşuiyet kaynaklarını oluşturduğu söylenebilir.

Çeşitli nedenlerle İslam coğrafyasındaki toplumlar arasına dağılan veya bir şekilde peygamber soyu ile ‘ilişki’ kurarak *seyyid* ve *şeriflik* iddiasında bulunan topluluklar için seyyidlik, yukarıdaki ifade edilen algı ve toplumsal sempati nedeniyle, giderek kendilerini diğer toplumsal gruplardan ayırdıkları bir tanımlama aracı olmuştur. Abbasiler döneminden kalan bir uygulama olarak yeşil rengin sembolize ettiği, hikâye ve anlatılarla güçlendirilen bu grup kimliği, seyyidlerin ya da kendilerini seyyid olarak tanımlayan kişi ve grupların içinde buldukları toplumlar, etnik gruplar ve devletlerle ilişkilerini de belirlemiştir. Peygamber soyundan geldikleri için ‘*sülale-i tahire*’ olarak da nitelendirilen bu gruplar, çeşitli ekonomik avantajlardan yararlandırılmış, aynı zamanda da toplumsal bir saygıya mazhar olmuşlardır. Neredeyse bütün İslam devletlerinde görülen bu durum, Osmanlılar zamanında da, seyyidlik iddialarını araştıran, kayıt altına alan ve onların işleri ile ilgilenen bir kurum olan *nakibü’l-eşraflık* adı altında devam ettirilmiştir.

Seyyidler, Osmanlı imparatorluğundaki Kürt yerel-otonom bölgelerinde de benzer bir şekilde karşılanmış, Mirlerin yönetimindeki bu bölgelerde de vergiden muaf olmak gibi ekonomik avantajlardan yararlanmışlar ve toplum içinde de ‘soy’larından dolayı ayrıcalıklı bir statü kazanmışlardır. 19. yüzyılda Osmanlı devletinin içine girdiği kriz

sonrası başlattığı reform çalışmaları ve buna bağlı olarak yarı-otonom Kürt emirleriyle yaşanan çatışmalar, *seyyid*lerin de içinde bulunduğu sosyo-kültürel yapıyı etkilemiştir. Yarı-otonom Kürt emirliklerin ortadan kaldırılmasından sonra meydana gelen otorite boşluğu, merkezi devletin yeniden yapılandığı idarî düzenlemenin de etkisiyle eskiden emirliklere bağlı olarak görece barış içinde varlıklarını sürdüren aşiretler arasında çatışmaların baş göstermesini beraberinde getirmiştir. Yine bu çatışmaların sonucu olarak başında ‘ağa’ların bulunduğu yeni aşiretler ve aşiret benzeri yapılar ortaya çıkmış ve bunlar arasında da iktidar ve güç mücadelesi başlamıştır. Böylesi bir ortam, aynı zamanda Mevlana Halid ile yeniden yapılanan Nakşibendî tarikatına bağlı şeyhlerin ve şeyh ailelerinin bölgede daha fazla nüfuz ve güç kazanmasına yol açmıştır. Nakşibendî’nin Halidiye kolunun aynı zamanda Osmanlı merkezinde ve çevredeki temsilcileri arasında da yayılmış olması, devlet-şeyh ilişkilerini ve şeyhlerin güç ve nüfuz sahibi olmalarını da etkilemiş görünmektedir. Bunlar arasında yer alan ve Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkışı ile de ilişkilendirilen önemli bir şeyh ailesi de ‘seyyid’ olduğu ifade edilen Nehri’li Şeyh Taha ailesidir. Mevlana Halid’in ilk halifelerinden Şeyh Taha’nın oğlu olan ve 1880’de Osmanlı ve İran’a karşı isyan eden Şeyh Ubeydullah’ın, ‘bağımsız’ bir Kürdistan için isyan ettiği ifade edilmektedir. Onunla birlikte bu isyanda yer alan ve isyan sonrası yine onunla birlikte sürgün edilen, daha sonra Osmanlı Mebusan Meclisi üyesi yapılan oğlu Seyyid Abdülkadir de aynı zamanda ilk milliyetçi Kürt örgütü olarak nitelendirilen Kürt Teali Cemiyeti’ni kuran ve başkanlığını yapan kişidir.

Seyyid Bilâl ve onun soyundan geldiklerine inanılan Becirman seyyidlerinin de, yerel-otonom emirliklerin ortadan kalktığı, aşiretler arasında rekabet ve çatışmaların yoğunlaştığı ve din adamlarının önemli birer otorite haline geldiği böylesi sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal şartlar altında ön plana çıktıkları, giderek de toplumsal dokuda önemli bir ‘kimlik’ haline geldiği görülmektedir.

Bazı rivayetlere göre 11. ve 12. yüzyılda Tur-Abdin bölgesine gelip yerleştiği ifade edilen, elde bulunan şecerelere ve bazı kaynaklara göre ise 15. yüzyılda Hasankeyf’te yaşadığı belirtilen Seyyid Bilâl, Becirmanîlerin kendi sözlü anlatımlarına göre, Bağdat’tan seyyidlere yapılan baskı ve zulüm sonucu kaçmış birisidir. Bugünkü Becirman köyüne geldiğinde o sırada ava çıkmış olan Arba Miri ile karşılaşır. Mirin, onun *seyyid* olduğunu öğrenmesi üzerine de, kızını (veya kızkardeşini) onunla

evlendirdiğini, buldukları bölgeyi (köyü) kendisine bağışladığını ve vergi alınmayacağını ifade etmek için burayı ‘Becirman’ (*bê-cirman*-Vergisiz) olarak adlandırdığını ifade etmektedirler. Burada, bir yandan kadın üzerinden kurulan akrabalık ilişkisi dolayısıyla toplumsal ve kültürel yapıya dâhil olmanın kültürel arka planı–ki aynı zamanda günümüzde ‘Kürt’ etnik kimliği içine dâhil olmanın da arka planlarından bir tanesini oluşturmaktadır- diğer yandan ‘bê-cirm-vergisizlik’ üzerinden de ‘seyyid’ kimliğinin ‘tasdik’ edilmesi görülebilmektedir.

Her ne kadar bazı kaynaklarda Becirman’ın 16. yüzyıl Osmanlı dönemi yerleşim yerlerinden ‘Babacir’ veya ‘Baciriyye’ olarak adlandırılan yer olduğu ifade edilse de, söz konusu yerleşim yerinin bugünkü ‘Becirman’ olmadığı, bununla birlikte Becirman’ın bir yerleşim yerinden ziyade ‘suçsuz’ (*be-cirm*=suçsuz)ların, ‘dokunulmaz’ların yaşadığı bir bölgeyi ifade ettiği düşünülmektedir.

Nitekim Becirman isimli yerleşim yerine 19. yüzyılın sonlarına doğru üretilen modern haritalarda rastlanması bu düşünceyi güçlendirmektedir. Söz konusu bu dönem, çeşitli nedenlerle yeni yerleşim birimlerinin ortaya çıktığı, bazılarının önem kazandığı bazılarının da giderek önemsizleştiği, bu nedenle de idarî taksimatın sürekli değiştiği bir dönemdir. 1969 Diyarbakır salnamelerinde görülen ve çeşitli dönemlerde farklı müdürlüklere bağlı görünen, içinde Becirman’ın da yer aldığı sekiz köyden oluştuğu söylenen *Seyyidan* nahiyesinin daha sonraki yıllarda görülmemesi buna örnek olarak verilebilir. Cumhuriyet’in ilk yıllarında *Kerboran* (bugünkü Dargeçit ilçesi) nahiyesine bağlı bir köy olarak görünen Becirman köyü, 1946’daki *Meskûn Yerler Kılavuzu*’nda, Mardin’in Gercüş ilçesine bağlı bir köy olarak görülmektedir. Becirman isminin değiştirilmesi, 1910-13 yılları arasında İttihat ve Terakki’nin başlattığı, Cumhuriyet döneminde devam ettirilen uzun bir ‘Türkleştirme’ ve ‘Türkçeleştirme’ politikasının yerleşim yerleri adlarına yönelik uygulamalarından bir tanesidir. 1940 yılında yasal altyapısı oluşturulan, 1965 yılına kadar yoğun bir şekilde devam ettirilen ve 12 Eylül askerî darbesi sonrası da kısmen uygulanan bu politika, Türkiye’deki çeşitli kültürlerin izlerini ve böylece de hafızayı silmeyi amaçlayan uzun süreli bir devlet politikasıdır.

19. yüzyılda bir yerleşim yeri olarak görülen Becirman, Seyyid Bilâl’in bölgeye gelip yerleşmesi ve Becirman ismine yüklenen anlamlar (‘vergisiz’lik) ile giderek toplumsal aidiyeti belirten bir grup kimliği haline gelmiş görünmektedir. Seyyid Bilâl için her yıl düzenlenen *zêw* etkinlikleri ile güçlendirilen grup kimliği, aşiretler ya da ağalar arasında

meydana gelen çatışmalarda arabuluculuk yapmaları ile de toplumsal anlamda da kabul görmüştür.

Böylesi tarihsel, toplumsal ve kültürel bir arka plana sahip Becirman seyyidlerini etnik ve dinsel kimlik bağlamında ele almaya çalışan söz konusu bu çalışma, birinci bölümde belirtildiği üzere dört hipotez üzerinden yürütülmeye çalışılmıştır. Bunlardan bir tanesi, Becirman seyyidlerinin, ‘aşiret’ olmadıkları ve ve/veya aşiret üyesi olmadıkları yönündeki ifadelerine rağmen gerek biçimsel gerekse toplumsal olarak Ortadoğu’nun karakteristiklerinden sayılan ‘parçalı soy sistemi’ adı verilen toplumsal örgütlenme içinde yer aldıkları şeklindeydi.

Günümüzde, geçmişe yönelik olarak oluşturulan “seyyidlerin aşiretle ilgileri olmadığı” yönündeki algıya rağmen, toplumsal yapının bir parçası olan seyyidlerin, ‘seyyidlik’lerine rağmen bu toplumsal dokuya uyum sağladıkları ve yer yer bu rekabet ve çatışmaların içinde yer aldıkları görülür. Örneğin, bölgedeki yarı-otonom Kürt emirliklerinin ortadan kaldırılmasından sonra meydana çıktığı anlaşılan ve Becirman’ın da içinde yer aldığı *Torê* bölgesindeki tüm toplumsal dokuya sirayet eden Heverki-Dekşuri rekabeti ve çatışması içinde Becirman seyyidleri de, farklı kolların (*bavik*) farklı tarafları desteklemesi şeklinde bölünmüştür.

Yukarıda, aynı ‘soy’ grubundan gelen kollar (*bavik*) arasındaki rekabet ve çatışmalarla nitelenen, alt yerleşim yerleri olan köylerde de her bir ‘*mal(bat)*’ ya da ‘*bavik*’in bir tarafta yer aldığı, ya da ittifak kurduğu ve Kürtçe de ‘*dubendî*’ (ikili yapı) olarak adlandırılan bu toplumsal yapı, Ortadoğu’da ve Kürtlerde de var olan ‘parçalı soy sistemi’ ile ilişkili, aynı zamanda toplumsal aidiyet biçimlerini de üreten bir durumdur. 1946’da çok partili yaşama geçiş ile birlikte, söz konusu rekabet ve çatışma, ‘particilik’ olarak, var olan iki partiden birisini desteklemek şeklinde devam etmiştir.

Günümüze gelindiğinde, Becirman seyyidleri örneğinde genel anlamda *dúbendî* (ikili yapı)’liğin artık varlığını sürdürmediğini ifade etmek gerekir. Buna rağmen, özellikle seçim dönemlerinde, *bavik*ler arasında yaşanmış olan eski çatışma ve rekabete göndermelerle karşılaşmaktadır. Bununla birlikte söz konusu durumda bireysel tercihlerin daha ön plana çıktığı ve yine bireysel tercihlerin artık iyice gevşemiş *bavik* bağlarından ziyade içinde bulunulan siyasal şartlara ve bireyin kendini tanımladığı etnik kimliğe göre şekillendiği söylenebilir. 30 yıl süren ‘düşük yoğunluklu çatışma’ döneminin siyasal anlamda ortaya çıkardığı ve bir yanda ‘devlet’ partilerinin diğer

yanda ise ‘Kürt’ partilerinin olduğu yeni bir ikili yapının varlığını ve bunlara yönelik bireysel tercihlerin de yine bireyin ya da ailenin geldiği siyasal ve ideolojik arka plana göre şekillendiğini ifade etmek gerekir.

Bu çalışmanın bir diğer hipotezi, *seyyidliğe* içkin olan ‘Arap’ etnisitesine rağmen, Becirman seyyidlerinin sosyal, kültürel ve siyasal koşullara bağlı olarak ve yine daha çok mekân ve dil üzerinden ‘Kürt’ etnisitesine ‘dâhil’ oldukları ve/ya kendilerini dâhil ettikleri idi.

Mardin ve çevresinde, toplumsal ve kültürel anlamda aileye, ağaya ve aşirete mensubiyetle birlikte görülen toplumsal yapı, 1970’lerde ilk Kürt örgütlerinin faaliyete başlamasıyla değişime uğramış ve yine söz konusu örgütlerin siyasal faaliyetleri anılan mensubiyet biçimlerinin üzerinde bir ‘Kürtlük’ bilincinin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Aileye, ağaya ve aşirete mensubiyetin ön planda olduğu ve insanların ‘Omerki, Alikı, Doriki gibi’ bağlı olduğu aile ve aşiret ile tanımlandığı bu dönemlerde, Becirman seyyidlerinin de ‘seyyid’ (*sehîd*) olarak ayrı bir ‘grup kimliği’ ile tanımlandıkları görülmektedir.

1980 askerî darbesinin binlerce kişiyi sorgusuz bir şekilde cezaevlerine koyarak yarattığı baskı ve işkence ortamı ve yeniden ürettiği Kürtleri inkâr politikası, 1984’te bağımsız Kürdistan için ‘silahlı mücade’leye başlayan PKK hareketinin geniş bir taban bulmasını da sağlamıştır. 1990’lara doğru PKK gerillaları ile devletin silahlı güçleri arasında şiddetlenen çatışmalar, hareketin giderek kitleselleşmesini de beraberinde getirmiştir. Devletin bu dönemde başlattığı ve 1990’ların ortalarına kadar yoğun bir şekilde sürdürdüğü zorla korucu yapma, köy boşaltma ve zorla göç ettirme politikası başta yakın il ve ilçe merkezleri olmak üzere birçok şehrin, arka planında farklı mensubiyet biçimleri olan insanların ‘Kürt’ etnik aidiyeti altında bir araya geldikleri şehirler haline gelmesini de beraberinde getirmiştir.

Bölgedeki diğer ‘mensubiyet’lerin kendilerini Kürt etnik kimliği içinde ifade etmeye başladığı bu süreçte, Becirman kökenli olduklarını ifade eden seyyidlerin de Kürt siyasal hareketinin hâkimiyetini hissettirdiği yerlerde, seyyidliğin içinde barındırdığı ‘Arap’ etnisitesine rağmen *mekân* ve *dil* üzerinden ‘Kürt’lüklerini ifade etmeye başladıkları ve bunun örneğin İbrahim Peygamber’in ‘Kürt’ ya da ‘bölgeden birisi’ olması yoluyla meşruiyet dayanaklarını oluşturdukları gözlenmektedir. Bunu, Şerafettin Elçi’nin “insan hangi kavim içine giderse ondan olur” veya Şeyh Beşir’in “neseben

seyyid, dil olarak Kürt” ifadelerinde bulmak mümkündür. Diğer yandan, Hasankeyf ve Mardin gibi Arapça’nın hâkim bir dil olduğu yerlerde yerleşik bulunan ve yine kökenlerini Seyyid Bilâl ve Becirman’a dayandıran seyyidlerin ise soy ilişkisinden dolayı kendilerini Arap etnik kimliği içine dâhil etmeleri, bir kez daha söz konusu *seyyid* kimliğinin mekân, günlük yaşamda hâkim olan dil ve siyasal şartlarla ilgili olduğunu göstermektedir. Bu, ayrıca, etnik kimliğin ya da aidiyetin, süreç içinde değişebildiğini ifade eden etnisitenin durumsallığı ile de ilgili bir durumdur. Benzer şekilde, Becirman seyyidlerinin, genel olarak kendilerini Kürt etnisitesi içinde tanımlamaları, toplumsal, kültürel ve siyasal koşullara göre kimliklerin birbirileriyle eklemlenmesini veya birinin diğerine eklemlenmesini göstermektedir.

Üçüncü hipotez olarak, seyyidlerin kendilerine atfedilen ‘kutsiyet’ sayesinde aşiretler arasında yaşanan çatışmalardaki arabuluculuk rollerinden kaynaklı ‘politik aktör’ olarak etkinlik sürdürdükleri ve yerel bir iktidar odağı haline geldikleri ifade edilmişti. Alan araştırmasındaki görüşmelerden ve gözlemlerden elde edilen veriler ışığında, her ne kadar seyyidlerin kendilerine atfedilen ‘kutsiyet’ nedeniyle aşiretler arasında arabuluculuk ve çatışmaları sona erdirme gibi bir rol oynadıkları ortaya çıksa da, özellikle Şeyhlerle karşılaştırıldığında politik bir aktör ve iktidar odağı olmaktan uzak oldukları görülmektedir. Aynı şekilde, özellikle seyyidlerin kendi aralarındaki rekabette ağaların arabuluculuk etmiş olmaları, yine seyyidlerin Heverki ve Dekşuri aşiret konfederasyonları içinde yer almış olmaları, onların kendi başına bir politik aktör olmadıklarını göstermektedir.

Benzer şekilde, seyyidlerin ‘kutsal soy’dan olmalarından kaynaklı ‘sahip oldukları’ ‘kutsiyet’in, geniş bir mürit ağı içindeki tarikat ilişkilerinin tepesinde yer alan ‘*keşf*’ ya da ‘keramet’ sahibi şeyhlerin ‘kazandıkları’ ‘kutsiyet’ ile karşılaştırıldığında, pratikte şeyhlere daha çok ‘kutsiyet’ atfedildiği görülmektedir. Bu da şeyhlerin geniş yığınları harekete geçirme gücünü ortaya çıkarmakta ve dolayısıyla politik bir aktör olarak iktidar odağı olmasını da sağlamaktadır. Bununla birlikte ‘seyyid’ olan şeyhlerin daha çok ‘kutsiyet’ kazandıkları da ayrıca ifade edilmelidir.

Son hipotez, Becirman seyyidleri adına kurulan vakıf ve derneklerin genel anlamda politik ve toplumsal değişme ile ilişkili olduğu ve Becirmani kimliğinin yeniden üretilmesinde önemli bir rol oynadıkları şeklinde ortaya konulmuştu.

Günümüzde, 1999 yılında Batman’da kurulan Seyyid Bilâl Vakfı, daha sonra Nusaybin’de kurulan Seyit-Der ve Midyat’ta yeni kurulan MİSEY-Der (Midyat Seyyidler Eğitim, Kültür, Sosyal ve Yardımlaşma Derneği) gibi vakıf ve derneklerle ve yeniden düzenlenmeye başlanan *zêw* etkinlikleriyle geçmişin iyi yanlarının ön plana çıkarıldığı bir ‘seyyid’ algısının yeniden üretildiği görülmektedir.

Kürt sorunu ile bağlantılı olarak yakın zamanda Becirman isminin iade edilmesi ve bizzat dönemin Maliye Bakanı tarafından tabelasının asılması, diğer yandan son seçimlerde Nusaybin’de Adalet ve Kalkınma Partisi’nin ‘seyyid’ unvanı ve kimliği ile belediye başkanlığına aday olması, seyyidliği tekrar görünür hale getirme ya da “yeniden üretme” olarak değerlendirilebilir. Bu durum, tanınma, tanımlama ve aidiyet gibi bileşenler üzerinden tanımlanan kimlik bağlamında ele alındığında, seyyidliğin ve konumuz özelinde Becirmanîliğin önümüzdeki süreçlerde koşullara göre yeni ‘aidiyet’ formları kazanabileceğini göstermektedir.

Abdurrahman Adak, 1998 yılında yaptığı çalışmasının sonunda Becirman seyyidlerinin bir vakıf kurma çabası içinde olduğunu ifade etmekteydi. Günümüzde, Batman’da bir vakıf’ın, Nusaybin ve Midyat’da ise birer seyyid derneğinin faaliyet yürütmesi konunun dinamikliğini göstermesi açısından önemlidir. Vakıf, türbenin etrafını düzenlemek, inşa ettiği konuk evinin bakımını yapmak ve özellikle *zêw* etkinliklerini düzenlemekle ön plana çıkmaktadır. Diğer yandan, *zêw* etkinliğinin ve her Perşembe yapılan türbe ziyaretinin aynı zamanda bir ticari faaliyet ve köylüler için de bir gelir kapısı haline gelmiş olması hem bir mekân olarak Becirman’ı hem de Becirmanlı olmayı toplumsal yaşam içinde önemli kılmaktadır. Bir yandan mekân olarak Becirman’ın ön plana çıkması ve bir çekim merkezi haline gelmesi, diğer yandan Becirman seyyidlerinin buldukları yerlerde gündelik yaşam içinde kendilerini var etmeye çalışmaları bu anlamda değerlendirilebilir. Dolayısıyla Becirman seyyidlerinin, koşulların sundukları *fırsatlardan* yararlanarak *ikili* kimliklerini –seyyid ve Kürt- bir arada sürdürdüklerini ifade etmek yerinde olur.

Diğer yandan, Abdurrahman Adak’ın adı verilen son çalışmasından bu yana çeşitli vakıf ve derneklerin kurulmuş olması, yine *seyyid* ünvanının son seçimlerde kullanılması ve son zamanlarda çeşitli çevrelerden Becirman’da bir medrese inşa edilmesi talebi birlikte değerlendirildiğinde, koşullara göre yeni *taktiklerin* hayata geçirilmesi ile karşılaşmak mümkün olabilir.

Bununla birlikte ve sonuç olarak tüm bu aktarılanlar birlikte değerlendirildiğinde, günümüzde Becirman seyyidlerinin ve Becirmanîliğin, ‘etnik’ bir kimlik olmaktan ziyade içinde ‘etnik’ unsuru zımni olarak barındıran dinsel bir kimlik olarak ön plana çıktığı ve günümüzde çoğunlukla daha geniş bir kolektif kimlik durumundaki ‘Kürt’ kimliği içinde kendine yer bulduğu ifade edilebilir. Diğer taraftan, günümüzde bu haliyle bir etnik-altı aidiyet olarak tanımlanabilecek Becirman seyyidlerinin veya Becirmanîliğin, geçmişten günümüze bir tarihsel süreç içinde bakıldığında, bir kimlik olarak akışkan bir durum arzettiğini söylemek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla ‘etnik kökeni’ ne olursa olsun, grup kimliğinin oluşmasının toplumsal karşılaşmalar sonucu ve siyasal, kültürel, toplumsal koşullara bağlı olarak ortaya çıktığı ve yine bu şartlara bağlı olarak değişebilir bir olgu olduğu ve bu anlamda da akışkan bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- ACAR, Abdurrahman (2010). “Diyarbakır’ın İslam’la/Sahabe ile tanışması”. I.Uluslararası Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Diyarbakır Sempozyumu 25-29 MAYIS 2009 BİLDİRİLERİ. Ankara: Diyarbakır Valiliği.
- ADAK, Abdurrahman(1998). Güney-Doğu Anadolu Bölgesinde Seyyidler ve Halk Üzerindeki Etkileri, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (Basılmamış Lisans Tezi ve basılmamış el yazsı nüshası).
- _____ (2004). “Güney Doğu Anadolu’da Seyyidler”.Marife dergisi, **ehl-i beyt** özel sayısı. Kış 2004, yıl:4 sayı:3, www.marife.org
- AHMED, Ekber S. (1995). İslâm ve Antropoloji (çev. B. Gencer). İstanbul: İnsan Yayınları.
- AKÇAM, Taner (1995). “Hızla Türkleşiyoruz’. Birikim, s. 71-72, ss. 17-30.
- AKSU, Ali (2006). “Emeviler Dönemi Sosyal Tabakalar”. İstem, Yıl:4, Sayı:8, ss. 63 – 81.
- ALAKOM, Rohat (1998). Hoybûn Örgütü ve Ağrı Ayaklanması. İstanbul: Avesta.
- ALGAR, Hamid (1997). “Halidiyye”. TDVİA, c.15, s.295-296.
- _____ (1997b).“Halid el-Bağdadi”. TDVİA, c.15, s.283-285.
- ALGÜL, Hüseyin (1995). “Fedek”. TDVİA, c.12, s.294-295.
- ALLISON, Christine (2007). Yezidi Sözlü Kültürü (çev. F. Adsay). İstanbul: Avesta.
- ALTUNIŞIK, İbrahim (2009). Coğrafi Bakımdan Batman İli Yer Adları. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara.
- ALTUNTEK, N. Serpil (1993). Van Yöresinde Akraba Evliliği. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- AMORETTI, Biancamaria Scarcia (2011). “A Historical Atlas on ‘Alids: A Proposal and Few Samples”. Sayyids and Sharifs in Muslim Societes (Ed. Morimoto Kazuo), London & Newyork: Routledge.
- ANDERSON, Benedict (2004).Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması (3. bsm.), (çev. İ. Savaşır). İstanbul: Metis Yayınları.
- APAK, Adem (2001). “İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin oluşumu”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 10, Sayı: 1, ss. 177-194.

- ARENDONK, C.Van (1997). "Sharif". EI, v.IX, 239-337 pp. Leiden: Brill.
- ARSLANOĞLU, İbrahim (2010a). "Turabi Ocağı Dedeleri İle Söyleşi". <http://w3.gazi.edu.tr/web/iarslan/turabi.pdf>, Erişim tarihi: 26.10.2010.
- ARSLANOĞLU, İbrahim (2010b). "Cibali Ocağı Dedesi ve Taliplerinin Alevilikle İlgili Görüşleri". http://www.hbektasveli.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/12-115-138.pdf, Erişim tarihi: 28.11.2010.
- ASLAN, Cihan (2012). Kötekanın Ehli Beyt Nurları. Diyarbakır.
- ASSMANN, Jan (2001). Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik (çev. A. Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- AŞKIN, Muhittin (2007). "Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, c. 10, s.2, ss. 213-220.
- ATABAY, Leyla (2014). Konjonktürel Kimlik: Said-î Kurdî, Said-î Tirkî, Said-î Erebi. Van: Sîtav Yayınevi.
- ATALAN, Mehmet (2004). "Hz. Muhammed'in vefatından sonraki Hilafet tartışmaları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:2, SS.55-68.
- ATALAY, Ali Adil (Vaktidolu) (2013). Ağuiçenler Ocağı. İstanbul: Can Yayınları.
- AVCI, Casim (2010). "Şeyh". TDVİA, c.39, s.49.
- AY, Resul (2012). Anadolu'da Derviş ve Toplum: 13-15. Yüzyıllar (3. bsm). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- AYDIN, Ferit (1996). Tarikatta Rabıta ve Nakşibendilik. İstanbul.
- AYDIN, Suavi (1993). Modernleşme ve Milliyetçilik. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- _____ (1999). Kimlik Sorunu, Ulusallık ve "Türk Kimliği", Ankara: Öteki Yayınevi.
- AYDIN, Suavi, EMİROĞLU, Kudret, ÖZEL, Oktay, ÜNSAL, Süha (2000). Mardin: Aşiret - Cemaat - Devlet. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- BAKIRÎ, S. Ebul Hasan (2007). Ellisünnet'e Göre Ehlibeyt. İstanbul: Hüda Yayınları.
- BARTH, Fredrik(1986). "Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan". *Journal of Anthropological Research*, vol. 42, no. 3, pp. 389-396 (164-171). University of New Mexico.
- _____ (2001). Kürdistan'da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri (çev. S.R. Şengül-H.Özsoy). İstanbul: Avesta Yayınları.

- _____ (2001a). “Giriş”. Frerdik Barth (Ed.), Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu’ içinde, (çev. A. Kaya- S. Gürkan). İstanbul: Bağlam, s. 11–40.
- BEDLÎSÎ, Şerefxanê (2007). Şerefname (Werger: Ziya Avcı). İstanbul: Avesta.
- BENDER, Cemşid. (1991). Kürt Tarihi ve uygarlığı. İstanbul: Kaynak yayınları.
- BENLÎ, Yusuf (2005). “Keysaniyye Tarihinde Nusaybin ‘Haşebiyye Devleti’ Döneminin Aydınlatılması Üzerine Bazı Düşünceler”. EKEV Akademi Dergisi, sayı:24, s.233-252.
- _____ (2007).“Nusaybin’de Haşebiyye Devleti ve İslam Tarihinde Yeri”. Makalelerle Mardin-I, Tarih-Coğrafya (Haz. İbrahim Özcoşar), s.215-242, İstanbul.
- BERNHEIMER, Teresa (2005). “The Rise of Sayyids and Sâdât: The Al-Zubara and Other Alids in Ninth-to Eleventh-Century Nishapur”. Studia Islamica, No:100/101, 43-69 pp.
- _____ (2011). “Geneology, Marriage, and the Drawing of Boundaries among the Alids (Eighth-Twelfth centuries)”.Morimoto Kazou (Ed.), Sayyids and Sharifs in Muslim Societies, 75-91 pp. London & Newyork: Routledge.
- BEŞİKÇİ, İsmail (1992a). Doğu Anadolu’nun Düzeni: Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller I. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- _____ (1992b). Doğu Anadolu’nun Düzeni: Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller II. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- _____ (1992c). Doğu Anadolu’da Göçebe Kürt Aşiretleri. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- _____ (2013). Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi ve Kürd Sorunu, İstanbul: İBV yayınları.
- BİRİFKANÎ, Seyyid Mahmut –Mahmut Baran-(2011). Bırifkan Seyyidleri, Ankara.
- BİLGİN, Nuri (1996). İnsan İlişkileri ve Kimlik. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- BİZBİRLİK, Alpay (2002). 16. Yüzyıl Ortalarında Diyarbekir Beylerbeyliği’nde Vakıflar. Ankara: TTK Yayınları.
- BORA, Tanıl (2007). “Türk Milliyetçiliğinin İnşasında Vatan İmgesi: Harita ve ‘Somut’ Ülke Milliyetçiliğinin Vatanı Neresi?”. Birikim, sayı: 213, ss. 26-36.
- BOSWORTH, C.E. (1997). “Sayyid”. EI, v.IX, 115-116 pp. Leiden: Brill.

- BOZAN, Metin (2007).“Hicri I.Asır Mezhep Hareketlerinde Mardin Bölgesi”.Makalelerle Mardin-I, Tarih-Coğrafya (Haz. İbrahim Özcoşar), s.103-123, İstanbul.
- BOZARSLAN, Hamit (2005). “Türkiye’de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden Ayaklanmaya 1919-1925”, Erik Jan Zürcher (Der.). İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye’de Etnik Çatışma (2. bsm.) (s. 89-121). İstanbul: İletişim Yayınları.
- BOZDAĞ, İsmet (Yay. Haz.) (1975). Abdülhamid’in Hatıra Defteri. İstanbul: Dervan Kitapçılık.
- BRETERON, J. (2005). “Sacred Space”. Lindsay Jones(Ed.), Encyclopedia of Religion, New York, Thomson Gale, Cilt 12, ss.7978-7986.
- BRAUNE, W. (1986) “Abd al-Kadir al-Djilani”.EI, v.I, 69-70 pp.
- BRUBAKER, Rogers & KOOPER, Frederic (2000) “Beyond ‘Identity’”, Theory and Society, no. 29, pp. 1-47.
- BRUINEN, Martin V. (1991). Ağa, Şeyh ve Devlet: Kürdistan’ın Sosyal ve Politik Örgütlenmesi, (çev. Remziye Aslan), Ankara: Özge Yayınları.
- _____ (1992). Kürdistan Üzerine Yazılar (çev. N. Kırac). İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____ (der.)(2003), Evliya Çelebi Diyarbakir’de, (çev. T.Güney), İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____ (2008). Kürtlük, Türklük, Alevîlik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri (7. bsm.),(çev. H. Yurdakul). İstanbul: İletişim Yayınları.
- BULDUK, Abdülgani (2004). El-Cezîre’nin Muhtasar Tarihi (Yay. Haz. M. Öztürk, İ Yılmazçelik). Elazığ: Fırat Üniversitesi Basımevi.
- BULLIET, Richard (1972). The Patricians of Nishapur, Cambridge.
- BULUT, Faik (1998). Horasan Kimin Yurdu?, İstanbul: Berfin
- CANARD, M. (1991) “Fatimids”. EI, V.II, 850-862 pp. Leiden: Brill.
- CANBAKKAL, Hülya (2005). “On the ‘Nobility’ of the Provincial Notables”, Anastasopoulos, Antonis (ed.), Halcyon Days in Crete 5, Rethymno, Greece: Crete University Press, pp.39-50.

- _____ (2009). "The otoman State and Descendants of the Prophet in Anatolia and the Balkans (c.1500-1700), Journal of the Economic and Social History of the Orient, v.52, pp. 542-578.
- CANLI, Cemalettin, UÇAK, Halil İbrahim (2012). Hattın Dört Yanında Cemilpaşazadeler. Ankara: Dipnot Yayınları.
- CARR, Edward H. (2007). Milliyetçilik ve Sonrası (4. bsm.), (çev. O. Akinhay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- CELİL, Celilê (1992). XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürtler (çev. M. Demir). Ankara: Öz-ge Yayınları.
- _____ (2001). Kürt Aydınlanması (çev. A. Karabağ). İstanbul: Avesta.
- CHANDRA, Kanchan (2006) "What is ethnic identity and does it matter?". Annual Review of Political Science, v. 9: 397-424.
- CİBO, Nezîrê (2010). Havêrkan Sultanları-1. İstanbul: Komal Basım-Yayım-Dağıtım.
- CLOT, André (2007). Harun Reşid ve Abbasiler Dönemi (çev. N. Demirtaş). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- COHEN, Anthony P. (1999). Topluluğun Simgesel Kuruluşu (çev. M. Küçük). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- ÇELİK, Recep (2000). "Milli Mücadelede Bediüzzaman Said-i Nursî", Köprü Dergisi sayı:70, www.koprudergisi.com.
- ÇEM, Munzur (2010). Dêrsim Merkezli Kürt Aleviliği, Etnisite, Dini İnanç, Kültür ve Direniş, (2.bsk), İstanbul: Vate Yayınları.
- ÇETİN, İhsan (2007). Midyat'ta Etnik Gruplar: Kürtler, Mhalmiler (Araplar), Süryaniler, Yezidiler, Türkler, Becırmaniler (Seyyidler). İstanbul: Yaba Yayınları.
- DAHİLİYE VEKALETİ (1928). Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimiz ve Adları (Osmanlıca bsm). İstanbul.
- DEMİR, Abdullah (2013). Osmanlı Belgelerine Göre Said Nursî'nin Seyyidliği Meselesi. İstanbul: Gündönümü Yayınları.
- DEMİR Ahmet, İshak (2005). "İbnü'l Mutahharel-Hilli'ye Göre İmamet". AÜİFD, c. 46, s. 85, ss.85-102.
- DENNY, Frederick Mathewson (1975). "The Meaning of "Ummah" in the Qur'ân". History of Religions, Vol. 15, No. 1, pp. 34-70.

- DEVELİOĞLU, Ferit (1984). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük. Ankara: Aydın Kitapevi.
- DİKEN, Şeyhmus (2005). İsyân Sürgünleri. İstanbul: İletişim.
- DÜNDAR, Fuat (2008). Modern Türkiye'nin Şifresi İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği(1913-1918). İstanbul: İletişim.
- EDMONDS, Cecil J. (2003). Kürtler, Türkler ve Araplar: Kuzey-doğu Irak'ta siyaset, seyahat ve inceleme (1919-1925) (çev. S. Şengül, S.P. Şengül). İstanbul: Avesta.
- EICKELMAN, Dale F. (1989). The Middle East: An Anthropological Approach, 2nd. Ed., New York University.
- EL-DAHOODİ, Zuhdi. (1995) KÜRTLER: Tarih, Kültür ve Yaşam Mücadelesi, İstanbul: Deng Yayınları.
- ELIADE, Mircea (2009). Dinler Tarihine Giriş (çev. L. Arslan, 2. bsm.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ELMALILI M. HAMDİ YAZIR (tarıhsız). Kur'an-ı Kerim Meali (Sadeleştirilmiş metin). İstanbul: Pusula.
- ERIKSEN, Thomas H. (2002). Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik bir bakış. İstanbul: Avesta.
- ERPOLAT, M. Salih (1999) XVI.Yüzyılda Diyarbekir Beylerbeyliği'ndeki Yer İsimleri, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi).
- _____ (2003) "Osmanlı Coğrafyasındaki Yer İsimlerini Doğru Tespit Etmenin Zorlukları, Önemi ve Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar", SBArD, sayı:1, ss.1-15.
- _____ (2006). "Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Tarihi Türkçe Yer Adlarında Meydana Gelen Değişmelere Bazı Örnekler". VII.Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, 2006, Gaziantep. e-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-91412/vii-milletlerarasi-turk-halk-kulturu-kongresi-bildirile-.html>
- _____ (2007). "Tapu-Tahrir Defterlerine göre XIV.Yüzyılda Midyat". Makalelerle Mardin-I (Haz.İ.Özcoşar), s. 381-413, İstanbul.
- EUSTACHE, D. (1986). "Idrisids". EI, V.3, 1035-1037, Leiden: Brill.
- FARQÎNÎ, Zana (Amd.)(2013). Ferhanga Kurdî-Tirkî. Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.

- FAYDA, Mustafa (1995). "Fey", TDVİA, c.12, s.511-513.
- FEARON, James D. (1999). What is Identity (As We Now Use The Word)?, <https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf> Erişim Tarihi: 05.02.2014.
- FEDERSPIEL, Howard M. (1977). "Islam and Nationalism". Indonesia, No. 24, pp. 39-85.
- FENTON, Steve (2001)ç Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür (çev. Nihat Şad). Ankara: Phoenix.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi (1984a) "İlk Şii Olaylar: Tevvâbûn Hareketi" AÜİFD, c.26, s.1, ss.335-352.
- _____ (1984b) "İslam Tarihinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri", AUIFD c.26, s.1, ss.353-370.
- FRASER, Baillie J. (1840). Travels in Koordistan, Mesopotamia, London.
- GOLDZİHER, I. (1986). "Ahl al-Bayt". EI, V.I, 257-258, Leiden: Brill.
- GÖKALP, Ziya (1992). Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler (Haz. Şevket Beysanoğlu). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- GÖLDAŞ, İsmail (1991). Kürdistan Teâli Cemiyeti (2. bsm.). İstanbul: Doz Yayınları.
- GÖYÜNÇ, Nejat (1991). XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı. Ankara: TTK.
- GUEST, John S. (2007). Yezidilerin Tarihi: Melekê Tawus ve Mıshefa Reş'in Izinde (2. bsm.), (çev. İ. Bingöl). İstanbul: Avesta.
- GÜNALTAY, Mehmet Şemsettin (2006). İslâm Öncesi Arap Tarihi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- GÜVENÇ, Bozkurt (1996). Türk Kimliği (4. bsk). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- _____ (1996b). İnsan ve Kültür (7. bsk). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HAKAN, Sinan (2007). Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kürtler ve Kürt Direnişleri (1817-1867). İstanbul: Doz Yayıncılık.
- HALAÇOĞLU, Yusuf (2014). XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi (5. bsm.). Ankara: TTK Yayınları.
- HATİBOĞLU, Mehmed Said (1979). "İslam'da ilk Siyasi Kavmiyetçilik, Hilafetin Kureyşliliği". AÜİFD, c.23, s.1, 121-213 ss.

- HAYKEL, Bernard (2002). "Disassembling Descent, or How the barber Lost His Turban: Identity and Evidence in Eighteenth-Century Zaydi Yemen". *Islamic Law and Society*, V.9, 194-225 pp.
- HAIG, T.W. "Seyyid". *İA*, X:543.
- HAMILTON, A. R. Gibb (1963). "The Community in Islamic History". *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 107, No. 2, pp.173-176.
- HAY, W. Rupert (2005). *Kürdistan'da İki Yıl (1918-1920)* (çev. Fahriye Adsay). İstanbul: Avesta.
- HEIDEMANN, S. (2002). "Zangids". *EI* V.11, pp. 452-454, Leiden: Brill.
- HOBBSAWM, Eric J. (2010). *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik* (4. bsm.), (çev. O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- HOROWITZ, D. (1985). *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.
- HUSK, Kerry (2011). "Ethnicity and Social Exclusion: Research and Policy Implications in a Cornish Case Study". *Social and Public Policy Review*, 5, 1, pp. 7-25.
- HÜR, Ayşe (2009). "Tez zamanda yer isimleri değiştirile!". *Tarih Defteri* (01.03.2009), <http://www.taraf.com.tr/ayse-hur/makale-tez-zamanda-yer-isimleri-degistirile.htm> Erişim tarihi: 10.09.2013.
- ISAJIW, W. Wsevoid (1979) *Definitions of Ethnicity*, Toronto: Multicultural History Society.
- _____ (1992). "Definition and Dimensions of Ethnicity: A Theoretical Framework". *Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity*, Ottawa, Ontario, Canada, April 2, 1992.
- İBN XELİKAN (2008). *Siltan Selahadînê Eyyûbî* (werger: M.Emin Narozî). İstanbul: Avesta.
- İBN'ÜL-ERZAK (1989). *Mervanî Kürtleri Tarihi* (çev. M.E.Bozarslan). Köln:Komkar.
- İBNİ HALDUN (1977). *Mukaddime 1-2* (Çev. Turan Dursun). Ankara: Onur Yayınları.
- İÇİŞLERİ BAKANLIĞI (1946). *Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu*, c.I, Ankara Başbakanlık Devlet Matbaası.
- İÇİŞLERİ BAKANLIĞI İLLER İDARESİ GENEL MÜDÜRLÜĞÜ (1968). *Köylerimiz-1 Mart 1968'e kadar-* Ankara: Başbakanlık Basımevi.

- İLHAN, M. Mehdi (2000). *Amid* (Diyarbakır), 1518 Tarihli Defter-i Mufassal. Ankara: TTK Yayınları.
- İZADY, Mehrdad R. (2004). *Bir El Kitabı: Kürtler* (çev. C. Atila). İstanbul: Doz Yay.
- JAMES, Boris (2011). *Selahaddin ve Kürtler: Haçlılar Döneminde Topluluğun Kavranması* (çev. N. Bilgiç). İstanbul: Avesta.
- JENKINS, R. (2001). "Ethnicity: Anthropological Aspects". *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, pp. 4824-4828. <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B0080430767008561/pdf?md5=6b80acc57fb19521daff640395afe32&pid=3-s2.0-B0080430767008561-main.pdf>, Erişim tarihi: 04.02.2014.
- JENKS, Chris (2007). *Altkültür: Toplumsalın Parçalanışı* (çev. N. Demirkol). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- JWAIDEH, Wadie. (2004). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi, Kökenleri ve Gelişimi* (3.bsk.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem (2000). *Kültürel Psikoloji, Kültür bağlamında İnsan ve Aile*. İstanbul: Evrim Yayınevi.
- KANAR, Mehmet (1384). *Ferhengi Farsi-Turki*. Şirin:Tahran.
- KANKAL, Ahmet (Ed.) (2006). *252 no'lu Mardin Şer'iyeye Sicili Belge Özetleri ve Mardin*. İstanbul.
- _____ (2007). "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Midyat". *Makalelerle Mardin-I Tarih-Coğrafya* (Haz. İ.Özçoşar), s.457-477, İstanbul.
- KARABİBER, Namık Kemal (2007). *Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Erken Dönem Yansımaları* (Basılmamış Doktora Tezi). Ankara.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T. (2013). *Tanrının Kuraltanımları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları 1200-1550* (5. bsm.), (çev. R. Sezer). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- KARDAM, Ahmet (2011). *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan Direniş ve İsyân Yılları* (2. bsm.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- KARPAT, Kemal H. (2010). *Osmanlı Nüfusu 1830-1914* (2. bsm.), (çev. B. Tırnakçı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____ (2011). *Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik* (çev. R. Boztemur). İstanbul: Timaş Yayınları.

- _____ (2014). Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus (2. bsm.), (çev. C. Elitez). İstanbul: Timaş Yayınları.
- KAYA, Hasan (2012). Doğunun Elçisi'nden Yüce Divan'a Şerafettin Elçi. Ankara: Fanos Yayınları.
- KAYAN, Ramazan (2014). Vahyin Gölgesinde Kimlik İnşası (12. bsm.). İstanbul: Çıra Basım Yayın.
- KAZUO, Morimoto (2011a). "Introduction". Morimoto Kazuo (Ed.), *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies*, 1-12 pp., London & New York: Routledge.
- _____ (2011b). "How to Behave Towards *Sayyids* and *Sharifs*: A Trans-sectarian tradition of Dream Accounts". Morimoto Kazuo (Ed.), *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies*, 15-36 pp., London & New York: Routledge.
- KESKİN, Necat (2007). Mardin ve Çevresinde Bir Anlatım Biçimi Olarak Mıtrıplık, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara.
- KILIÇ, Rüya (2005). Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler. İstanbul: Kitap yayınevi.
- KIRKIL, Emin (2008). "XVI. Yüzyıl Diyarbakır Eyaleti Vakıf Defterlerinde Geçen Türkçe Yer Adları Üzerine". C.2, ss.419-438. Ankara: Diyarbakır Valiliği.
- KIVISTO, Peter (2014). "Ethnicity". <http://hrr.hartsem.edu/ency/ethnicity.htm>, Erişim tarihi: 08.02.2014.
- KOROTAYEV, Andrey (2000). "Parallel-Cousin (FBD) Marriage, Islamization, Arabization". *Ethnology*, vol.39, no.4 Special Issue, pp. 395-407, Pittsburgh.
- KREYENBROEK, Philip G., & REŞOW, Xelil C. (2011). Tanrı ve Şeyh Adı Kusursuzdur: Yezidi Tarihinden Kutsal Şiirler ve Dinsel Anlatılar (çev. İ. Bingöl). İstanbul: Avesta.
- KURT, Yılmaz (2008). "Diyarbakır Sancağı Yer Adları". Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır (Ed. B.Yedizyıldız; K.Tomenendal) C.2, ss. 405-418. Ankara: Diyarbakır Valiliği.
- KUTLAY, Naci (2014). Osmanlı'dan Günümüze Kürtler: Kürdoloji Notları. Ankara: Dipnot Yayınları.
- KÜÇÜK, Halil (Der.) (2013). Risale-I Nur Külliyyatından Said Nursî'nin Kendi Dilinden Nesebi. İstanbul: Zehra Yayıncılık.

- LANDAU-TASSERON, Ella (2003). "Adoption, Acknowledgement of Paternity and False Genealogical Claims in Arabian and Islamic Societies". Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 66, No. 2, pp. 169-192.
- LAPIDUS, M. Ira (2005), İslam Toplumlari Tarihi c. 1 (çev: Y. Aktay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- LAPLANTINE, François (2001). Etnopsikiyatri (çev. N. Aldemir). Ankara: Ütopya Yayınevi.
- LEACH, Edmund R. (2001). Rewanduz Kürtleri, Toplumsal ve İktisadi Örgütlenme (çev. S. Birwan, H. Özsoy, S.R. Şengül). İstanbul: Aram.
- LESCOT, Roger (1997). Memê Alan, İstanbul: Avesta
- LEWIS, Bernard (1986). "Alids". EI, V.I, 400-403 pp. Leiden: Brill.
- _____ (2006). Ortadoğu, İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi (4. Bsk), (çev. S. Y. Kölay). Ankara: Arkadaş.
- _____ (2009). Tarihte Araplar (çev. H.D. Yıldız, 5. bsm.). İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları.
- LINDHOLM, Charles (1986). "Kinship Structure and Political Authority: The Middle East and Central Asia". Comparative Studies in Society and History, Vol. 28, No. 2, pp. 334-355.
- _____ (2004). İslami Ortadoğu (çev. Balkı Şafak). Ankara: İmge Kitabevi.
- LINDNER, Rudi Paul (2000). Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar (çev. Müfit Günay). Ankara: İmge.
- LOCKMAN, Zachary (2012). Hangi Ortadoğu: Oryantalizm, Tarih, Siyaset (çev. B. Birinci). İstanbul: Küre Yayınları.
- MADLUNG, W. (2002). "Zaydiyya". EI, V.11, 477-481, Leiden: Brill.
- MAKDİSİ, George (1970). "Madrasa and University in the Middle Ages", Studia Islamica, no.32, pp. 255-264.
- _____ (2004). Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı (çev: A. H. Çavuşoğlu- H.T. Başoğlu), Gelenek, İstanbul.
- MALMÎSANIJ (2010). Yirminci Yüzyılın Başında Diyarbekir'de Kürt Ulusçuluğu (1900-1920). İstanbul: Vate Yayınevi.

- MARX, Emanuel(1977). “The Tribe as a Unit of Subsistence: Nomadic Pastoralism in the Middle East”. American Anthropologist, New Series, vol.79, no.2, pp. 343-363, Blackwell Publishing.
- MEHMET EMİN ZEKİ BEY (1998). Kürd ve Kürdistan Ünlüleri (çev. M. Baban, M. Yağmur, S. Kutlay). Ankara: Apec & Öz-ge Yayınları.
- NIEZEN, Ronald (2012)“Identities”.
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9780470670590.wbeog281/pdf>, Erişim tarihi: 27.01.2014.
- NIŞANYAN, Sevan (2011). Hayali Coğrafyalar: Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Değiştirilen Köy Adları. İstanbul: Tesev Yayınları.
- NORA, Pierre (2006). Hafıza Mekanları (çev.M.E.Özcan), Ankara: Dost.
- OCAK, A. Yaşar (2005). “Sunuş”. Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler (Rüya Kılıç) içinde. ss.7-9.
- _____ (2006). “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye)”. Belleten c. LXX, sayı. 257, ss. 118-185.
- _____ (2010). Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri (8. Bsk.). İstanbul: İletişim.
- _____ (2011). Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı (5. bsm.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ONAT, Hasan (1992). “Şii İmamiyet Nazariyesi”. AÜİFD, c.32, s.1, ss.90-110.
- ORHONLU, Cengiz (1987). Osmanlı İmparatorluğu’nda Aşiretlerin İskânı. İstanbul: Eren Yayıncılık ve Kitapçılık.
- ÖCALAN, A. (1993). Din Sorununa Devrimci Yaklaşım. İstanbul: Melsa Yayınları.
- ÖNGÖREN, Reşat (2010). “Şeyh”. TDVİA, c. 39, ss. 50-52.
- ÖRGEEVREN, Ahmet Süreyya (2007). Şeyh Sait İsyanı ve Şark İstiklâl Mahkemesi (2. bsm.). İstanbul: Temel Yayınları.
- ÖZ, Mustafa (2011). Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi. İstanbul: Ensar.
- ÖZBUDUN, S., ŞAFAK, B. (2005). Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar. İstanbul: Dipnot Yayınları.
- ÖZCOŞAR, İbrahim (2006). 252 no’lu Mardin Şer’iye Sicilleri. İstanbul.
- ÖZKIRIMLI, Umut (2009). Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış (3.bsk.). Ankara: Doğubatı Yayınları.

- ÖZMEN, Abdurrahim (2006). Tur Abdin Süryanileri Örneğinde Etno-Kültürel Sınırlar(Basılmamış Doktora Tezi). Ankara.
- ÖZOĞLU, Hakan (2009). Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği (2. bsm.), (çev. N. Özok-Gündoğan, A.Z. Gündoğan). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- PATAI, Raphael (1955). “Cousin-Right in Middle Eastern Marriage”. *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 11, no. 4, pp. 371-390, University of New Mexico.
- PEDERSEN, J. (1986). “Madrasa”. The Encyclopedia of Islam, (New Edition), v. 5, pp. 1123- 1134, E.J.Brill, Leiden.
- RODINSON, Maxime (2008). Muhammed: Yeni Bir Dünyanın ve Peygamberin Doğuşu (çev. A. Toktalı). İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- ROGER, Antoine (2008). Milliyetçilik Kuramları (çev. A. U. Kılıç). İstanbul: Versus Kitap.
- SAHLINS, Marshall D. (1961). “The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion”. *American Anthropologist*, New Series, vol. 63, no. 2, Part 1, pp. 322-345, Blackwell Publishing.
- SAKAOĞLU, Necdet (1985).“Seyyidlik Sarığı Sarmak”. *Tarih ve Toplum*, sayı:14, ss.107-110, İletişim.
- SARICIK, Murat (2003). Osmanlı İmparatorluğu’nda Nakîbü’l-Eşrâflık Müessesesi. Ankara: TTK Yayınları.
- SAVAŞ, Saim (1992). Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi: Sivas Ali Baba Zaviyesi. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- SEZEN, Tahir (2006). Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Yayını.
- SHARON, Moshe (1991). “The Umayyads As Ahl al-Bayt”. *JSAI*, V.14, 115-153 pp.
- SHAKELY, Ferhad (1999). “The Naqshbandî Sheikhs of Hawraman and the Heritage of Khalidiyya-Mujaddidiyya in Kurdistan”.Elisabeth Özdalga(Ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia*, pp. 89-100.
- SOLLORS, W. (2001). “Ethnic Groups”. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, pp. 4813-4817, <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B0080430767027406/pdf?md>

[5=ae77eac9463c7431a2d3ab717821e5bd&pid=3-s2.0-B0080430767027406-main.pdf](https://www.researchgate.net/publication/320080430767027406-main.pdf), Erişim tarihi: 04.02.2014.

- SPULER, Bertold (2011). İran Moğolları -Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350- (4. bsm) (çev. Cemal Köprülü). Ankara: TTK Yayınları.
- SUVARİ, Ceyhan Ç. (2002). Yezidiler Örneğinde Etnisite, Din ve Kimlik İlişkisi(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara.
- ŞAHİN, Haşim (2012). “Vefaiyye”. *TDVİA*, c. 42, s.600-603.
- ŞENGÜL, Serdar (2008), Bilgi Toplum İktidar: Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji ABD (Basılmamış Doktora Tezi). Ankara.
- TEKDAL, Danyal (2009). 208 No’lu Mardin Şer’iye Sicili.(Basılmamış Y.Lisans Tezi). Diyarbakır.
- TAN, Altan (2010).Turabidin’den Berriyê’ye, Aşiretler, Dinler, Diller, Kültürler. İstanbul: Nûbihar.
- TAN, Zeki (2013). “Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî’nin Talebelerinden Seyyid Tâhâ el-Hakkârî”. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s.3, 97-126.
- TAŞĞIN, Ahmet (2007). “Yezidiler, Becirmaniler, Karaçiler”. *MAKALELERLE MARDİN IV ÖNEMLİ SİMALAR DİNİ TOPLULUKLAR* (Haz. İbrahim Özcoşar), ss. 177-195, İstanbul.
- TORÎ (2005). Aşiretten Millet Olma Yapılanmasında Kürtler. İstanbul: Doz Yayınları.
- TUNÇEL, Harun (2000). “Türkiye’de İsmi Değiştirilen Köyler”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 10, sayı: 2, ss. 23-34.
- TURAN, Osman (1988). Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar (2.bsk). Ankara: TTK Yayınları.
- TÜRKMEN, Emir Ali, ÖZMEN, Abdurrahim (Der.) (2014). Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı: 60’lardan 2000’lere Seçme Metinler. Ankara: Dipnot Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (1991). “Baba”. *TDVİA*, c.4, s.365-366.
- _____ (1997). “Halidiyye: Anadolu’da Halidilik”. *TDVİA*, C.15, 296-299.
- _____ (1998). “Abdülkadir-i Geylani”. *TDVİA*, c.1, s. 234-239.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1984). İlmiye Teşkilatı, Ankara: TTK Yayınları.

- VALİ, Abbas (2005). Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri Üzerine Çalışmalar (çev. F. Adsay, Ü. Aydoğmuş, S. Kılıç). İstanbul: Avesta.
- VAROL, M.Bahaüddin (2004). “İslâm Tarihi'nin İlk İki Asrında Simge Renkler Ve Siyâsî Anlamları”, *SÜİFD*, sayı:17, ss.111-126.
- VARİSCO, Daniel Martin (1995). “Metaphors and Sacred History: The Genealogy of Muhammad and the Arab "Tribe". *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, No. 3, Anthropological Analysis and Islamic Texts(Jul., 1995), pp. 139-156.
- WEEKS, Jeffrey (1998). “Farklılığın Değeri”. Kimlik-Topluluk/Kültür/Farklılık (J.Rutherford vd.) (çev.İ.Sağlam). İstanbul: Sarmal.
- WELLHAUSEN, Julius (1996). İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri (2. bsm.),(çev. F. Işıltan). Ankara: TTK.
- WOLF, Eric R. (1951). “The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam”. *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 7, No. 4, pp. 329-356.
- XANÎ, Ehmedê (1990). Mem û Zîn (Türkçesi: M.E.Bozarıslan). İstanbul: Hasat Yayınları.
- YALÇIN-HECKMANN, Lale (2002). Kürtlerde Aşiret ve Akralalık İlişkileri (çev. G. Erkaya). İstanbul: İletişim Yayınları.
- YAMAN, Ali. (2001). “Anadolu Aleviliğinde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu”. UluslararasıAnadolu İnançları Kongresi Bildirileri, (23-28 Ekim 2000, Ürgüp/Nevşehir). Ankara: Ervak Yayınları, s. 849-887.
- _____ (2004). Alevilikte Dedelik ve Ocaklar, Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik. İstanbul: K.A.S. Derneği Yayınları.
- _____ (2006). Kızılbaş Alevi Ocakları. Ankara: Elips Kitap.
- _____ (2011).“Alevilikte Ocak kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan”. TÜRK KÜLTÜRÜ ve HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ s. 60, 43-64 ss.
- YAVUZ, Hakan (1999). “The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: The Naqshbandi Sufi Order”.Elisabeth Özdalga(Ed.), Naqshbandis in Western and Central Asia. İstanbul: Swedish Research Institute in Istanbul.
- YENİÇERİ, Celal (1991). “Bâc”. TDVİA, c. 4, s.411-413.
- YILDIRIM, Erdal (2012). Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Alevi Ocakları (Ağuçan Ocağı Örneği). Ankara: Ürün Yayınları.

- YILMAZÇELİK, İbrahim (2000). “Osmanlı Hakimiyeti Süresince Diyarbakır Eyaleti Valileri (1516-1838)”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 10 Sayı: 1, Sayfa:233-287.
- _____ (2001). Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri (fihrist ve katalog), s.99, Ankara.
- _____ (2014). XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840) (2. bsm.). Ankara: TTK Yayınları.
- YURDAGÜR, Metin (1991). “Bab”. *TDVİA*, c. 4, s.359.
- YÜKSEL, Hasan (Haz.) (1998). Ahmet Rıf’at, Devhatü’n-Nukaba, Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kiram ve Nakibüleşraflar. Sivas.

BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞIVI:

- 998 TTD. Muhasebe-i Vilayet-i Diyar-i Bekr ve Arab ve Zü’l-Kadiriyye Defteri (937/1530), C.I, Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri.
- BOA, Tarih: 11/Za/1264 (Hicrî) Dosya No:153 Gömlek No:62 Fon Kodu: A.}MKT. ; BOA, Tarih: 21/L /1264 (Hicrî) Dosya No:149 Gömlek No:60 Fon Kodu: A.}MKT.

DIYARBAKIR SALNAMELERİ (1999).

- 1-2-3-4-5 Ciltler, (Haz. Ahmet Zeki İzgöer), Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

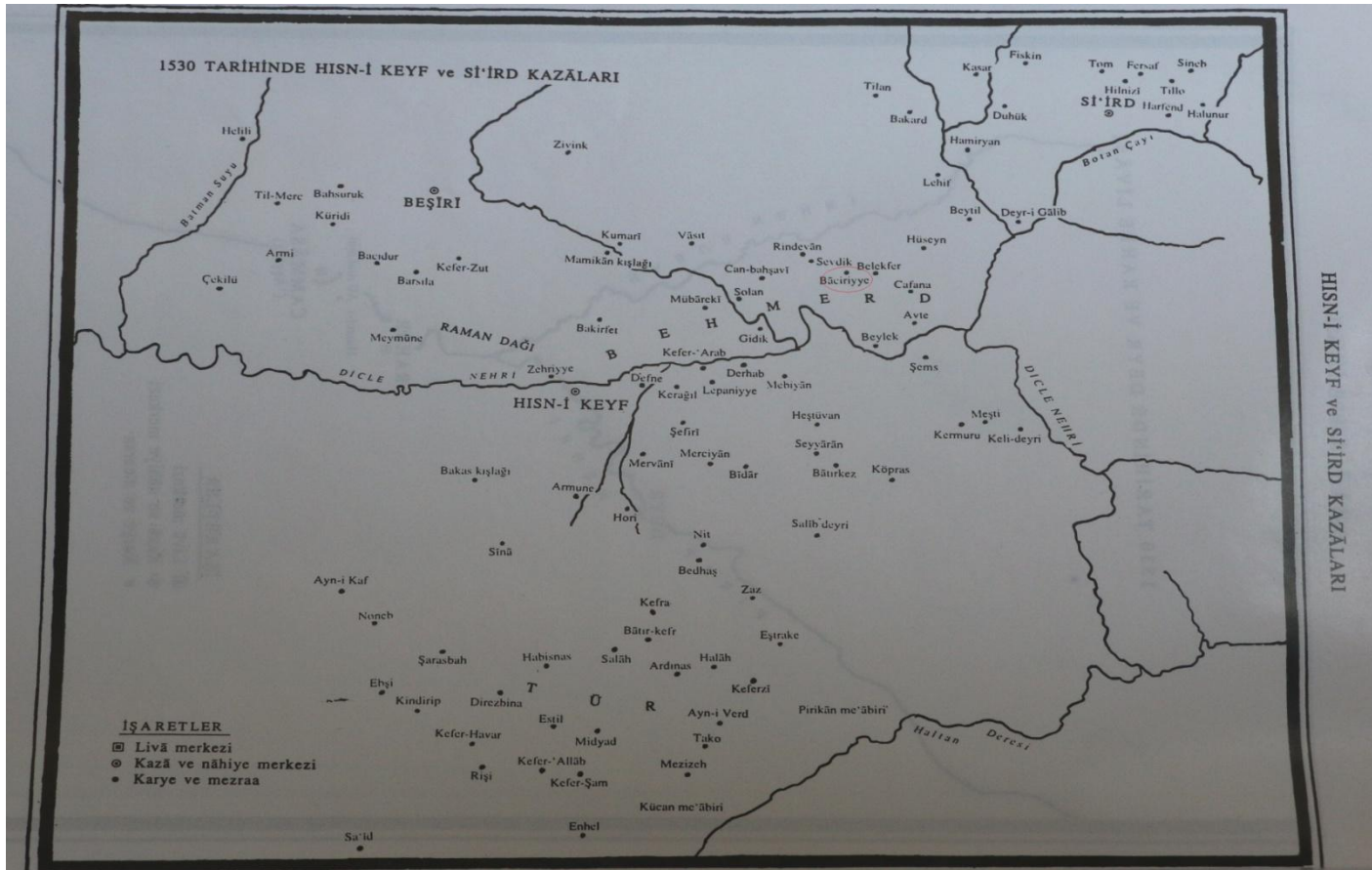
RESMİ GAZETELER:

- 18.06.1949 tarihli, 7236 sayılı Resmi Gazete.

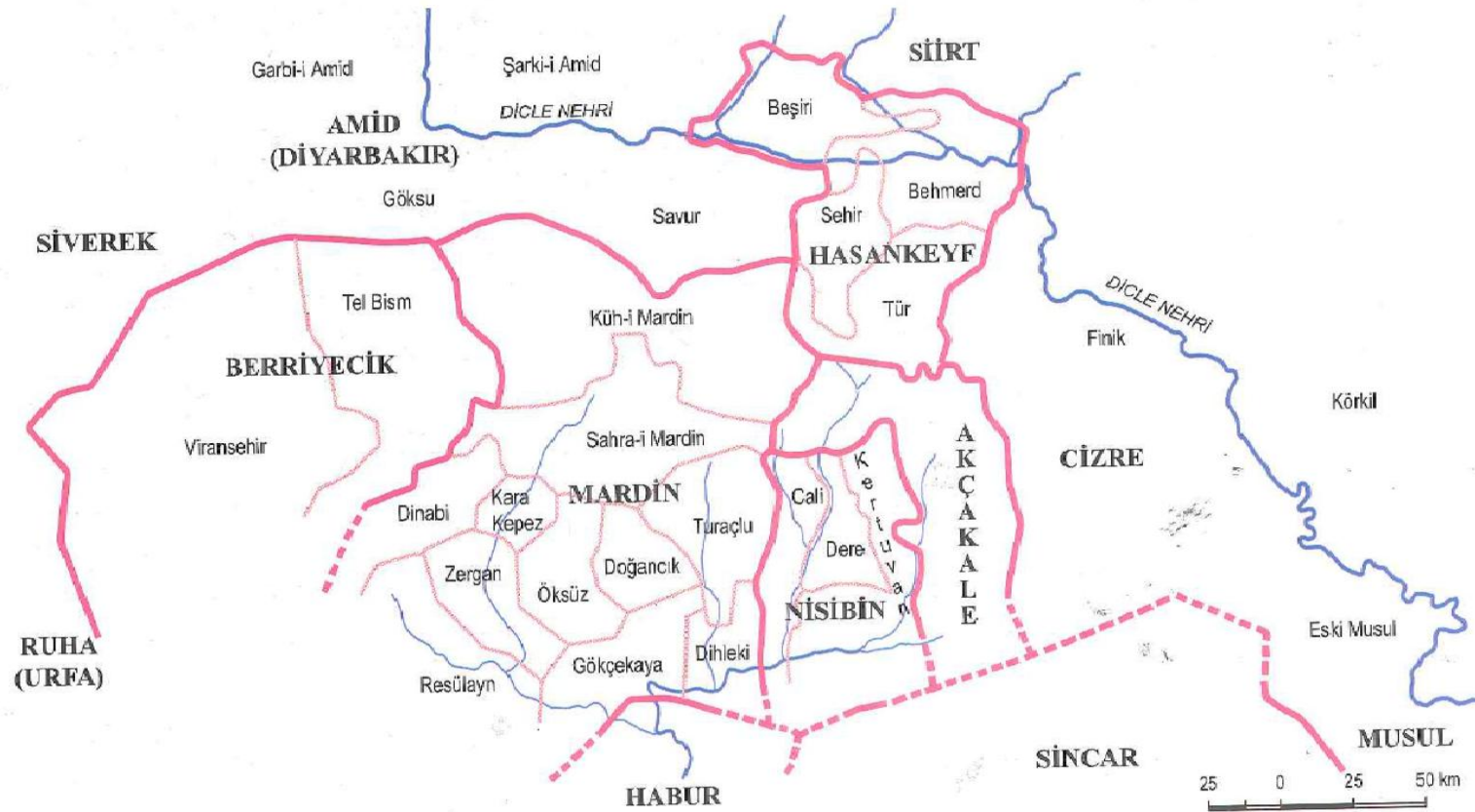
WEB SİTELERİ:

- <http://www.umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/tutor/descent/unilineal/segments.html>
- <http://multiculturalcanada.ca/Encyclopedia/A-Z/d2/1>
- www.jstor.org
- <http://www.osmanlicaturkce.com/>

EKLER:

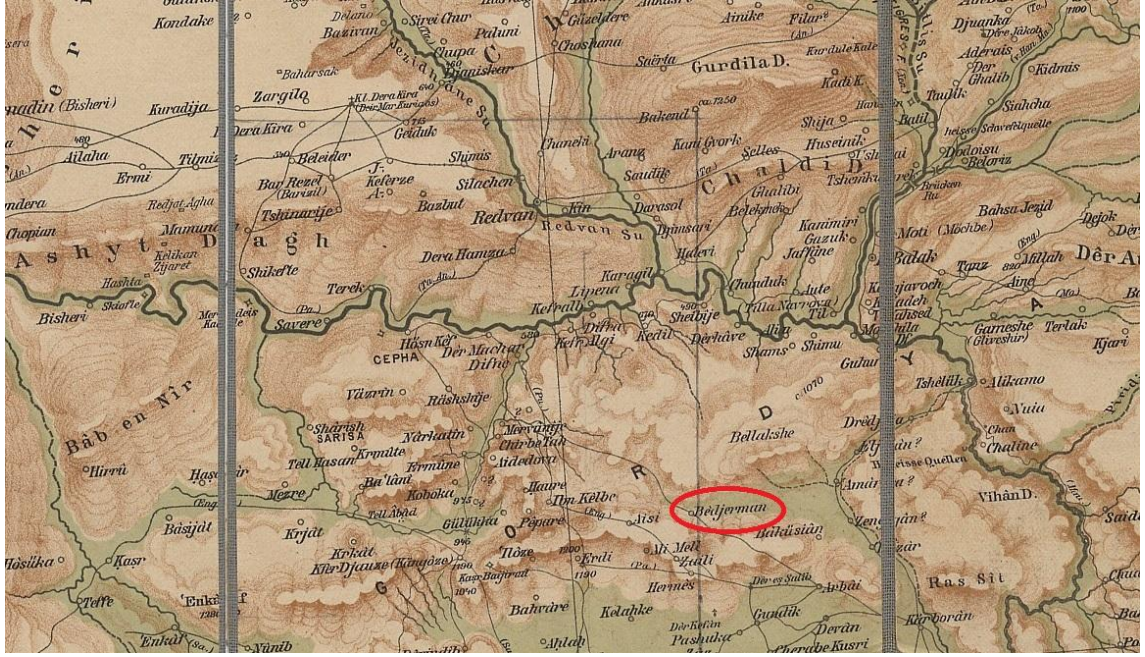


Harita 1: 1530 yılında Hasankeyf ve Siird Kazalarını ve köylerini gösteren harita. Baciriye Dicle nehrinin kuzeyinde kalan Behmerd nahiyesinin içinde görülüyor. Kaynak: BOA, 998 no'lu TTD.

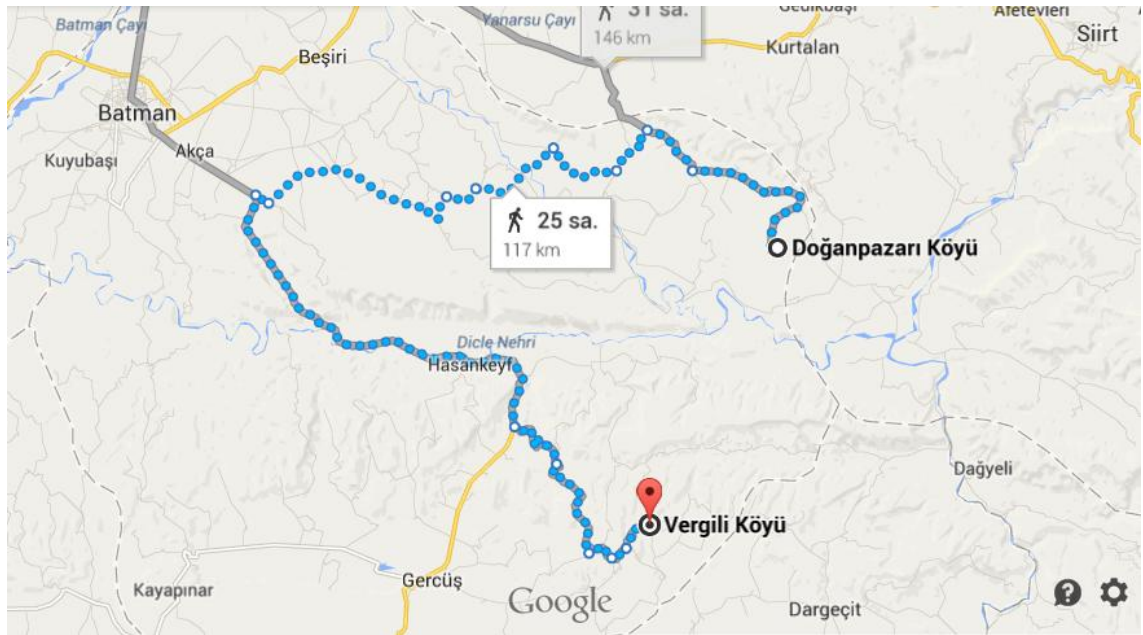


Harita 5.2. XVI. yüzyılda kaza ve nahiyeler, Göyünç ve Hütteroth 1997.

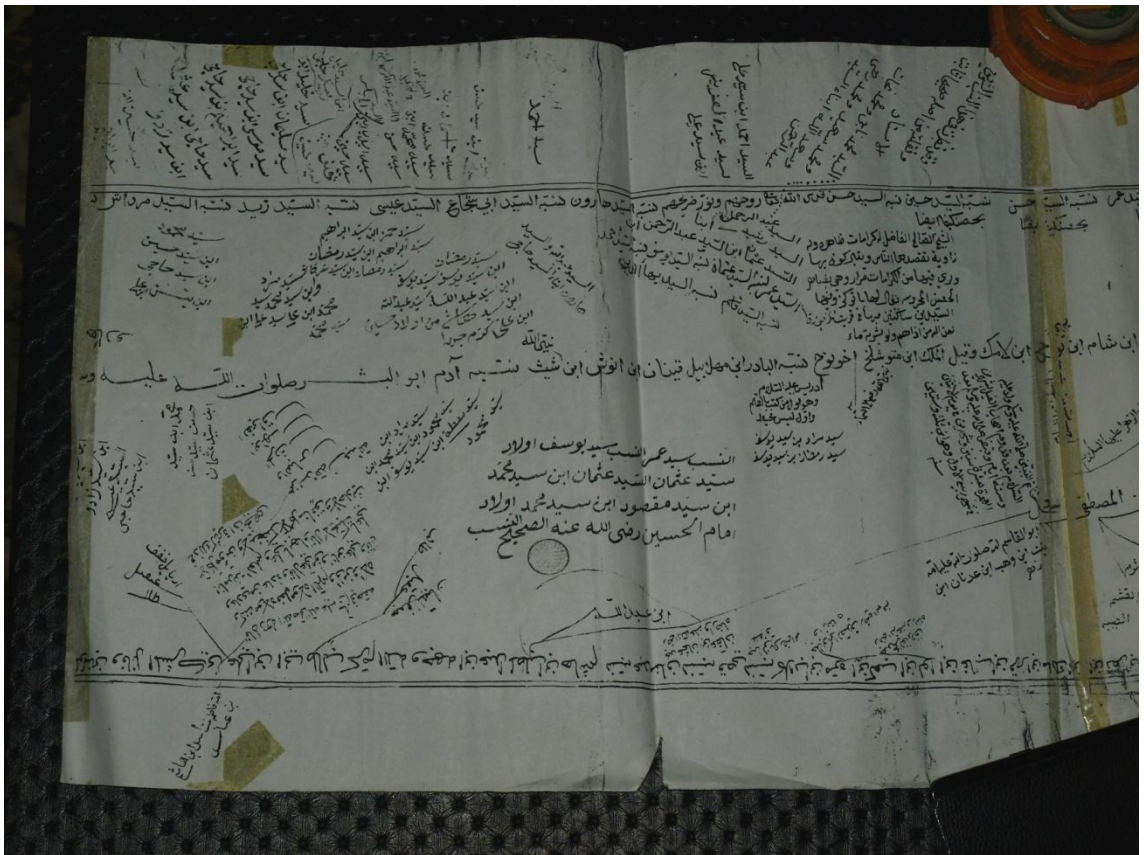
Harita 2: Aydın vd. (2000:486) Behmerd nahiyesi Dicle Nehrinin güneyinde görülmektedir. Yine TTD 998'de bulunan köyler ile karşılaştırıldığında bu haritanın hatalı olduğu düşünülmektedir.



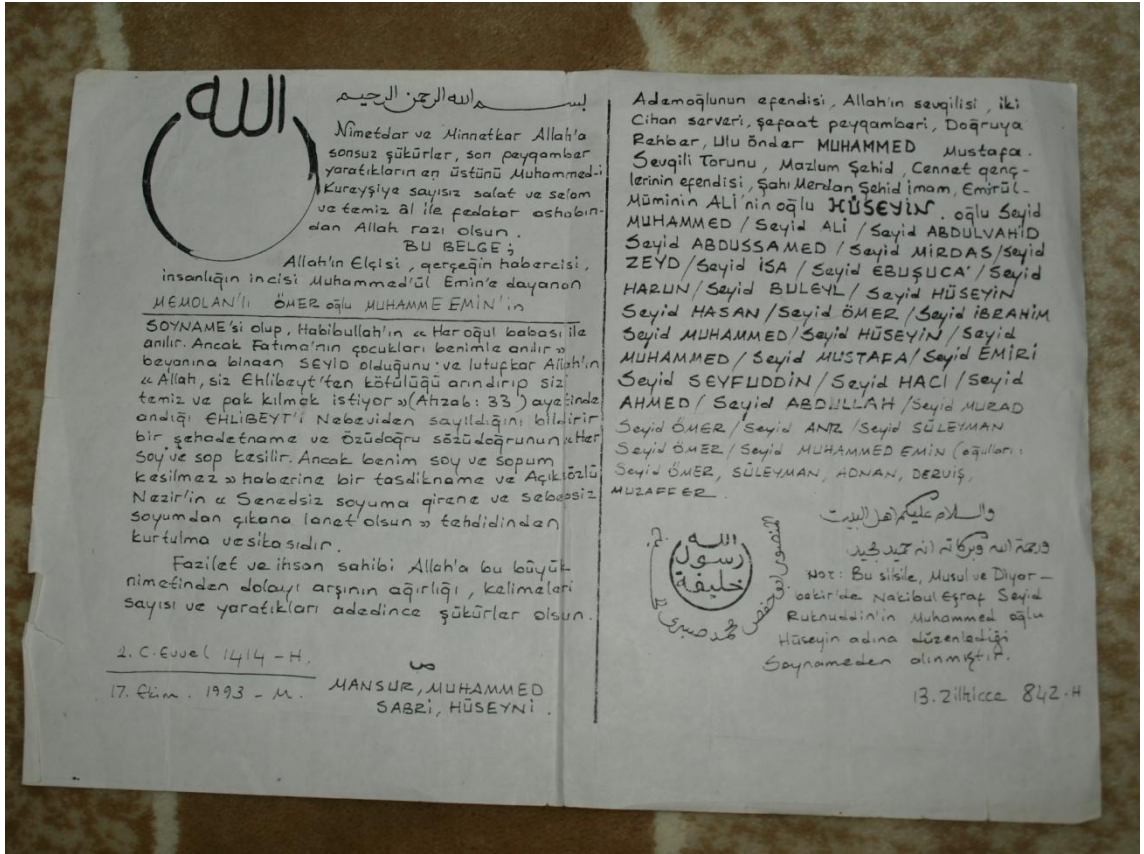
Harita 3: Richard Kiepert'in 1902-6 arasında babası Heinrich Kiepert'in çalışmalarını da dikkate alarak hazırladığı harita: Burada ilk defa Becirman (Bedjirman) ismine rastlanmaktadır.



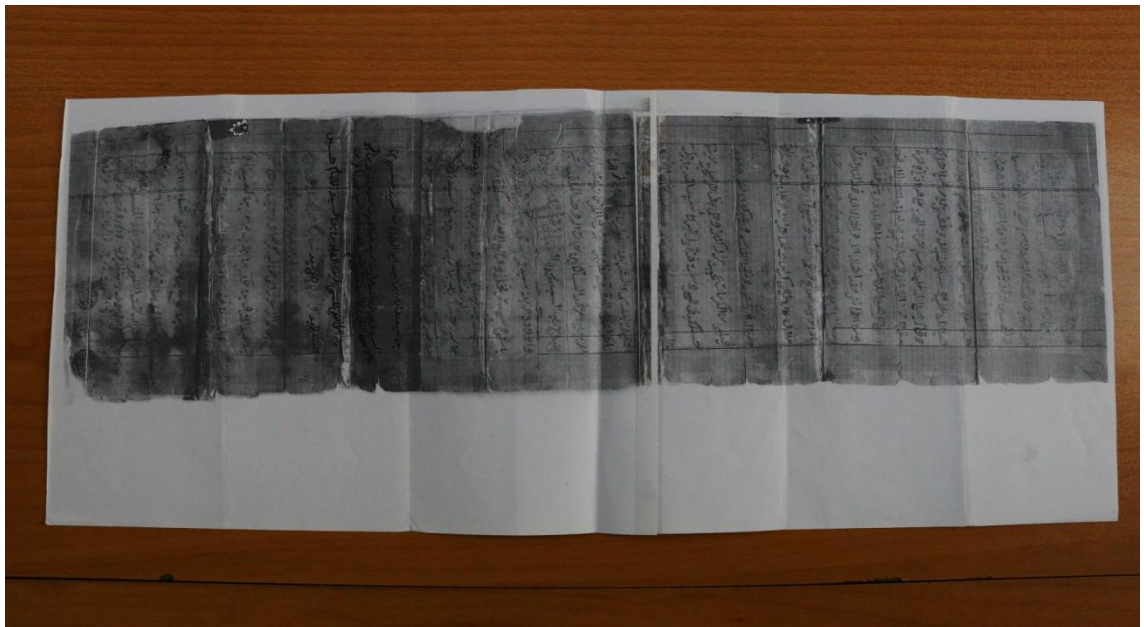
Harita 4: Bugünkü Becirman (vergili) ve 1946 MYK'nda 'Baciri' olarak görünen ve 1530'lardaki 'Baciriyye' olduğu düşünülen bugünkü Doğanpazarı köyü. Kaynak: Google map.



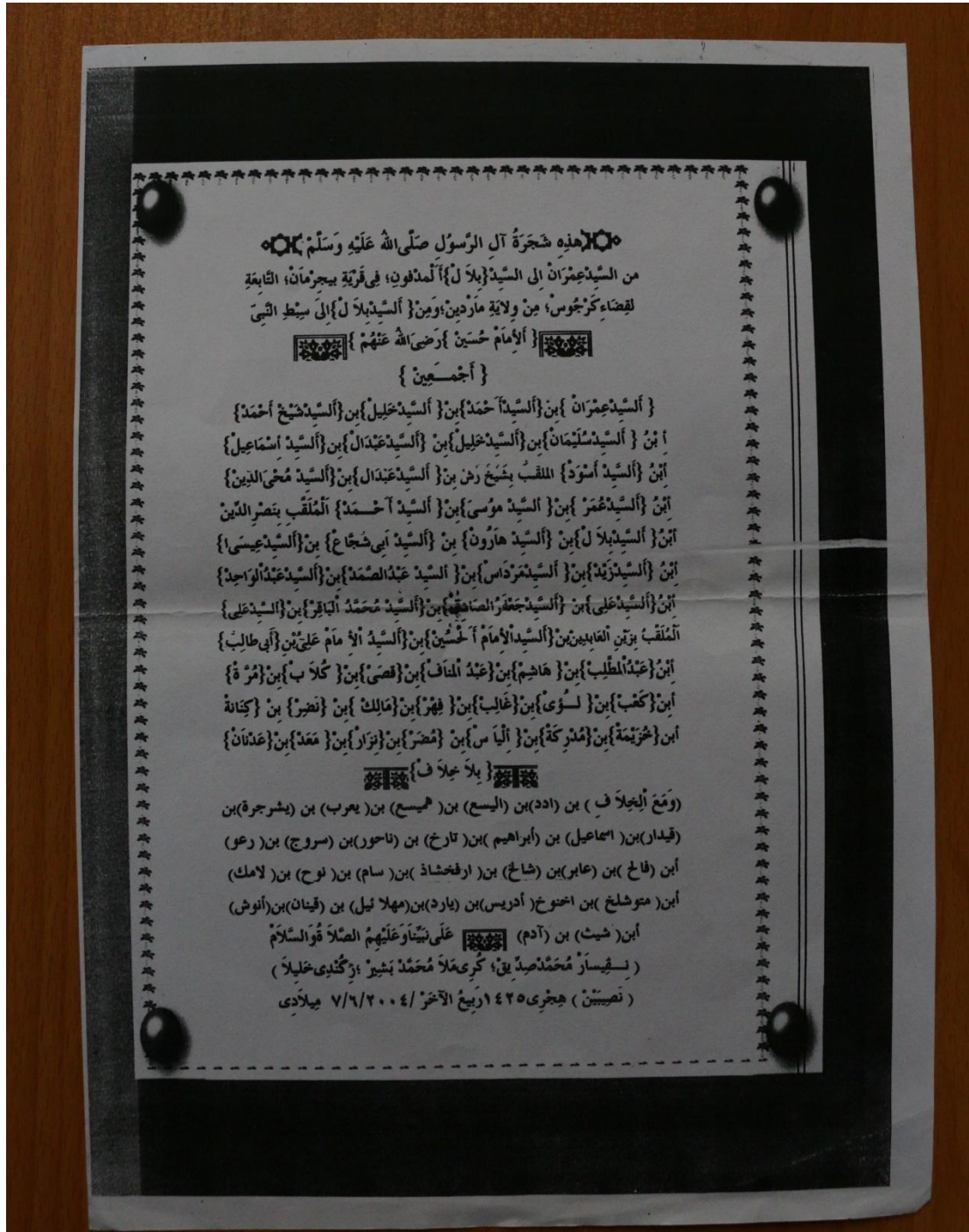
Resim 1: M. Rida Tür'ün elindeki, Babası tarafından orjinalinden kopye edildiği ifade edilen şecere'nin bir parçası.



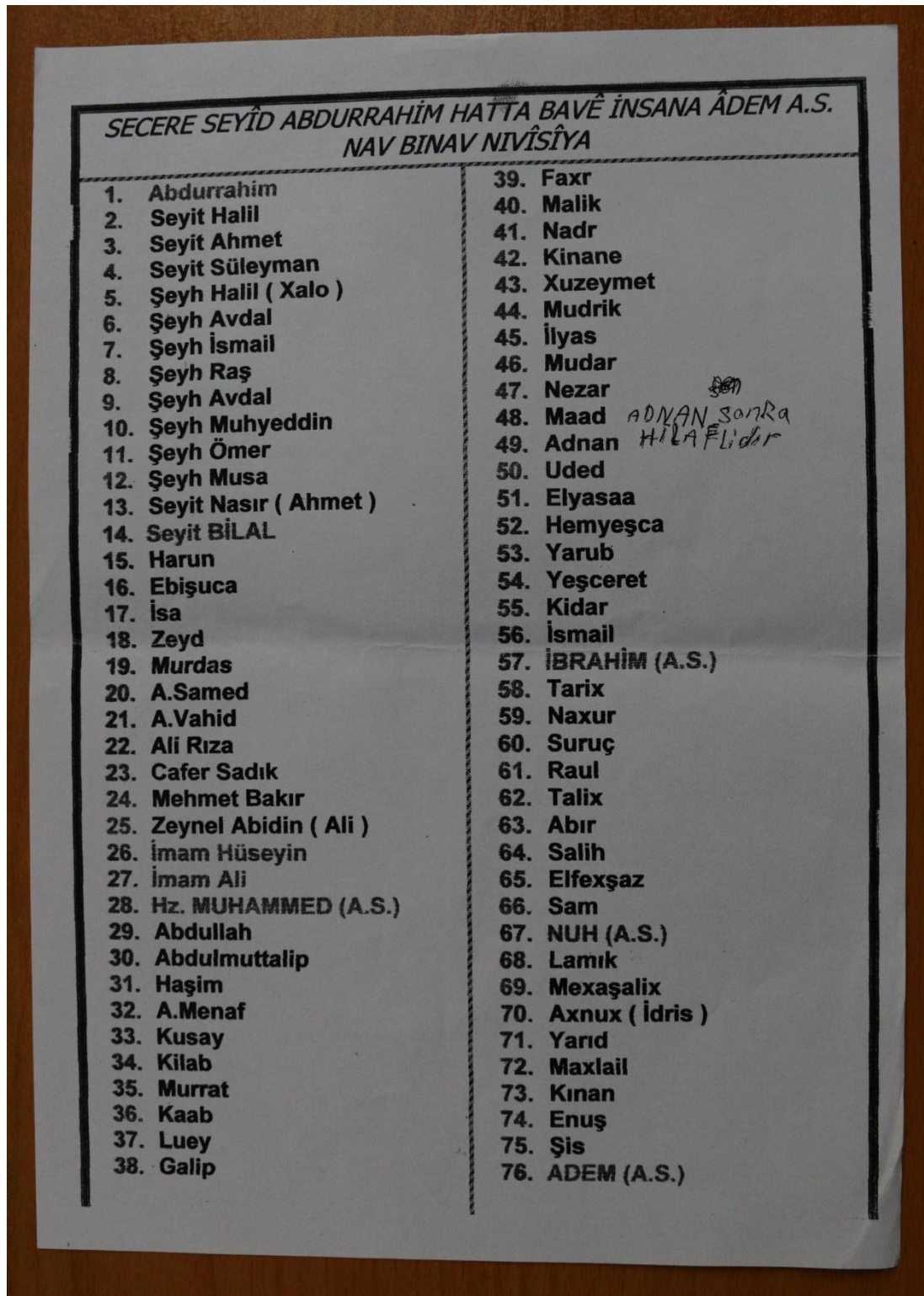
Resim 2: Şeyh Beşir Aksoy'un elinde bulunan, Becirmanlıların şeceresinin çevirisi olduğu söylenen kopya. 1993'te hazırlanmış.



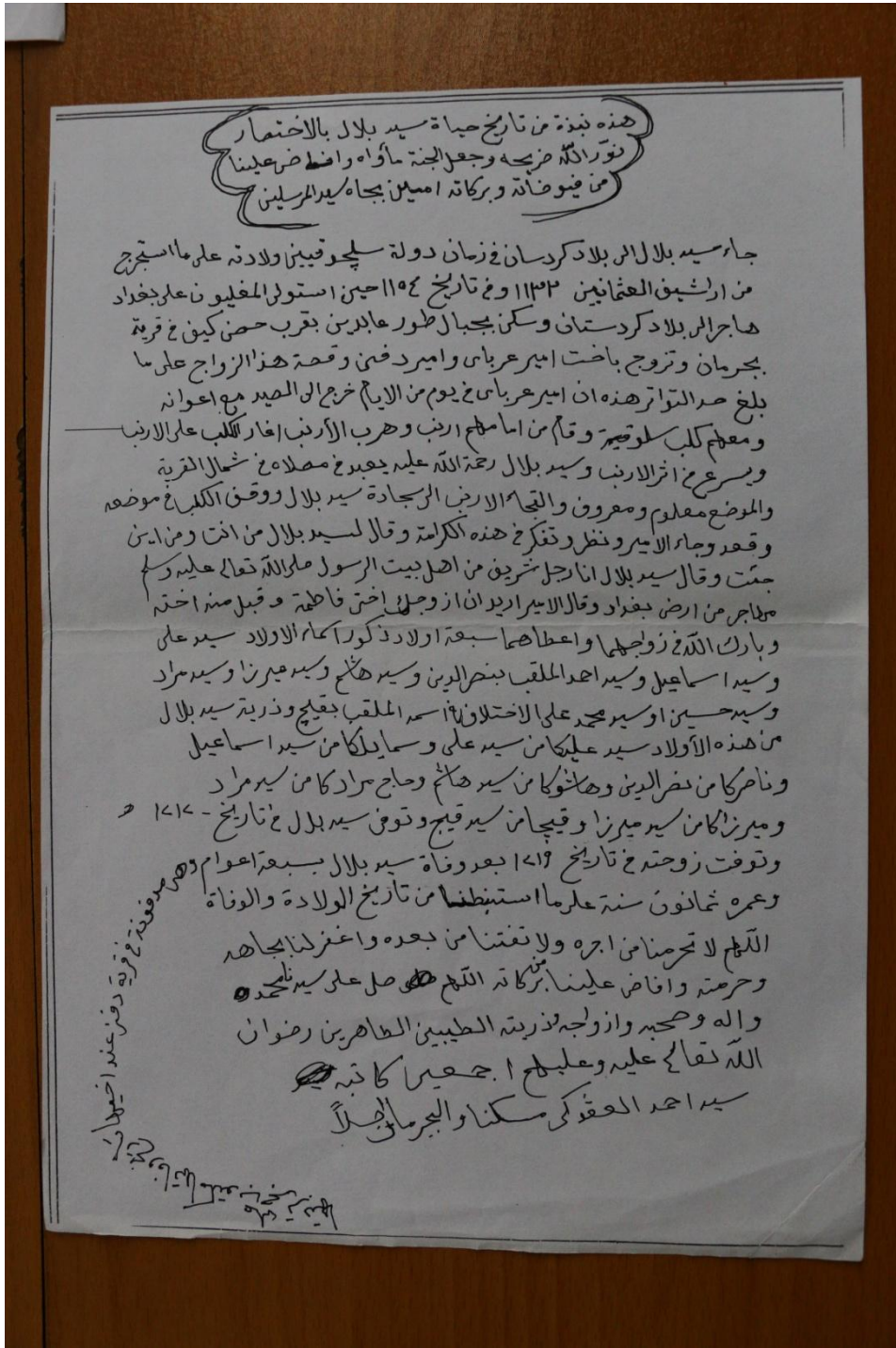
Resim 3: Seyyid Beşir (Gercüş)'in elinde bulunan bir şecere fotokopisi. Bu tür 'kopya'lar, kişilerin 'Elimizde şeceremiz var' demesini sağlıyor.



Resim 4: Nusaybin'de hazırlanan bir şecere: En alt iki satır Kürtçe yazılmış, şu şekildedir; “Nivîsar, Mihemed Sidiqê kurê Mela Mihemed Beşîr, ji Gundê Xelîla, (Nisêbîn) Hicri 1425/ Miladi 2004”. Yazan, veya kopyalarından yeniden kağıda geçiren, Mela Mehmed Beşîr oğlu Mehmed Sadik, Khelila Köyünden, Hicri 1425/ Miladi 2004, Nusaybin”.



Resim 5: Aynı zamanda Mela da olan Seyyid Ahmed (Nusaybin)'in 'araştırmalarına göre' hazırlamış olduğu kendi şeceresi.



Resim 6: Mela /Seyyid Ahmed (Nusaybin) kendi hazırladığı Arapça Seyyid Bilal tarihi. Aynı zamanda Seyyid Bilal'in geliş hikayesini de içeren bu metne göre Seyyid Bilal Moğol İstilasını sonrası göç edip Bilad-ı Kurdistan'ın Tur Abdin dağında bulunan Becirman köyüne yerleşmiştir. Daha sonra da yedi çocuğundan çoğalan zürriyetine çocukların adlarına göre isim verilmiştir.

Son dönemlerde kurulan, Becirman ve Seyyid Bilal ile ilgili bilgiler içeren ve aynı zamanda Seyyid Bilal'in 'şecere'sinin yer aldığı internet sayfaları Becirmani kimliğinin yeniden üretimine katkı sunmaktadırlar. Bunlardan iki tane örnek:

Örnek 1:

Becirman Seceresi

Seyit Bilal'in çocuklarından olan bu boy kendi aralarında, **Murat, İsmail, Haşim, Mirza, Nasır Ali ve Kılıç** olmak üzere toplam yedi kola ayrılmaktadır. Günümüze kadar ulaşan yedi kola mensup Becirmaniler, Türkiye'nin muhtelif şehirlerinde bulunmaktadır.

Seyit Bilal'in soy kütüğü aşağıya çıkarılmıştır.

امام حسين
امام علي زين العابدين
امام محمد باقر
امام جعفر صادق
سيد علي
سيد عبدالوحيد
سيد عبدالصمد
سيد مرداس
سيد زيد
سيد ابي شجاع عيس
سيد هارون
سيد بلال

هاشيم ناصر قليچ علي مرزا اسماعيل مراد

Kaynak: <http://becirman.wordpress.com/secere-2/> Erişim Tarihi: 23.02.2012

Örnek 2:

Becirmanların soy seceresi

28/1/2009 ·

*SEYYİD İSMAIL + (İsmailki), Seyit Ali (Seydali), Mirza (Mirzaki),
Murat (Muratki),*

Kılıç (Kıça), Nasrettin (Nasuki), Haşim (Haşiki),

^

SEYYİD BİLAL

^

SEYYİD HARUN

^

SEYYİD EBİ SACCAA İSA

^

SEYYİD ZEYD

^

SEYYİD MİRDAS

^

SEYİD ABDUSSAMED

^

SEYİD ABDULVAHİD

^

SEYYİD ALİ

^

İMAM CAFERİ SADİK

^

İMAM MUHAMMED BAKİR

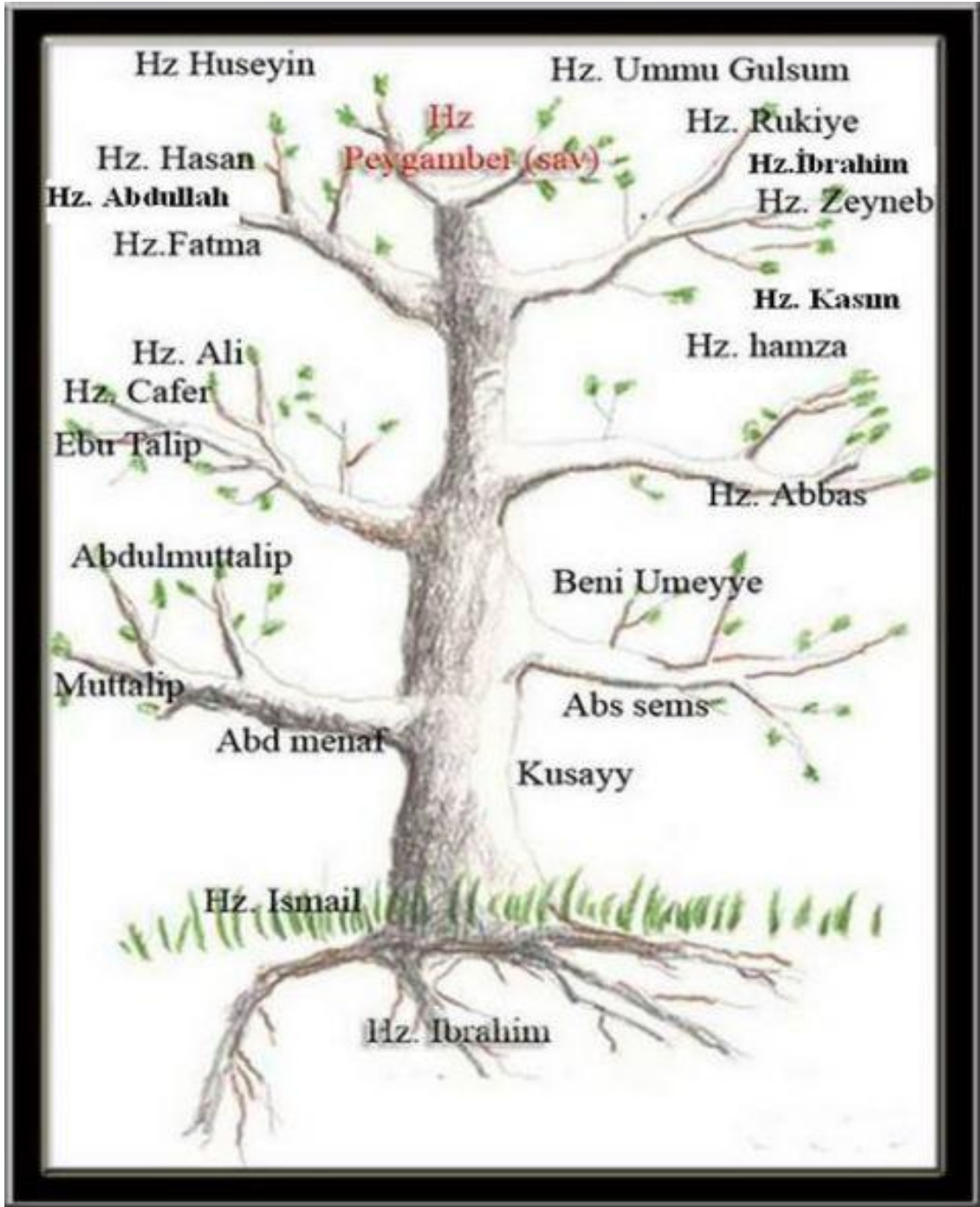
^

İMAM ALİ ZEYNEL ABİDİN

^

İMAM HÜSEYİN

^



Seyyid harunun 3 oğlu vardır. Seyyid Bilal,Şeyh Hasan,Şeyh Ahmed dir.Her üç şahıs da alim oldukları için;her biri bir mekanda ikamed edip alimlik yapmışlardır. Her üçü de BATMAN'nın Gerçüş ilçesine bağlı üç ayrı mekanda ikame etmişlerdir.

Kaynak:<http://becirman1.tr.gg/BEC%26%23304%3BRMANLARIN-SOY-SECERES%26%23304%3B.htm> Erişim tarihi: 13.01.2010

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı :Necat Keskin
Doğum Yeri ve Tarihi :Batman-1975

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi :Ankara Üniversitesi DTCF Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü/Etnoloji Anabilim Dalı.

Yüksek Lisans Öğrenimi :Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü/Antropoloji Anabilim Dalı.

Bildiği Yabancı Diller :Kürtçe, İngilizce, Farsça.

Bilimsel Faaliyetleri :2013- ‘Hafıza ve Kültür’ 7. Uluslararası Kültürel Araştırmalar Sempozyumu, Ankara, 5-6-7 Eylül, 2013, Bildiri Sunumu: “Kentlerde Yeni Bellek Mekânları: Kent Müzeleri”.

2009- 5th InASEA CONFERENCE (Uluslar arası 5. InASEA Konferansı, Kültürler arası iletişim, Sosyal Değişme ve Ulus aşırı Bağlar), Hacettepe Üniversitesi, 21-24 Mayıs 2009 (Katılımcı).

“Folklor Çî ye û Girîngiya Wê ji bo Kurdan” Kovara W, Hejmar 48, Tirmeh-Gelawêj, 2013.

“Gezi Parkı ve ‘Doğu’-‘Batı’ Farkı”, Birikim güncel, 31.07.2013,
<http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=1008>

İş Deneyimi

Stajlar :2011- Chemnitz Teknik Üniversitesi / Sosyoloji Bölümü.

Projeler :2013- Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Kent Müzesi Projesi.
2009- EN-ÇEV Çevre Danışmanlık- Çetin HES Projesi (Siirt),
Tercüman (Kürtçe-İngilizce).
2009- ENCON Çevre Danışmanlık- Ilısu Barajı ve HES Projesi
için “Sosyo-ekonomik envanter çalışması” (Saha
Koordinatörü).
1997- Çevre Bakanlığı Dağ ve Orman Köyleri Araştırma
Projesi (Mersin).

Çalıştığı Kurumlar :Sağlık Bakanlığı, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi,
Basnews.com.

İletişim

E-Posta Adresi :necatkeskin@gmail.com
necatkeskin.blogspot.com

Tarih : 20.10.2014

