

Şehir ve Kimlik: Mardinli Kimliklerin Tarihi Arka Planı

City and Identity: Identities in Mardin and Their Historical Context

İbrahim ÖZCOŞAR*

Öz

Modern dönem ve sonrasında ilgi duyulan kavramlardan biri olan "kimlik", çoğu zaman tarihi bağlamından koparılarak tartışılmaktadır. Ancak, kimliklerin geçmişe dönük bir yönü vardır ve modern kimliklerin anlaşılması geçmişe dönük bu yönlerinin anlaşılmasını gerektirir. Kimlik oluşumunda önemli unsurlardan biri demekan/coğrafyadır. Bu bağlamda "şehir" hem geleneksel hem de modern kimliklerin oluşumunda önemli bir etkiye sahiptir. Bu makalede, postmodernizmin popülist anlayışının bir uzantısı olarak, "çok-dillilik", "çok-kültürlülük" ve "çok-dinlilik" söylemleriyle ön plana çıkan Mardin incelenecektir. Mardin'in geleneksel kimlikleri, bu kimlikleri inşa eden temel dinamikler ve Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyet'in hemen başında bu kimliklerde meydana gelen değişimler değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Mardin, eşraf, aşiret, cemaat, millet.

Abstract

"Identity", a concept that has attracted much interest in the modern and post-modern periods, is often discussed without taking into account the historical context. However, identities have aspects that relate to the past in order to understand modern identities and the aspects. One important element in the formation of identity is place/geography. In this context "city" has a considerable impact on the formation of both traditional and modern identities. This article will study the city of Mardin, which has gained prominence with the rise of terms such as "multilingual", "multicultural" and "multifaith" that are extensions of the popular understanding of post-modernism. It assesses traditional identities in Mardin, the names that constituted the identities and the changes that the identities underwent in the last period of Ottoman rule and at the very beginning of the Republic.

Keywords: Identity, Mardin, notables, tribe, community, nation

* Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. iozcosar@yahoo.com

GİRİŞ

Kimlik kavramının modern dönem ve sonrasında ilgi duyulan ve açıklanmaya çalışılan bir kavram olması, kimliklerin tarihi arka planı olduğu gerçeğini değiştirmez. Kimliklerde geçmişe dönük bir yön vardır ve modern kimliklerin anlaşılması geçmişe dönük yönlerini anlama çabasını gerektirir. Geleneği tarihe gömmeye girişimine rağmen, modernizmin kendisinin de gelenek üzerine inşa edilmiş olması bu çabayı zorunlu kılmaktadır. S. Hall'in de belirttiği gibi, "Kültürel kimliğin, zamanı, mekânı, tarihi ve kültürü aşan bir niteliği yoktur. Kültürel kimlikler bir yerlerden gelir, tarihlere sahiptirler" (Akt. Sarı, 2010: 59).

Modernleşme kuramlarının, kimi zaman tarihsel ve coğrafi bağlamı dışlayarak bizi simetrik ve düz gelişim çizgileri aramaya zorlamasına (Göle, 1998: 70) rağmen, günümüzde sosyal bilimler alanında kimliğin kültürel, tarihsel ve sosyal bir inşa olduğu fikri üzerinde ortak bir uzlaşım varılmıştır (Karaduman, 2010: 2887).

Kimlik kavramının olgusal bir gerçeklik olarak farkına varılması, sosyal bilimler alanının nesnesi haline gelmesi, coğrafi keşifler döneminde farklı kültürlerin/kimliklerin farkına varılması ve buna bağlı olarak farklılıkları açıklama gayretlerinin sistematik hale getirilmesi ile mümkün olmuşsa da, kimliğin birey ve bireylerden oluşan gruplarla ilişkisi düşünüldüğünde kimliği, ilk insandan başlayarak günümüze uzanan tartışılmaz bir olgu olarak kabul etmek gerekir (Bayrı, 2008: 4). Sık vurgulanan kimliğin, öteki ile ilişkisi ve öteki üzerinden tanımı veya Kellner'in ifadesiyle, *ötekinin modernitede kimliğin kurucu unsurlarından biri* (Kellner, 2001: 195) olması, kavramın tarihi boyutuna öteki üzerinden bakmayı da gerektirir. Bu bağlamda öteki kavramının eski Yunan'a kadar götürülmesi (Özbey, 2011) aynı zamanda kimliğin dayandığı tarihi arka planı göstermesi açısından önemlidir. Kimlik kavramının birey ya da grupların, *ben kimim?* ve *biz kimiz?* gibi sorulara verdiği cevaplarla (Bostancı, 1998: 39) tanımlanması, bu soruların ilk insan ve gruplarla ilişkilendirilmesi içerik olarak insanlık tarihiyle eş tutulmasını da gerektirir; ancak tarihsel olan her şey gibi sürekli bir dönüşüm içindedir.

Kimliğe dair kuramların kimlik, gelenek, tarih ilişkisi içerisinde bocaladıkları alanlardan biri, kimliğin bireyselliği ve toplumsallığıdır. *Toplumsal ve tarihsel bir olgu olan kimli(k)* (Bostancı, 1998: 52), *Kimlik hem tümüyle toplumsal hem de benzersiz biçimde kişiseldir* (Aydın, 1999: 13) gibi tanımlarda kimliğin toplumsallığına yapılan vurgularla modern algı içinde kimliğin bireyselliği ön plana çıkmaktadır. Bu durum, geleneksel kimliğin modernitenin bireysel kimliği tarafından gölgelenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu gölgeleme geleneksel kimliğin sadece kolektif özelliğinin göz ardı edilmesi anlamı taşımamaktadır. Bazen geleneksel kimliği grup üzerinden tanımlamak, bireyi tamamen göz ardı etmek gibi bir genellemeye de sebep olmaktadır (Bkz.; Giddens, 2010: 102-103).

Geleneksel kültürlerde grup ve birey ilişkisini değerlendirirken, modern öncesi insanı/toplumunu küçümsemeden bugünkü zihin dünyamızın o günün şartlarında çok anlamlı olmadığı gerçeğini kabul etmemiz gerekir. Geleneğin bireye yüklediği anlamın modern anlayışın bireye yüklediği anlamın yanında zayıf kalması,

hiç olmadığı anlamına gelmez. Ayrıca, geleneği değerlendirirken tarihi detayları görebilme yetimizi de sorgulamamız gerekmektedir. Bu çalışmada da görüleceği gibi, geçmişe bakarken bireyin görünürlüğü ile grubun görünürlüğü arasında belirgin fark, kimliklerin grup üzerinden tanımlanmasını ön plana çıkarmaktadır. Ancak, iki dönem arasında farkın da görülmesi gerekir. Modern dönemde bireylerin kişisel kimlik kabulleri üzerinden oluşan gruplardan bahsedilir. Gelenekte tersi bir durum söz konusudur. İçine doğulan grupların (*cemaatlerin*) kimlik tercihleri bireyin kimlik oluşumunda daha etkilidir.

Osmanlı dönemi Mardin’iyle sınırlı bu çalışmada da kimlik, bireyden çok gruba/cemaati temsil edecek. Bu durum sadece grup/cemaat kimliğinin baskın olmasından değil, yukarıda değinildiği gibi, bugünden geçmişe bakarken ortaya çıkan görüntünün verdiği detaylarla bireye inmenin zorluklarından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, ana kimlikler olarak nitelendirebileceğimiz cemaat kimlikleri dışında birçok ortak noktanın (*aynı şehirde yaşamak, aynı meslek grubunda olmak vs.*) zorunlu kıldığı ara grup üyelikleri bireyin ortaya çıkacağı noktalar olarak değerlendirilebilir.

“Mardinli Kimlikler” başlığı kendi içinde bir aidiyeti vurgulayarak, daha baştan itibaren şehir üzerinden bir kimliği kurgulamaktadır. Bu kurgu kendi içinde katmanlardan oluşmaktadır. Bu katmanların ilk belirleyicisi, sistemini önemli ölçüde *kimlikler* üzerine kurmuş ve bu sebeple kendinde kimlikleri inşa hakkı gören iktidardır. Bunun yanında cemaatlerin ve cemaati oluşturan bireylerin kendilerini dönemin genel algısı çerçevesinde tanımladıkları ana/dini kimlikler gelmektedir. *Mardinlilik*’in, şehri mekân tutmuş *kimlikler*’e sunduğu şehirli kimliği ise hem iktidar hem de cemaatlerin kimlik tanımlarıyla ilişkili ve şehirdeki tüm kimliklerin kendilerinden bir şey kattığı bir katmandır.

1. İktidarın Yüklemediği Kimlikler

Foucault (2003), bireyi, bedeni ve kimliği ile iktidarca inşa edilen bir varlık olarak görür. Bu bağlamda modern iktidarlar kadar, tarihi iktidarların da kimlik oluşumu sürecindeki etkin rollerinden bahsedilebilir. Osmanlı da toplum yapısını teorik açıdan bir sınıflamaya tabi tutarak, Balkanlar’da ve Ortadoğu’daki imparatorluk kurumunun bazı eski biçimlerine benzerlik gösteren bir sistem oluşturmuştur. Karpat’ın (2006: 72) çift yapılanma sistemi olarak bahsettiği bu sistemde imparatorlukta yaşayanlar sosyo-ekonomik ve dini olarak sınıflandırılmıştır. Erkân-ı Erbaâ (*bazen anasır-ı erbaâ*) denen sosyo-ekonomik sınıflandırmada halk dört sınıfa ayrılmıştı: Asker, ulemâ, tüccar-esnaf ve reâyâ (Öz, 1999: 31). İkinci sınıflandırma ise dini bir sınıflandırma olarak kabul edebileceğimiz *millet sistemi* idi.

Sosyo-ekonomik tasnife dayanan sınıflardan her biri devletin bekası için gerekli işlevlerden birini üstlenmişlerdir. Bu işlevsel tasnif, sosyal mevkilerine göre bir önem sıralamasına sahipti. Ancak tahmin edilebileceği gibi bu gruplar homojen ve durağan değillerdi. Asker (*kılıç ehli*); padişah, merkezdeki ordu ve bürokrasi (*genellikle devşirme*), taşradaki seçkinler (*sipahiler*)den oluşmaktaydı. Merkezde soyluluk ve aristokrasıyla ilişkisi olmayan bu sınıf taşrada, Osmanlı teorisine

ters düşmesine rağmen yerel aristokrasiye dayanmaktaydı. Ulema (*kalem ehli*); merkezde şeyhülislam ve patrikler, filozoflar, şairler tarihçiler vs. taşrada ise kadı, müftü, sufi liderleri, piskopos, rahip ve hahamlar vb.den oluşmaktaydı. Tüccar ve esnaf; şehirli bir sınıf olarak, toptan, perakende gıda maddesi alıcıları, çeşitli madde imalatçıları, bankerler, loncalar halinde örgütlenmiş imalatçılar, işçiler çoğu hanlarda veya çarşılarda lonca mensubu ve zengin işçilerden oluşuyordu. Reaya; tımar ve vakıf (kilise vakıfları da dâhil) arazilerinde kiracı olanlar, küçük çiftlik sahipleri, hayvancılıkla uğraşanlar ve göçerlerden oluşmaktaydı. Bunlar dışında Çingeneler gibi resmi anlamda sınıflandırmaya tabi ol(a)mayan kesimlerden bahsedilebilir (Karpat, 2006: 97-101).

Millet sistemi olarak tanımlanan ve dini merkeze alan sisteme göre ise iki ana sınıf mevcuttu: Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar. Bu sistem İslam hukukunun Müslüman olmayan semavi din mensuplarına (*ehl-i kitap*) bir nevi dinlerini yaşama güvencesi veren *zımmi* statüsünden kaynağını almış ve II. Mehmed döneminde sistemleştirilmişti. Başlangıç itibarıyla İstanbul gibi Hristiyan dünyasında önemli bir merkezi ele geçiren II. Mehmed'in kilise teşkilatı üzerinde batılların egemenlik kurma iddialarına son verme ve Hristiyan tebaasını kiliseler üzerinden merkeze bağlama girişimi olarak görülmektedir. İstanbul'da Rum Ortodoks patrikliğinin yenilenmesinin ardından bir Ermeni patrikliği de ihdas edilerek, imparatorluktaki Hristiyanlar bu iki patriklik üzerinden merkezle ilişkilendirilmiştir. Yahudiler ise hahambaşları tarafından İstanbul'da temsil edilmekteydiler. Merkezîyetçi anlayışın ürünü olan bu uygulama aynı zamanda sosyal anlamda Osmanlı toplumunu dini esas alan kompartümanlara ayırmıştır. Buna göre Müslümanlar, "millet-i hâkime" dir ve tamamı avantaj sayılmayacak bazı haklara sahiptirler. Müslüman olmayanlar ise yine tamamı dezavantaj sayılmayacak bazı mahrumiyetlerle karşı karşıyadırlar. Bu sistem dâhilinde birey ve cemaatlerin öncelikli belirleyicisi dindir. Müslüman olmayan cemaatler, resmen tanınmış olma koşuluyla *-ki bu genellikle padişah tarafından verilen bir beratla olurdu-*, kendi içlerinde bir nevi özerkliğe sahiptirler. Kendi dini liderlerini seçme, kendi hiyerarşileri içinde en küçük birimlere kadar örgütlenme, mahkemelerini kurma, cemaatin ekonomik ihtiyaçlarını karşılamak için vergi toplama gibi bir takım haklara sahiptirler (Özcoşar, 2008: 39-47). Bu sistem cemaat kimliği ile birlikte dini merkez alan bireysel kimliğe de varlığını devam ettirme imkânı taniyordu. Ortaylı, millet sisteminin bireysel kimliğe olan etkisine şöyle değinmektedir:

Millet sisteminde, fert doğduğu millet kompartümanının içinde o cemaatin ruhanî, malî ve idarî otoritesine bağlı olarak yaşar. Ancak ihtida ederse bu kompartümanı değiştirir. Millet kompartümanında bulunmak, modern toplumdaki azınlığın aksine, bir eziklikten çok güvenlik ve vakar verir. Kişi kendi toplumsal grubu içinde kendi ananesi ve sözlü kültürü içinde yaşar. Kompartümanlar arası çatışma azdır, modern toplumdaki azınlık ferdi gibi çevre ile didişme, kimlik ispatı, asimile olma veya asimilasyona karşı direnme dolayısıyla çatışmacı davranışlara girme gibi durumlar söz konusu değildir (Ortaylı, 2002: 217).

Millet sisteminin, dayandığı temel düşünce Osmanlı dönemi zihinsel

yapısının önemli bir yansımasıydı. Kimliğin merkezinde din vardı. Timur'un (2011: 56), *Osmanlılar inanç insanlarıydı* ifadesi sadece Müslümanları kapsayan bir ifade olamaz. Başka inanç sahipleri için de geçerliydi. Dini aidiyet ve dini cemaate mensubiyetin önceliği, inancın cemaat ve birey kimliğinin merkezinde yer almasını da beraberinde getiriyordu. Dini kimliğin iktidar tarafından yapılan tanımı, Müslümanları etnisitenin tamamen yok sayıldığı bir tek kimlik etrafında topluyordu. Hristiyanlar için ise durum daha farklıydı. Hristiyan gruplar etnik temelli kiliseler etrafında örgütlenmişlerdi ve kendilerini bunlar üzerinden tanımlıyorlardı. Osmanlı uygulaması da kiliselerin bu haliyle varlıklarını devam ettirmesine yönelikti. Ancak ilk yüzyıllarda cemaatlerin etnik yönlerine yaptıkları vurgu daha azdı ve bu iktidar açısından farklı kiliselerin İstanbul'daki iki patriklik (Rum ve Ermeni patrikliği) tarafından daha kolay yönetilmesi anlamı taşıyordu. On dokuzuncu yüzyılda ise; etnisiteye yapılan vurgu artacak, örneğin Bulgar kilisesinin Rum Ortodoks patrikliğine veya Süryani Ortodoksların Ermeni patrikliğine bağlılıkları sorun haline gelecektir.

Millet sisteminin din üzerinden yaptığı tanımlamanın ve Müslümanların *millet-i hâkime* olarak belki de bir üst sınıf/kimlik olarak kabul edilmesi, Müslüman kimliğinin iktidarcaya dayatılan bir kimlik haline gelip gelmediği sorusunu gündeme getirmektedir. Aydın'ın (1999: 16) milli devletler için kullandığı *eritici kimlik* kavramının, diğer kimliklerin *her türden farklı tutunum odağını yok sayarak ya da ikincilleştirerek halletmeye giriş(mek)* misyonuna Müslüman kimliği de sahip miydi? Osmanlı teori ve uygulamaları, Müslüman kimliğinin belirgin bir şekilde ön planda olduğunu gösterse de, Müslüman olmayan kimlikleri eritmeye yönelik bir politikasının varlığına delalet eden bir uygulaması yoktur. Kuşkusuz, İslam hukukunu zımni statüsü ile birlikte Müslüman olmayanların cizye gibi önemli bir hazine gelirinin kaynağı olmaları da bunda önemli rol oynuyordu.

Bu sınıflarda yer alanların buldukları sınıfları ne kadar sahiplendikleri, resmen içinde buldukları sınıfı ne kadar içselleştirdikleri konusu sınıflandırmaların doğallığıyla ilişkilidir. Her iki tasnifte de bir zorlama görülmemektedir. Ancak iktidarın bu sınıflandırmaya göre topluluklara farklı derecelerde önem atfetmesi, yükümlülüklerin farklılığı ve sınıflar arası geçişin zorluğu gibi hususlar iktidarın yüklediği kimliklerdeki zorlayıcı unsurlar olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte bu kimliklerin hayat içindeki karşılıklarını, ancak şehirlere, yani hayatın içine bakarak anlayabiliriz.

2. Mardinli Kimlikler

Şehir, Osmanlı idari teorisi açısından sancak ve kaza statüsünde merkezden atanan yöneticilerce idare edilen bir birim olarak, yukarıda bahsettiğimiz tasnifleri barındırmaktaydı. Osmanlı resmi kayıtlarında birey ve cemaatler, iktidarcaya yüklenmiş bu kimlikler ile tanınıp tanımlanıyordu. Bu tanımlamalarda yukarıda bahsettiğimiz iki farklı tasnif iç içe girmiştir. Bu kimliklerin iktidarın teorisiyle birebir uyuşup-uyuşmadığı genellikle sorgulanmıyordu. İktidar, yerelin kimliği kendine uyarlama gücünü görmezden geliyordu.

Askeri ve ulema sınıfı, merkezden veya bağlı olunan eyaletten gönderilen birçok resmi yazışmada iktidarın yerel temsilcisi olarak verilen emirleri yerine getirmesi gereken, mutlaka bir övgü sıfatıyla ve resmen kendisine verilmiş unvanla anılan bir sınıftı. Mardin voyvodaları için, *dergâh-ı ali çavuşlarından (veya dergâh-ı ali müteferrikalarından ile dergâh-ı mu'allâ bevvâblarından) kıdvetü'l-emâsil ve'l-akrân ... kethüdâ zide kadruhu hazretleri*, kadı/naibler için, *Mevlânâ ... zide fazluhu* olarak bahsediliyordu. Osmanlı teorisine göre bunlar yerel aristokrasi dışında doğrudan merkez bürokrasisinde atanması gereken yönetici sınıftı. Ancak bu teori şehrin gerçekleriyle uyuşmuyordu. Şehrin, Osmanlı öncesi oluşmuş yerel bir aristokrasiye, yönetici ve elit sınıfa sahip olması (Aydın ve diğerleri, 2000: 152) ve bu sınıfın iktidar kim olursa olsun kendini şehrin asıl sahibi *elit bir kimlikle* tanımlaması resmen görev verilenlerin görevlerini bunlar eliyle yürütmesini zorunlu kılıyordu. Askeri ve ulema sınıfının üstlendiği birçok görevi yerel aileler yürütüyordu. Kent yönetiminde önem arz eden bazı görevler (tüfenkçibaşılık ve odabaşılık gibi) neredeyse bazı ailelerin kimliklerinin bir parçası haline gelmişti (Özcoşar, 2009: 26-27).

Askeri ve ulema sınıfı dışında kalanlarla ilgili resmi tanımlara, en kolay rastlanan belgeler Osmanlı mahkeme kayıtlarıdır. Osmanlı mahkemeleri, günümüz mahkemelerinden farklı olarak, yargıyla birlikte birçok resmi işlemin de yapıldığı ve bu yönüyle toplumun hemen her kesiminden birilerinin bir şekilde kaydının tutulduğu birimlerdi. Mahkeme kayıtları, mahkemenin bu özelliği sebebiyle, toplumun farklı kesimlerinden kişilerin resmi tanımlarına/kimliklerine ulaşılacak kaynaklardır. Bu kayıtlarda öncelikle, başvurma sebebi ne olursa olsun, mahkemeye başvurmuş kişi/ler tanımlanırdı. İlk olarak kişinin yaşadığı şehir ve mahalle/köy verilir; *Medine-i Mardin mahallatından Kissis mahallesinde sakin(e)/mütemekkin(e) ...* Mardinlilik, resmi kimliğin bir parçasıdır ancak yeterli değildir. Kimliği tanımlayan bir diğer unsur şehrin resmen tanınmış hangi mahallesinde/köyünde yaşandığıdır. Sakin (Müslüman için) ve mütemekkin (Müslüman olmayanlar için) ise kişinin Müslüman olup olmadığıyla ilişkilidir ve kimliğin en önemli belirleyicilerinden kabul edilir. Din ile ilgili en önemli vurgu ise Müslüman olmayanlar için on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda kullanılan *Mardin zimmilerinden ... veya ... nam zimmi veya kefare* ifadeleridir. *Sakin* ve *mütemekkin* ifadelerine getirilen “e” takısı ise kimliğin cinsiyet yönünü vurgular. Daha sonra erkekler için belliyse veya gerekliyse mesleği belirtilir; *kasaban taifesinden, mimarbaşı, tüccar-ı mutebarandan* gibi. İsim ve baba ismiyle, bazen de aile veya aşiret belirtilerek, tanımlama (kimlik bilgileri) tamamlanırdı. *Ahmed bin Abdusselam, Ayşe binti Mehmed, İsa veledi Abdulmesih* gibi.

Resmi kayıtlarda gayrimüslimlerin, Müslümanlardan genellikle daha aşağıda tasavvur edildikleri hemen göze çarpmaktadır. Bu küçümseme hem dinin kendisine hem de dini kabul eden cemaat ve bireye yöneltilmiş bir bakış açıсыydı. Osmanlı mahkeme kayıtları başta olmak üzere gayrimüslimlerin konu edildiği resmi yazışmalarda bu bakış açısının yansımalarını görmek mümkündür. Yukarıda örneğini verdiğimiz Müslümanlar için kullanılan, *sakin* ve *bin* yerine gayrimüslimler için *mütemekkin* ve *veledi* ifadelerinin kullanılmasının yanı sıra Müslüman ölümler için kullanılan *fevt* ve *müteveffa* yerine gayrimüslimler için *hâlik* ve *mürd* terimlerinin

dinsel ritüelleri için ise *batıl* ve *fasid* ifadelerinin kullanılması bu duruma örnek olarak gösterilebilir (Kankal vd., 2007; Araz, 2010: 163).

Mardinli kimliklerin hem resmi hem de yerel tanımlamaları kuşkusuz birbirini etkilemiştir. Bununla birlikte Mardinlinin kendi tanımları şehir hayatına daha belirgin yansımaktaydı. Bu tanımın merkezinde inanç (din) yer almaktaydı. Bu gerçeğe rağmen dinin kimliğin tek belirleyicisi olduğu düşünülemez. Ana belirleyici olarak dinin, iç içe geçmiş belirleyiciler (çapraz kimlikler) tarafından kuşatılmış bir merkez olduğu düşünülebilir. Merkezde olmak her zaman aynı etkinliğe sahip olmak anlamına gelmiyordu. Merkezi çevreleyen diğer kimliklerin şehir yaşamı içinde belirli bir yeri vardı. Her belirleyicinin etkili olduğu ortam da aynı değildi. Buna rağmen Mardinli kimlikleri öncelikle din merkezli bir tasnifle incelemek gerekecektir.

2.1. Dini Kimlikler

Mardin şehri ve şehirle bağlantılı kırsalda bir üst kimlik olarak Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Şemsiler ve Yezidiler yaşamaktaydı. Müslümanlar, etnik ve mezhepsel açıdan homojen bir yapı sergilemiyorlardı. Müslüman Nüfus, kent merkezinde kendilerini Arap olarak tanımlayan baskın kesim ile çevreden şehre yerleşmiş ve etnik olarak Kürt olmalarına rağmen bu yönleri ön plana çıkmayan bir kesimin yanı sıra kendilerini Artuklu bakiyesi sayan veya bazı idari görevler sebebiyle şehre yerleşmiş az sayıdaki Türk'ten oluşmaktaydı.

Şehrin çevresinde ise Kürtler, yerleşik Araplar, dönemsel olarak Mardin kırsalını mesken tutan göçebe Arap aşiretleri, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında bölgeye gelen Çerkezler Müslüman nüfusu oluşturmaktaydı. İslam teorisine göre, etnik ve diğer farklılıkların ötesinde ortak inanç bu kimliğe sahip herkesi kardeş kılmıştı. İslam kardeşliği vurgusu kuşkusuz her dönemde Müslüman kimlik söyleminin temelinde yer almıştı. Ancak kendilerini iktidarın gerçek sahipleri olarak görmeleri ve bu gücü zedeleyecek ciddi bir öteki ile karşı karşıya olmamaları bu söylemin çoğu zaman iktidar ve rant mücadeleleri arasında cılız bir ilke olarak kalmasına sebep oluyordu. Sünniliğin etkin olduğu Mardin Müslüman kimliğinin, Moğol istilası ve Haçlı seferleri dışında, yaşadıkları coğrafyada inanç bağlamında iktidarları için en önemli tehlike İslam'ın bir başka yorumu olan Şiilik idi. Osmanlı hâkimiyetiyle birlikte, bu tehlike en azından Mardin ve yakın çevresi için bertaraf edilmişti.

Müslüman kimliğin, on dokuzuncu yüzyıla kadar iktidar mücadeleleri bağlamındaki alternatifsizliği, bu kimliğin etki alanını da sınırlayan bir duruma dönüşmüştü. Kimlik kavramının öteki üzerinden güç bulması ve kendini daha belirgin olarak hissettirmesi sebebiyle, Mardin Müslüman kimliğinin tüm merkeziliğine rağmen Müslümanlar arası ilişkilerde etkin faktör alt kimlikler olmuştur. Müslüman kimliklerin kendi aralarındaki ilişkilerde alt kimliklerin belirleyici olması, inancın ortak kimlik olmasıyla kolaylıkla anlaşılabilir. Diğer inanç gruplarına karşı ise çoğu zaman Müslüman kimlik üzerinden bakılmamasının gerekçesi ise yukarıda bahsettiğimiz, Müslüman kimliğinin kendine duyduğu güven ile sosyo-ekonomik ilişkiler üzerinden çoğu zaman farklı cemaatler ile alt kimliklerde buluşuluyor olmasıydı. Bu konuda en çok sorun yaşanan öteki belki de Yezidilerdi. Kapalı toplum

özellikleri çoğu zaman ortak alt kimlik oluşturmayı zorlaştırdığından Yezidiler ile ilişkilerde temel belirleyici din olmaktaydı.

Hristiyan kimlikler, Mardin şehir merkezi ve çevresinde nüfus olarak yoğunluklarına rağmen tek bir çatı altında toplanmış homojen bir yapıya sahip değillerdi. Mardin'de, Osmanlı döneminde şu kiliseler bulunmaktaydı: Süryani Kadim (Ortodoks), Gregoryen Ermeniler (Ortodoks), Nasturiler (Ortodoks), Keldaniler (Katolik), Süryani Katolikler, Ermeni Katolikler, Protestanlar. Bu cemaatlerden Ortodoks olanları Doğu Hristiyanlığının kadim temsilcileri idiler. Keldaniler on altıncı yüzyılda Nasturiler içinde Katolikliği kabul etmişti. Diğer Katolik gruplar on yedinci yüzyılda başlayan Katolik misyonerlerin propagandaları sonucu ortaya çıkmıştı. Protestanlık ise on dokuzuncu yüzyıl sonrasında yine misyoner propagandaları ile ortaya çıkmıştı.

Bu çeşitlilik ve cemaatlerin kendi aralarındaki ilişkileri dikkate alındığında, inanç merkezli bir üst kimlik olarak Hristiyanlığın mı yoksa mensup olunan kilisenin mi kabullenildiği sorusunu cevaplamak zordur. Doğu ve Batı Hristiyanlıklarının birbirlerine bakış açıları, karşılıklı olarak birbirlerini *heretik* kabul etmeleri, Hristiyanlığın bir üst kimlik olarak algılanmasını zorlaştırmaktadır. Hristiyan cemaatlerin bir bütün olarak ötekisinin, en azından on dokuzuncu yüzyıla kadar, Müslümanlardan çok birbirleri olduğunu söylemek abartılı olmaz. Dini kimliğin merkeziliği bağlamında Müslümanlar doğal ötekilerdi ancak dini kimlik üzerinden çatışma ve mücadele ettikleri kitleler bağlamında değerlendirildiğinde öteki genellikle başka kiliselerdi. *Kim daha Hristiyan*, tartışması Hristiyan olup olmama tartışmasından daha önde görülmektedir. Müslümanlar ile dini anlamda kesin ayrımsızlık çatışma alanlarını da daraltmıştı. On dokuzuncu yüzyıla kadar, Müslümanların aksine iktidar mücadelesinin hiçbir şekilde tarafı değillerdi. Öyle ki; Mardin'de on sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar iktidar çatışmalarına oldukça geniş yer veren Abdusselam Efendi eserinde, Hristiyanlardan nerdeyse hiç bahsetmez. Abdusselam Efendi'nin bu tavrı, Hristiyanları görmezden gelme eğiliminden çok bu mücadelelerde Hristiyanların taraf olmamalarıyla açıklanabilir.

Mardin'de Hristiyan cemaatleri arasında ön planda olanlar Süryani Ortodokslardı. Süryani Yakubi (On dokuzuncu yüzyıldan sonra Süryani Kadim) olarak da bilinen Süryanilerin kimliğini belirginleştiren en önemli sebep patriklik merkezlerinin Mardin yakınlarındaki Deyrüzafaran Manastırı'nın olmasıydı. Patrik, genellikle kışları Deyrüzafaran Manastırı'nda, yazları ise Mardin merkezdeki Kırklar Kilisesi'nde ikamet etmekteydi. Dolayısıyla Mardin, Süryaniler için tüm Mezopotamya'ya yayılmış hatta Hindistan'da da mensupları bulunan bir inancın merkezi konumundaydı. Patrikliğin Mardin'de olması Süryani kimliğini güçlendiren bir unsur olarak değerlendirilebilir. Bunun dışında Süryani kimliğinin önemli bir belirleyicisi ise diğer Hristiyan cemaatler karşısında Süryanilerin kendilerini Hristiyanlık tarihi içinde özel bir yere konumlandırımlarıydı. İlk kurulan kiliselerden olmaları, Süryanicenin Hz. İsa'nın dili Aramicenin bir diyalektiği olması, bu konumlandırmayı daha da güçlendirmekteydi. Bununla birlikte Süryani

kimliği, iktidar tanımlamasından kaynaklanan bir dezavantaja da sahipti. Hristiyan cemaatler arasında iktidar tarafından tanımlanmış bir ilişki/hiyerarşi mevcuttu. Osmanlı iktidarı, merkezde temsil edilmemeleri sebebiyle Süryanileri, İstanbul Ermeni Patrikliği üzerinden tanıyordu. Süryanilerin iktidarca tanımlanmış kimliği, *Ermeni Milletine tabi Süryani taifesi* şeklindeydi. Kendilerini Ermenilerden üstün gören Süryaniler için bu durum kabul edilebilir olmamasına rağmen on dokuzuncu yüzyıla kadar resmi bir itirazda bulduklarına dair bir bilgiye sahip değiliz.

Ermeniler, Mardin kent merkezi ve çevresinde azımsanmayacak bir nüfusa sahipti. On yedinci yüzyıla kadar Mardin Ermenilerinin tamamı Ortodoks mezhebine mensuptular ve Hristiyanlığı kabul etmelerinde önemli bir role sahip ruhaninin, *Gregoryen*'in, adıyla anılmaktaydılar. Mardin'de Gregoryen Ermeni kilisesini temsilen Diyarbakır metropolitliğine bağlı bir piskoposluk bulunmaktaydı. Bu piskoposların takdisleri Sis Katalikosluğunca yapılmaktaydı. Mardin'de Gregoryen Ermeni kimliği, iktidar tarafından uzun yıllar tüm Hristiyanların üst kimliği olarak tanımlanmaktaydı. Osmanlı resmi kayıtlarında yer alan *Eramine* ifadesi Mardin'de yaşayan tüm Hristiyan cemaatleri ifade etmekteydi. (Göyünç, 1991: 77) İktidarın Ermeni kimliğine yüklediği bu anlama rağmen Gregoryen Ermeni kimliği Mardin'de on yedinci yüzyıldan itibaren bir kriz sürecine girmişti. Aşağıda değineceğimiz Katolik misyonerlerin propagandaları, Ermeni Gregoryen kimliğinin, Osmanlı dönemi Mardin'inde silik bir kimlik olmasının en önemli sebebidir. Bununla birlikte, Mardin'de Hristiyan kimliğini patriklik gibi üst düzeyde temsil eden Süryanilerin varlığı başka bir sebep olarak gösterilebilir. Kuşkusuz, iktidarın resmi tanımlamalarında Ermenilere öncelik verilmesine rağmen, bir patriğe sahip Süryani Ortodoks kimliği, Katoliklerce hedef haline getirilmiş bir piskoposluk yönetimindeki Gregoryenlerden daha baskın bir inançsal kimliğe sahipti.

Nasturiler ve Keldaniler ise, iktidarca tanımlanmaları açısından sorunlu cemaatlerdi. Nasturiler Osmanlı tarafından bir patriklik olarak tanınmadıkları gibi, *Nasturi murahhası* olarak bahsedilen cemaat temsilcisinin statüsü meçhuldür. Bununla birlikte on altıncı yüzyıldan itibaren karşı karşıya kaldıkları Katolik propagandası, Nasturi cemaatinden ayrılanların Keldani kilisesi adıyla bir Katolik kilise kurmalarına yol açmıştı. Asıl itibarıyla beşinci yüzyılda Antakya Süryani kilisesinden ayrılan Nasturiler, bu ayrılıktan sonra cemaatin şehirli kısmını Keldani kilisesine kaptırmış görünmektedir. Keldaniler ise on dokuzuncu yüzyıla kadar Osmanlı Devletince resmen tanınmayan bir cemaat olarak resmi bir kimliğe sahip değillerdir. Buna rağmen her iki cemaatin de *cemaat kimlikleri* mensup oldukları kiliselerin kendi iç işleyişi üzerinden tanımlanmaktaydı. Bu tanım resmi olarak bir şey ifade etmese de, diğer cemaatler nezdinde öteki olmak için yeterliydi.

On altıncı yüzyıla ait tahrir kayıtlarından Mardin mahalleleri arasında Yahudiyan mahallesi de sayılmaktadır (Göyünç, 1991: 101). Sonraki yüzyıllarda bu mahalleye rastlanmaması nüfuslarının çok azalmasıyla yorumlanabilir. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Mardin'deki sayımlarda sadece 18 Yahudi aileye rastlanması (Abdulgani Efendi, 1999: 220) ikinci yarısında ise hiç rastlanmaması (Karpas, 2003: 174) bu azalmanın boyutlarını göstermesi açısından önemlidir.

Osmanlı Mardin’inde Yahudilere dair bilgilerin döneme ait kayıtlarda nüfusla sınırlı olması Yahudi kimliğinin, ekonomik hayatta olmasa bile, sosyal ve siyasi hayatta ön plana çıkmayan, zayıf bir kimlik olmasıyla açıklanabilir. Bu zayıflık, sürgünle özdeşleşmiş Yahudi tarihinin, dünyanın farklı bölgelerine dağılmış Yahudi toplumuna dayattığı bilinçli bir strateji olarak değerlendirilebilir.

İbrahîmilik gibi kendi içinde birbirlerine yaşama hakkı tanımalarına imkân sağlayacak ortak bir özelliğe sahip bu üç dinin yanında pagan inançların yerel yansımaları olarak kabul edilebilecek Şemsilik ve Yezidilik farklı konumlara sahiptirler. Her iki kimliğin durumu, bir kimlik olarak inancın, iktidar ve birlikte yaşanan diğer cemaatler tarafından kabul edilmişliğinin önemini göstermektedir.

Güneşe tapan Şemsiler, mahalli bir paganizmin Diyarbakır ve çevresindeki son kalıntıları olarak tanımlanırlar. Ancak bu tanım, sınırlı bilgiler ışığında geçmişe bakış sonucu ortaya çıkmış, çok genel bir tanımdır ve Şemsi kimliğine ait detayları içermez. Öncelikle kendilerini nasıl tanımladıklarına dair bir veriye sahip değiliz. Bununla birlikte iktidarcı yok hükmünde kabul edildikleri için resmi tanımları da yoktur. Komşularının tanımları ise çok yüzeysel ve öteki tanımının olumsuz bakış açısıyla sınırlıdır. Pagan inançları sebebiyle, Hristiyan ve Müslüman komşuları tarafından sapkın olarak tanınıyorlardı. Polonyalı Simeon’un, muhtemelen Müslüman ve Hristiyan komşularından duyarak rivayet ettiği bazı Şemsi gelenekleri, hemen hemen tüm pagan inançlar için, uydurulan yakıştırmalardı (Andreasyan, 1964: 100-101). Birlikte yaşadıkları ötekiler ile aralarındaki bu derin ayrım, diğer alt kimliklerin sunduğu ortak alanlar sayesinde bir nebze de olsa yaşam alanı sunmaktaydı. Ancak iktidarın sık sık resmi kimliklerden birini kabule zorlamaları karşısında Şemsiler, belli bir müddet sonra Ermeni ve Süryani kiliselerine tabii olmuş gibi görünmüşlerdir. (Bkz: Southgate, 1840: II, 284; Andreasyan, 1964: 100) Görünüşteki bu tabiiyet zaman içinde Ermeni ve Süryaniler içinde tamamen erimeleri sonucunu doğurmuştur.

Şemsilerle benzeri bir *meşru kimlik* sorunu yaşayan cemaat de Yezidilerdi. Yezidiler de iktidarcı kabul edilen bir kimliğe sahip değillerdi. Ancak Şemsilerden farklı olarak hem nüfus olarak daha fazlaydılar hem de iktidarın tamamen etkili olamadığı şehir dışı aşiret yapılanmasına sahiptirler. Bunların yanında tarihsel olarak ortaya çıkışları, on bir ve on ikinci yüzyılda yaşamış ve fikirleri Müslümanlarca meşru kabul edilen bir mutasavvıfa, Şeyh Adi bin Müsafir’e, dayandırılmaktaydı. Bu sebepler iktidarın, Yezidi kimliğini meşrulaştırıcı bir yorumla tevil edilmesi sonucunu doğurmuştur. Buna göre, Yezidiler, farklı bir din değil, İslam’ın sapkın bir mezhebidir. Bu sebeple de Müslüman olan Yezidiler için ihtida tabiri yerine *tashih-i itikat* tabiri kullanılmıştır (Tepeyran, 1998: 350). İktidarın meşrulaştırma çabalarına rağmen, Yezidiler aynı coğrafyada yaşadıkları Müslüman ve Hristiyanlar tarafından sapkın bir mezhep olarak görülmüşlerdir (Layard, 2000: 195). Etnik olarak Kürt olmaları ve sosyal anlamda Müslüman Kürtler ile aynı örgütlenme tarzına sahip olmaları, ittifaklar ve çatışmalar şeklinde bölge için klasik sayılabilecek bir ilişki ağı içinde olmalarını da beraberinde getirmiştir. Ancak etnik anlamda Kürt kimliklerine rağmen Yezidilerin dini kimlikleri her zaman ön planda olmuştur.

2.2. Şehirli Kimliği

Mardinlilik, tarihsel anlamda Mardin’de yaşayan ve kendilerini inanç merkezli bir üst kimlikle tanımlayan cemaatler arasında ortak bir bilinç/alt kimlik oluşturmuş muydu? Tarihsel verileri günümüz Mardin’indeki şehirli kimliği ile araya getirdiğimizde, geçmişe dönük güçlü bir şehirlilik bilincinden bahsetmek mümkündür. Bu bilinç, şehirlinin, bir yandan şehrin geçmişini kendi kimliği ile ilişkilendirmesinden diğer yandan şehrin geleceği ile kendi gelecekleri arasında doğrudan ilişki kurmalarından kaynaklanıyordu/kaynaklanmaktadır. Yine bu bilinç şehirdeki her cemaatin birbirinden bağımsız şehrin asıl sahibi oldukları iddiasını barındıran ilginç bir tezadı da içermekteydi/içermektedir. Süryaniler ve Ermenilerin Mardin adını etimolojik olarak kendi dillerine dayandırarak (Aydın vd., 2000: 8) şehrin en eskisi, dolayısıyla da asıl sahibi olduklarını vurguluyorlardı. Müslümanlar ise Mardin’in şehir kimliği kazanmasındaki rolleri ve uzun yıllardır iktidarın sahibi olmaları açısından şehrin geçmişini sahiplenmişlerdi.

Ancak şehirlilik bilinci, şehri sahiplenme anlayışından öte, şehirde yaşayan tüm cemaatlerce özümsemiş benimsenmiş koşullar ve normlar olup olmadığıyla ilişkilidir. Bu bağlamda şehir, farklı cemaat üyelerine, cemaat üyesi olmalarının ötesinde şehirli olmalarının gerektirdiği bazı normları dayatarak, cemaat kimliğinin yanında bireysel kimliklerinin de ön plana çıktığı alanlardan birini oluşturmaktadır. Şehri oluşturan temel birimler mahalleler ve çarşılarıdır. Cemaat kimliklerinin karşılaştığı ve ortak kimlikler oluşturduğu mekânlar olarak mahalle ve çarşı, şehirlilik bilincini geliştiren ve bu bilincin yaşadığı alanlardı. On altıncı yüzyıllardaki kayıtlarda 9 olan mahalle sayısı on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde 13 ila 15 arasındadır. Bu mahalleler Mardin topografyasına paralel, iç içe geçmiş evlerden oluşmaktaydı. Muhtemelen mahalleler arasında çok belirgin sınırlar da bulunmuyordu. Yukarıda da belirttiğimiz gibi resmi anlamda Mardinli kimliğinin ilk özelliği mahalle idi. Bu resmi tanım mahalle yaşamının zorunlu kıldığı birçok norm ve ortak kullanım alanları sebebiyle resmi tanımın ötesinde de bir anlam taşıyordu. Bu konuda Mardin’i, dönem açısından, farklı kılan önemli bir unsur on altıncı yüzyılda rastladığımız cemaat mahallelerinin (Müslüman mahallesi, Hristiyan Mahallesi gibi) on dokuzuncu yüzyıla kadar tamamen ortadan kalkmış olmasıdır. On dokuzuncu yüzyılda tek bir cemaatin yaşadığı herhangi bir mahalleye rastlamayışımız, şehirli kimliğin bir parçası olan mahalleliliğin inanç kimliği üzerinden tanımlanmadığının önemli bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Mahalle yaşamı, özellikle kadınlar ve çocuklar arasında ilişkilere yansıyan yönüyle ortaya çıkardığı komşuluk ilişkileri, kriz dönemleri hariç, cemaat kimliğinin üzerinde sosyal yaşamın gereklerine uygun olarak devam ediyordu (Özcoşar, 2008: 273-278).

Mahallelerin yanında şehrin erkek nüfusunun günün önemli bir kısmını geçirdiği çarşılarda da benzeri bir durumdan bahsetmek mümkündür. Demirel (2006: 628-635), on dokuzuncu yüzyıl Mardin’inde 16 çarşı, han ve bedestende 74 meslek grubunun çalıştığını belirtir. Kuşkusuz çarşılar şehrin ekonomik değerinin ürettiği ve pazarlandığı alanlar olarak ekonomik açıdan önemliydi. Ancak bununla birlikte mahalle gibi şehrin sosyal ve kültürel yaşantısının da bir parçasıydılar. Bu anlamda

cemaat kimliğinden çok şehirli kimliğinin ortaya çıktığı mekânlardı. Mahalleden önemli bir farkı şehirli kimliğinin ötekisi ile (köylüler ve göçebeler) karşılaşılan bir alan olarak, hem ötekiyle ilişkinin merkezi hem de öteki üzerinden şehirli kimliğini daha da belirginleştiren alanlar olmalarıydı.

Mardin şehirli kimliğinin önemli dayanaklarından biri de ailelerdi. Bireyin kendini ailesi üzerinde tanımlaması geleneğinin halen devam ettiği Mardin’de “kimlerdensin?” sorusu çoğu zaman isimden önce sorulması gereken bir önceliğe sahipti(r). Arapçanın hâkim olduğu şehirde aileler kendilerini *beyt* kavramıyla birlikte atalarından birinin ismini söyleyerek tanımlar. Osmanlı belgelerinde ...-zâde ifadesiyle yer alan aile isimleri, kişinin ne kadar şehirli olduğunun da göstergesiydi. Aileler içinde farklı açılardan ön plana çıkanlar ve güç elde edenler *eşraf* sınıfı içinde yer alıyorlardı. Müslüman ailelerde eşraftan sayılmanın sebepleri farklıydı. Bu sebeplerin başında kentin eskilerinden olmak geliyordu. Bir diğer güç, ekonomiydi. Bu güç, iltizam ve mukataa sistemi ile aslında devletin sahibi olduğu gelir kaynaklarını uzun süre ellerinde tutan geniş bir kesimle, az sayıdaki tüccarın elindeydi. Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarında, hâkimiyetin yerel ayağını oluşturmak için resmi görevler verilen ailelerin zaman içinde elde ettiği güç de bu sınıf içinde yer almalarına sebep olabiliyordu. Aile bireylerinden birinin farklı bir dönemde konjonktürel bir sebeple de olsa, idari bir görevi üstlenmiş olması aileyi bu sınıf içine sokabiliyordu. İlmi konularda ön plana çıkan aileler bu yönleriyle elde ettikleri ayrıcalıklarla eşraf içinde sayılabiliyordu. Kent yönetiminde ön plana çıkan *naib* ve *müftü* gibi görevliler genellikle bu ailelerden seçiliyordu. Seyyidlik de hem toplumca hem de devletçe önem atfedilen bir özellik olarak bir aile için eşraftan sayılmanın sebepleri arasındaydı. Şehirli nüfus dışında, köken olarak kırsaldaki aşiretlerin şehirlileşen kısmı olarak nitelendirebileceğimiz ve güçlerini başlangıçta aşiretlerinden alan ancak zamanla bu güçle birlikte eşrafın dayandığı güçlerin en azından bir kısmını da elde eden bir sınıf mevcuttu. Bu durumun en önemli örneği, Milli ve Kiki aşiretleriydi. Bu aşiretlerin kentteki uzantıları Millizâdeler ve Kikizâdeler olarak, kentteki eşraf/zâdegan sınıfı içindeki yerlerini almışlardı.

Müslüman olmayan aileler, resmi olarak *eşraf* sınıfına giremeseler de, şehirli kimliğin bir zorunluluğu olarak aile üzerinden tanımlara sahiptiler. Müslüman olmayan aileler içinde ön plana çıkma saikleri ise din adamı yetiştirme veya ekonomik zenginlikti.

Şehirli kavramının kendisini tanımlarken dayandığı öteki, yukarıda değindiğimiz gibi, Mardin ve çevresinde köylerde yaşayan veya göçebe/yarı göçebe yaşam tarzı sürdüren aşiret yapılanması içinde hareket eden kesimlerdi. Şehirlinin kırsal ile ilişkisinde temel etken kuşkusuz, kendini kırsaldakinden farklı, daha açık bir ifadeyle üstün görmesi şeklindeki klasik anlayıştı. Ancak şehrin kırsal ile ilişkisinde bu klasik mantığı aşan bazı güç dengeleri de önemli rol oynamaktaydı. Kırsal Ermeni, Süryani ve Arapları da içermesine rağmen etkin olan Kürt aşiretlerince temsil edilmekteydi. Şehir ve çevresindeki rant kaynakları üzerinde hakimiyet kurma çabası aşiretlerin, iktidarla, birbirleriyle ve şehirle çatışmalarına sebep olarak; şehirlilik bilincini, şehir hayatının zorunlu kıldığı sosyal, kültürel ve ekonomik

ilişkilerin ötesinde kendilerini ve şehri koruma üzerinden de bir zorunluluk haline getirmekteydi. Aşiretlerin iktidarı vergi ve asker yükümlülüğü ile özdeşleştirilmesi, buna karşılık iktidarların aşiretlere bu yükümlülüklerden kaçınmalarını olumsuz bakışı aşiret-şehir ilişkisinin alt yapısını oluşturmaktaydı. Hemen hiçbir dönemde iktidarlarla olumlu ilişkiler kuramayan aşiretler, şehri iktidarın yerel merkezi, şehirliyi ise iktidarın müttefiki olarak görme eğilimindeydiler. Kırsalın gözünde şehir ve şehirli, iktidarın yerel temsilcisiydi. Açıkçası şehirlinin bu kabulü destekleyecek birçok tavrından bahsedilebilir. Şehirlinin iktidar yanlılığı bir yandan iktidarın teorik sistemini daha çok yerleşik yapı olan şehir üzerine kurgulayıp kırsalı da şehirden yönetme anlayışına diğer yandan kırsalın kendine has savaştı gücü karşısında şehrin iktidarın askeri gücüne ihtiyaç duymasından kaynaklanmaktaydı.

Mardin ve çevresindeki güçlü ve aktif aşiretlerin varlığı şehirli kimliğini daha da belirginleştiren önemli unsurlardandı. Özellikle aşiretlerin birbirleriyle veya şehir yönetimiyle çatışmalarda şehre yönelttikleri yıkıcı askeri gücü, şehirlinin zihninde kırsal güçleri yettiği oranda şehre girmelerine veya şehirde etkili olmalarına izin verilmemesi gereken bir öteki haline getirmişti. Kırsalın asker ve savaşma gücü karşısında şehirlinin kendini koruma aracı genellikle siyasi davranabilme yeteneği olmuştur. Bununla birlikte bazen şehri korumak adına savaşmayı da göze almaktaydılar (Bkz.: Abdulgani Efendi, 1999; Günel, 1970).

Şehir ve kırsal ayırımında dinin etkisi de belli belirsizdi. Kuşkusuz şehirli Hristiyanlar, köylü Hristiyanlara yukarıda bahsettiğimiz klasik şehirli bakışıyla bakmaktaydılar. Özmen (2006: 127), günümüzde bile şehirli Süryanilerin kırsaldaki Süryanilerden *bizim Kurmançlar* diye bahsettiklerini ve genel anlamda şehirli aristokrat ailelerin şehre gelen köylülerden rahatsız olduklarını belirtmektedir. Ancak sorun bu klasik bakışı aşırıp şehir hâkimiyeti mücadelelerine geldiğinde durum biraz değişmekteydi. Bu mücadelelerde taraf olmak istemiyorlardı. Ancak konjonktürel bazı zorunluluklar onları çatışmanın tam ortasında olmasalar da taraf olmaya zorlamış görünmektedir. Şehirli kimliği çerçevesinde şehirde şehirli, kırsalda ise aşiret taraftarı olarak davranmışlardır. Bazı aşiretlerin, Mardin ovasındaki bazı Hristiyan köyleri kendi aşiretlerinden saymaları konjonktürel ittifakların bir sonucu olarak kabul edilebilir.

3. Mardinli Kimliklerde Süreklilikler ve Kopuşlar

Klasik Osmanlı toplum yapısında kimliklerin devamlılığı, bir yandan cemaatlerin kimliklerini koruma adına geliştirdikleri doğal refleksleriyle ve diğer yandan da iktidarın mevcut yapısını muhafaza etme politikalarıyla sağlanmaktaydı. Cemaatin aidiyet duygusu içinde kendini tanımlarken kullandığı argümanları bir sonraki nesle aktarma kaygısı hem Müslüman hem de gayrimüslim cemaatler açısından kendine has bazı gelenekleri ortaya çıkarmıştı. Sözlü anlatım ve ait olunan kimliğin hayatın farklı alanlarında kullanılan simgelerinin yanında kimliği daha kuvvetli bir şekilde devam ettirme anlayışının bir göstergesi olarak yazılı metinler oluşturma geleneği, toplumun tamamında olmasa bile bir kısmında yaygınlık kazanmıştı. Müslümanlar arasında, bir Arap geleneği olan *ensâb* ilminin farklı yansımaları devam ettirilmekteydi. Mardin şehir merkezinde yaşayan Müslüman

Araplar, kökenlerini peygambere veya sahabeye dayandıran şecereleri ailelerin kutsal bir mirası olarak değerlendiyorlardı. Kırsaldaki Kürtler de hem sözlü gelenek içinde sayabildikleri tüm atalarının sonraki nesillere aktarılmasına özen gösteriyorlar, hem de -muhtemelen Arap geleneği etkisinde- şecereler oluşturuyorlardı. Kürt şecerelerinin ilginç yanı, özellikle yönetici ailelerin kendilerini Kürt bir atadan çok dini önem atfedilen Arap bir ataya dayandırma gelenekleriydi. Hristiyan cemaatler için, dini bir zorunluluk olan vaftizin kayıt altına alınması cemaat içinde kimliğin yazılı kayıtlarının oluşmasının aracıydı.

Kimliğin etno-dinsel yönüyle birlikte sosyal statü de korunması gereken bir yön olarak algılanıyordu. Şehirli-köylü kimlikleri ve bunların kendi içindeki alt kimlikler de, geçişkenliğin imkânlarına rağmen, sürekliliği korunmaya çalışılan statülerdi. Şehirli kimliği, kendi içinde kurduğu düzeni Araplık/Arapça üzerine inşa etmişti. Bu düzen, şehirli yaşam şeklini olabildiğince homojen tutmaya ve kırsaldakinin şehre yerleşimini engelleme üzerine kurgulanmış bir koruma refleksine sahipti. Ancak alınan tüm önlemlere rağmen, şehre yerleşebilenler ise bu düzene uymaya zorlanıyor ve etnik bir kaygıdan öte şehirlilik kaygısıyla Arapça konuşan kitlelere dönüş(türül)üyorlardı. Eşraf, şehrin doğası veya iktidar ilişkileri sonucunda ortaya çıkmış bazı statüleri kendi aralarında paylaşmış durumdaydılar. Dönemsel el değiştirmelere rağmen, bir kez kazanılan bir statü, benzer veya başka statülere her zaman aday olma imkânı kazandırıyor. Kırsal yapılanma içinde ise; aşirette etkin olma belli ailelerin elindeydi. Bu aileler bazen aşiret ile kan bağına sahip güçlü ekonomik ve askeri/savaşçı güce sahip olanlardan oluşurken, bazen de aşirete dışarıdan katılmış veya katıldığı varsayılan ve köken olarak peygamberle, sahabelerle veya dini anlamda toplumca kabul edilmiş biriyle ilişkilendirilen ailelerden seçiliyordu. Hristiyan cemaatler, ruhanilerce temsil edilen doğal bir elit kitlenin yanında, özellikle ekonomik anlamda güçlü bazı ailelerin de etkin olduğu bir iç yapılanmaya sahipti.

Eşraf ve gayrimüslim tüccarlar, kırsalda aşiretlerin yönetici aileleri, dini alanda Müslüman ulema ve gayrimüslim ruhaniler geleneksel yapı içinde kendilerine tanınan hakların devamlılığı adına kimliklerin sürekliliğinin doğal savunucularıydılar.

İktidar; idari, ekonomik ve askeri yapısını gelenek üzerine inşa etmişti ve bu yapının bozulması, iktidarın yönetim teorisinin çökmesi anlamını taşıyordu. İktidarın yüklediği kimlikler, cemaatlerin bu yönetim tarzı içindeki konumlarını, görev ve sorumluluklarını da belirlemişti. Osmanlının, değişimin zorunlu olduğu dönemlerde bile, geleneksel yapıyı devam ettirme çabasının temelini de bu anlayış oluşturmuştu. İktidarın muhafazakâr politikası bir yandan resmen tanıdığı cemaatlerin geleneksel yapısının asimile olmasına veya farklı cemaatler arasında erimesine engel olurken diğer yandan modernliğin etkisiyle değişen anlayışlarla, klasik resmi kimliklerin kabul edilebilir olmaktan çıkmasıyla değişim karşısında bir engel olarak görülüyordu. Ancak geleneksel yapı, kendi içinde bazı kimliklerin tamamen yok olmasına sebep olabilecek bir anlayışı taşımaktaydı. Bu anlayışın en önemli göstergesi Şemsiler idi. Şemsi nüfusun yok olması modern öncesi veya en azından modernlikle ilgisi olmayan bir gelişmeydi. Geleneksel kimlik tanımları içinde kendine yer bulamayan bu cemaat, yine geleneksel bir yolla, başka cemaatler arasında eriyip tamamen ortadan kalkmıştı.

Hem iktidarca hem de ötekilerce kabul görmüş geleneksel kimlikler için, cemaat içinden ve iktidar gibi güçlü koruyuculara sahip olmalarına rağmen, değişim tamamen ihtimal dışı değildi. Bunun tek istisnası Müslümanlıktı. Müslüman kimliğinin en önemli özelliği değişime/irtidata açık bir kimlik olmamasıydı. Bu imkânsızlık sadece iktidarın İslami bir ilkeyi uygulama gücünden kaynaklanmıyordu. Müslüman kimliğinin zihni oluşumu da bu değişimi bir alternatif olmaktan çıkarmıştı. Ancak diğer dini kimlikler için geleneksel kimlikten kopuşu ifade eden iki alternatif vardı: İhtida ve mezhep değiştirme.

3.1. Radikal bir Kimlik Değişimi: İhtida

Ana kimlik olarak dinin değişimi Müslümanlar için imkânsız olmasına rağmen gayrimüslimler için teorik olarak mümkündü. Osmanlı/İslam hukukunun izin verdiği herhangi bir dinden İslam'a geçme, en azından teoride, bir baskı içermiyordu. Bu konuda hem resmi kayıtlarda yer alan bilgiler (Bkz.: Özkul, 2010) ve hem de toplumsal hafıza Müslüman ve gayrimüslimlerin meseleyi farklı yorumladıklarını göstermektedir. Müslümanlar ısrarla böyle bir baskının olmadığından bahsederken gayrimüslimler tam tersini iddia etmektedirler. Ancak iktidarın ve Müslümanların gücü karşısında gayrimüslim cemaatlerin kendi üyeleri üzerindeki gücünü küçümsemek gerekir. Öyle ki, Mardin mahkemesine yansıyan bazı ihtidalarda, ihtida edenler Diyarbakırlı olmalarına rağmen, muhtemelen tanındıkları bir yerde ihtida etmek yerine Mardin mahkemesine başvurarak Mardin'de ihtida etmeyi tercih etmişlerdi.

Bölgede İslam'ın yayıldığı ilk dönemlerin aksine sonraki yıllarda İslam'a toplu geçişler yerini ferdi, bazen de ailevi geçişlere bırakmıştır. Kuşkusuz cemaat üyeliğinin hayatın her alanını etkilediği bir dönemde din değiştirme isteği radikal bir karar ve ciddi bir sebebi gerektirmekteydi. İhtida olaylarında sahip olunan kimliğinin inançsal anlamda tatmin etmemesinin yanında sosyal ve ekonomik sebeplerin de etkili olduğunu kabul etmek gerekir. Resmi belgelere yansımayan bu sebepler cemaat içinde de muhtemelen mahrem özellik taşıyorlar ve gündeme getirilmemesine özen gösteriliyordu.

İhtida, en azından şehir merkezinde, mahkemede şahitler önünde yapılması gereken bir kimlik değişimiydi. Öncelikle ihtida etmek isteyen kişinin bir zorlamayla karşı karşıya olup olmadığı sorulur (*Bir taraftan cebr ve ikrah olmaksızın*), ardından kendi isteğiyle Müslüman olmak istediği (*kendi hüsn-i rızasıyla din-i İslamiyeyi kabul ve ikrar*) kayda geçirilirdi. Bazı durumlarda cemaat ruhanileri de mahkemede hazır bulunur ve kişinin Müslüman olma isteğine itiraz ederlerdi. İtirazın sebebi genellikle din değiştirmek isteyen kişinin baskıyla karşı karşıya olduğuydu (*bir taraftan tahrik ve tazyik olunmuş*). Ancak bu itirazların işe yaradığı söylenemez¹.

Bu işlemler sonrasında tam anlamıyla bir kimlik değişimi yaşanırdı. Eski kimliği çağrıştıracak her şey değiştirilirdi. Önce isim değiştirilir bir Müslüman ismi alınır. Hatta eski ismi Müslümanlarca ortak kullanılan isimlerden biri, Musa ve Meryem

¹ Örnekler için bkz: Mardin Şer'iyeh Sicili No 242, Gurre-i Rebiülevvel 1258 ve 24 Cemaziyelevvel 1269 tarihli belgeler; Mardin Şer'iyeh Sicili No 243, 9 Cemaziyelevvel 1273, 11 Receb 1273 ve 24 Receb 1274 tarihli belgeler.

gibi, olsa dahi kesinlikle değiştirilirdi. Bir Müslüman olarak gayrimüslim babanın ismi de kullanılamazdı. Tüm mühtediler, ... *bin Abdullah* olarak yazılır, Abdullah'ın (Allah'ın kulunun) çocuğu olurlardı. İhtida eden kadınsa ve eşi Müslüman olmayı reddediyorsa boşanması gerekirdi. Son olarak kendisine *baha-i kisve* adı altında yeni elbiseler alması için bir miktar para verilirdi.

İhtida, ender de rastlansa klasik dönemlerde kimlik değiştirmenin en radikal yoluydu. Aşağıda belirtileceği üzere, mezhep değiştirmenin bile kanlı çatışmalara sebep olduğu Mardin Hristiyanları arasında ihtida karşısında sessiz kalınması iktidarın ve Müslümanların gücü ile birlikte çok nadir olaylar olmaları ve cemaat kimliğini tamamen yok edecek özellikte olmamalarından kaynaklanmaktaydı.

3.2. Misyonerler ve Kimlik Krizi

Misyonerlik faaliyetleri genellikle on dokuzuncu yüzyıla ilişkilendirilir. Ancak Osmanlı sınırlarında misyon faaliyetleri on altıncı yüzyıl gibi erken bir dönemde etkin olmaya başlamıştır. Bu faaliyetlerin hedef kitlesi, genel kanaatin aksine, Müslümanlar değil Hristiyanlar olmuşlardı. Misyonerlik çalışmaları cemaatleri hem parçalamaları hem de cemaatlerin moderniteyle tanışmasındaki etkileri sebebiyle geleneksel kimliklerin çözülmesinde önemli bir rol oynamışlardır.

Misyonerlik çalışmalarının temelini, Papa liderliğindeki Katolik dünyasının, Hristiyanlığın dördüncü ve beşinci yüzyıllarda yaşadığı ayrışmalardan sonra tüm Hristiyanları Papa yönetiminde tekrar birleştirme amacı oluşturmaktaydı. Bu politika, Osmanlı sınırlarında, Fransisken, Dominiken, Cizvit ve Kapusen rahipleri eliyle yürütülmüştür (Kocabaşoğlu, 1989: 78-86).

İktidar teoride, misyonerlik çalışmalarını kendi toplumsal yapısını yıkıcı bir unsur olarak değerlendiriyor ve engellemeye çalışıyordu. Ancak konjonktür her zaman bu teoriyi uygulama imkânı vermiyordu. Kapitülasyonlar başta olmak üzere Avrupalı devletlerle ilişkilerin boyutları ve gittikçe artan güç kaybı bu teorinin uygulanmasını zorlaştırmıştır.

Mardin'de Hristiyan cemaatlere yönelik Katolik misyonları da on altıncı yüzyıldan itibaren başlamış ve giderek artış göstermiştir. Musul'dan yönetilen Mardin misyonunun ilk hedefi Mardin Ermenileri olmuş ve Ermenilere yönelik bu faaliyetler on dokuzuncu yüzyıla kadar nerdeyse tüm Ortodoks Ermenilerin Katolikleşmesiyle sonuçlanmıştır (Çerme, 1999: 36-39; Karpata, 2003: 73).

Mardin Süryanileri, Katolikleştirme faaliyetleri karşısında, Ermenilere nazaran, bazı avantajlara sahiptiler. Mardin'in patriklik merkezi olması ve patriklik düzeyinde direnç gösterilmesi Katolik misyonerlerin çalışmalarını zorlaştırmıştır. Süryani patrikleri sadece kendi cemaatlerini değil Ermenileri de Katolikleştirme çabalarına karşı korumuşlardır. Ermenilerin kendi aralarındaki mezhep mücadelesinde Süryaniler başlarda taraf olmasalar da zamanla mezhepdaşları olan ve Mardin'de sayıları gittikçe azalan Ortodoks Ermenilerle işbirliği yapmışlardır. Bu işbirliğinde, benzer faaliyetlerin yarın kendilerine karşı da yapılabileceği düşüncesi etkili olmuştur. Bu işbirliği çerçevesinde Katolikleştirme faaliyetlerinde etkin olan bazı

Ermenilerin tutuklanmasında Süryani patriği yardımcı olmuş ve Katolik Ermeniler eski Ermeni kiliselerini ele geçirince; Gregoryen (Ortodoks) Ermeniler, Süryani Kiliselerine devam etmişlerdir. Ohannes Tazbazyan'a göre; bu Ermenilerden bir kısmı zamanla Süryanileşmişlerdir (Çerme, 1999: 39). Süryani patriğinin ve cemaatin, Katolikleşmeye karşı direnci, misyonerlerce cemaatin zaafı keşfedildikçe azalmıştır. 1782'de yapılan patriklik seçimleri esnasında yaşanan bir sorunu iyi değerlendiren misyonerler, Süryani Katolik patriğini kurmayı başarmışlardır. Bu bölünmenin ardından *Süryani* kimliğini sahiplenme çatışması, Süryani Ortodokslarla Katolikler arasında sokak kavgalarına/savaşlarına varan bir süreci başlatmıştır. Bu bölünmenin ardından Süryani Ortodokslar, kendilerinin asıl/ana cemaat olduklarını vurgulamak için *Süryani Kadim* tabirini kullanmışlardır.

Protestan misyonerler, Katoliklere göre daha geç tarihlerde çalışmalara başlamışlardı. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Mardin'de çalışmalara başlayan Protestan misyonerler, Katoliklere göre daha yumuşak bir politika izlemeleri ve cemaatlerin Katolik misyonerlerle kıyaslayınca yöntemleri açısından daha kabul edilebilir bulmaları sebebiyle daha az çatışmaya sebep olmuşlardır. Bununla birlikte hem Ermeniler hem de Süryanilerin bir kısmını Protestanlaştırmayı başarmışlardı.

4. Sonuç Yerine: Geleneksel Kimliklerin Sonu Modern Kimliklerin İnşası

On dokuzuncu yüzyıl, etno-dinsel cemaate dayalı Osmanlı siyasal sistemini ve aynı zamanda bütün bir cemaat kimliği simge ve önceliklerini değiştirdi. Klasik Osmanlı yapısının bozulmasının yanında on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı'ya kapitalizmin girmesiyle yeni bir orta sınıfın gayrimüslimler arasında ortaya çıkması (Karpas, 2011: 27-102) geleneksel kimliklerin değişim sürecinin başlattı. Bu değişim öncelikle gayrimüslim cemaatlerin kendi geleneksel kimlikleri yerine yeni kimlikler inşa etmek isteyen, genellikle ruhban sınıfı dışında bir kesiminin güçlenmesiyle başlıyor, sonraki süreçte Osmanlı iktidarını ve Müslümanları da içine alan bir değişim sürecine sebep oluyordu.

Bu süreç, dolaylı bir anlatıma girmeden söylenecek olursa, modernleşme/millileşme süreciydi. Gellner'in (2009: 12), *Milliyetçilik, çoğu zaman şiddetli derecede yıkıcı olacak kadar güçlü olmasa da, yerçekimi gibi önemli ve kapsayıcı bir güçtür* şeklindeki ifadesi milliyetçiliğin Osmanlı üzerindeki etkisi düşünüldüğünde hafif kalmaktadır. Osmanlı, milliyetçilik karşısında geliştirdiği tüm savunma mekanizmalarına rağmen, sürecin geleneksel kimliklerin yok olmasıyla sonuçlanmasına engel olamamıştır.

On dokuzuncu yüzyılda, öncelikle Balkanlarda başlayan milliyetçilik hareketleri karşısında Osmanlı iktidarı klasik kimlik tanımlarından tedrici vazgeçiş olarak tanımlanabilecek politikalar izlemiştir. İmparatorluk tebaası için ortak bir kimlik arayışının başlangıcı olan Tanzimat Fermanı (Şentürk, 2010: 127) daha sonrasında ise Islahat Fermanı ve Meşrutiyet'in ilanı bu politikanın temel belirleyicileri olmuştur.

Osmanlı'da yaşanan tüm bu gelişmelerin kimlikler üzerindeki etkileri daha yüzyılın başlarında kendini göstermeye başlamıştı. Müslüman olmayanlar için Osmanlı resmi kayıtlarında kullanılan genel ifadeler yerini, *Süryani Yakubi*

milletinden, Süryani Katolik milletinden, Ermeni milletinden ... gibi daha ayırt edici ifadelere bırakmıştı. Bu değişim, Müslüman olmayanların kendilerini, dinin yanında etnik kimlikleriyle de tanımlamaları şeklindeki dönüşümün sonucuydu.

Bu gelişmeler karşısında, on dokuzuncu yüzyılda Müslüman kimliği kendini eskisi kadar alternatifsiz olarak görmüyordu. Bir yandan *asıl sahibi* olarak imparatorluğu koruma diğer yandan Müslüman kimliğin hâkim statüsünü koruma kaygısı çelişkili politikalara sebep oluyordu. İktidar bu çelişkiye yönelik çözümler üretme, bürokrat ve aydınlardan oluşan bir kesim ise milliyetçiliğin karşısına başka teoriler çıkarma çabasındaydı. Bu çaba *Osmanlı Kimliği* şeklinde bir Osmanlılık kurgusuyla sonuçlandı. Hem gelenek hem de modern anlayışla bağdaşmayan bu teori başarıya ulaşamadı. Bu başarısızlık gayrimüslimleri de içeren teorilerin yerini sadece Müslümanlardan oluşan bir kimlik arayışına bıraktı. İslamcılık bu arayışın bir sonucuydu. Bu süreç Osmanlıyı savunma adına çözüm arayanların da kendilerini milliyetçiliğe teslim etmeleriyle sona erecektir.

Bu dönüşüm sürecinin taşrada yansımaları daha farklıydı. Merkezde teorik bazı düşünceler, hukuki düzenlemeler vs. düzeyinde yaşanan bu gelişmeler, taşrada doğrudan hayatın içinden takip ediliyordu. Mardin bu değişmelerin doğrudan yaşandığı bir şehir olarak, kimliklerin yeniden inşa edildiği bir sürece şahit oluyordu. Değişmeler yavaştı ve bir yüzyıl boyunca değişmelerden çok *kriz* kendini gösteriyordu. Geleneksel kimliklerden kopuş sancısı olarak tanımlanabilecek bu kriz, bir yandan gayrimüslim cemaatlerin birbirleriyle, Müslümanlarla ve Müslümanların da kendi içinde ve hepsinin iktidarla çatıştıkları bir dönem oluşturmuştu.

Müslüman olmayan cemaatlerin millileşme süreçleri ve bu sürecin bir sonucu olan yeni düzenlemeler onları şehir hayatında olduğu kadar şehir idaresinde de görünür hale getirmişti. Şehirde yönetime dair tüm birimlerde Müslüman olmayan cemaatlerden temsilci bulunması zorunluluğu, on dokuzuncu yüzyıla kadar sadece yönetilen konumdaki gayrimüslimleri, yönetime bir noktaya kadar ortak etmişti. Ancak bu kez cemaatler kendi içlerinde temsilcilerin kimlerden olacağı tartışmasına başlamışlardı. Diğer taraftan Müslümanların bu yeni durumu pek hazmedemedikleri görülüyordu. Her iki durum da resmi belgelere yansıyan şikâyet konularıydı.

Mardin Ermenileri, merkezi İstanbul olan millileşme sürecinden kuşkusuz etkileniyorlardı. Bunun yanında *Avrupa Tüccar-ı mutebaranı* unvanını ellerinde tutanlar olarak bölgedeki uluslararası ticaretin de temsilciliğini yapıyorlardı. Yüzyılın sonlarına doğru ise yaşanan gelişmeler özellikle kırsalda bulunan Ermenileri hedef haline getiriyordu.

Süryaniler için ise durum daha değişikti. Süryaniler için tüm gelişmelerin merkezi Mardin'di. Bir yandan Katolikleştirme faaliyetleri karşısında cemaatlerini korumaya çalışıyorlar diğer yandan yeni düzenlemelerin tanıdığı haklardan faydalanmaya çalışıyorlardı. Aynı zamanda, İstanbul'da temsilcilerinin bulunmayışı ve iktidar nezdinde Ermenilerce temsil edilme gibi dezavantajları aşmak için de İstanbul'da temsilcilik oluşturup, Ermenilerden bağımsız bir millet olarak kabul edilmek için girişimlerde bulunuyorlardı. Bu girişimler Süryanileri, Ermenilerle

karşı karşıya getirmişti. Öte yandan artık misyonerler aracılığıyla Batı Hristiyanlığı ve onlar üzerinde de Batılı iktidarlarla irtibat kurabiliyorlardı. Yüzyılın ilk yarısında Layard'ın (2000) Musul çevresinde yaptığı kazılar sonrasında ise Süryaniler artık sadece dini bir cemaat olmanın ötesinde Asurluların torunları olarak milli bir kimlik de kazanıyorlardı.

Müslümanlar ise henüz milliyetçi etkiden uzak, *millet-i hakime* anlayışından kalan bazı haklarını koruma gayreti içindedirler. Mardin ve çevresindeki misyoner akını Müslüman olmayan cemaatlerin, kendi içlerinde yaşadıkları bir takım sorunlara rağmen, iktidara ortak olma talepleri ve bu yönden merkezi iktidarın yaptığı reformlar, Müslümanlardaki öteki algısını derinleştirmişti. Müslüman olmayan cemaatlerin, milli kimlikleriyle tanınma talepleri ironik bir şekilde Müslümanların nezdinde dini kimliklerini/farklılıklarını daha belirginleştirmişti. Misyonerler ve Avrupalı tüccarlarla ilişkileri sebebiyle Müslüman olmayan cemaatler uluslararası bir gücün yerel temsilcileri olarak görülmeye başlamışlardı.

Üstelik bu gelişmelerin yanında, iktidarın artık daha katı merkezîyetçi bir politika izlemesi Müslümanları iktidara mesafeli durmaya itiyordu. Şehirli nüfus merkezileşme karşısında merkezden atanan yöneticiler ile sık sık sorunlar yaşamaya başlamıştı. Şehrin çevresindeki aşiretler ise, Abdulhamid dönemine kadar, merkezileşme politikalarına paralel etkinliklerini kaybetmiş durumdadırlar. Abdulhamid'in politikaları ise klasik şehirli-iktidar ilişkilerinde değişikliklere yol açmıştı. Rus ve Ermeni tehlikesi karşısında Kürt aşiretlerinden Hamidiye Alaylarının kurulması, şehirli karşısında ilk kez kırsalın iktidarın tüm yönlü desteğini alması anlamına geliyordu. Bu destek şehirlinin, Abdulhamid'in karşısında, açıkça ifade edilmese de İttihat ve Terakki taraftarı, bir politika izlemesine sebep oluyordu. Abdulhamid sonrasında şehirli nüfus tekrar iktidarın desteğini sağlıyor, bu kez aşiretler aslında alışkın oldukları iktidar karşıtlığına dönüyorlardı. Cumhuriyet dönemi bu sürecin bir devamı niteliğinde şehirliyi Cumhuriyetçi, kırsalı Cumhuriyet karşıtı olarak konumlandırıyor.

Osmanlı dönemi Mardinli kimliklerden Müslüman olmayanların bir kısmının nerdeyse tamamen yok olmasıyla bir kısmının ise önemli nüfus kaybıyla kapandı. Ermeni kimliği tehcir ve sonrasında yaşananlar neticesinde bölgedeki nüfusunu nerdeyse tamamen kaybetti. Süryaniler ise Cumhuriyete, *Türk Süryanileri* (Bkz.: Günel, 1970) olarak girdiler. Cumhuriyet'in baskın olan milli ve laik yönü, azınlıklara özellikle de Süryaniler gibi uluslararası arenada destek bulamamışlara, *Türkleşme* dışında alternatif bırakmadı. Süryaniler de, kendilerini Türk üst kimliği altında tanımlamak zorunda kaldılar. Her şeye rağmen Süryani patrikliğinin yeni Cumhuriyetin sınırları içinde olması hoş karşılanmadı ve patriklik Suriye'ye taşındı.

Müslüman nüfus Cumhuriyetle birlikte, klasik ayrışmasını bu kez Cumhuriyetin argümanlarıyla devam ettirdi. Mardin şehir nüfusunun Araplığı, Cumhuriyetin milli ve laik yanıyla tezat oluşturmasına rağmen, şehirli refleksi ve kırsal karşısında iktidarın gücüne duyulan ihtiyaç şehir-iktidar işbirliğine sebep oluyordu. Kırsaldaki Kürtler ise uzun süre Cumhuriyetin getirdikleriyle uzlaşma

sorunu yaşadılar. Kürt milliyetçiliğinin çok dar elit bir tabakadan aşağı inemediği Cumhuriyetin ilk dönemlerinde dini sebep veya Kürt aşiretlerin alışkın olmadığı sıkı merkeziyetçilik iktidar-kırsal çatışmasının temelini oluşturdu.

Günümüz Mardin'i, bir yandan tarihi arka plandan diğer yandan moderniteden beslenen Arap-Kürt kimliklerinin gizli çatışmasına sahne olurken diğer yandan az sayıda kalmış Süryaniler ve Yezidiler de dâhil edilerek postmodernizmin samimiyeti tartışmalı çok kültürlülük söyleminin dillendirildiği bir ara döneme şahitlik etmektedir.

KAYNAKLAR

Abdulgani Efendi (Abdulgani Fahri Bulduk) (1999). *Mardin Tarihi*, Yayına Hazırlayan: Burhan Zengin, Ankara.

Andreasyan, Hrand D. (1964). *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi 1608-1609*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul.

Araz, Yahya (2010). "XVI. Yüzyılda Osmanlı Toplumunda Kişiler ve Cemaatler Arası İlişkilerin 'Dil Söylem ve Sembol'leri". *Doğu Batı*, Sayı 51, Ankara.

Aydın, Suavi (1999). *Kimlik Sorunu, Ulusalılık ve Türk Kimliği*, Öteki Yayınevi, Ankara.

Aydın, Suavi; Emiroğlu, Kudret; Özel, Oktay; Ünsal, Süha (2000). *Mardin Aşiret-Cemaat-Devlet*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Bayri, Hakan (2008). *Türkiye'de Kimlik Siyaseti Sorunu ve Ulusal Kimlik*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Bostancı, M. Naci (1998). "Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik". *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 50, Ankara.

Foucault, Michel (2003). *İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Giddens, Anthony (2010). *Modernite ve Bireysel Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. Çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul.

Göle, Nilüfer (1998). "Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı" *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (içinde), Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, İstanbul, Tarih Yurt Vakfı Yayınları,

Günel, Aziz (1970). *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır.

Kankal, Ahmet; Özcoşar, İbrahim; Güneş, Hüseyin; Gürhan, Veysel (2007). *248 No'lu Mardin Şer'iyeye Sicili Belge Özetleri ve Mardin*, İstanbul.

Karaduman, Sibel (2010). "Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü", *Journal of Yaşar University*, 17(5).

Karpat, Kemal H. (2003). *Osmanlı Nüfusu (1830-1914), Demografik ve Sosyal Özellikler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

- Karpat**, Kemal H. (2006). *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*. Çev. Dilek Özdemir, Ankara, İmge Yayınevi.
- Karpat**, Kemal H. (2011). *Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kellner**, Douglas (2001). "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası", Çev. Gülcan Seçkin, *Doğu Batı*, S. 15, Ankara.
- Ortaylı**, İlber (2002). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi", *Türkler*, C. 10, Yeni Türkiye Yayınları.
- Öz**, Mehmet (1999). "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt 12, Sayı 1.
- Özbey**, Nurullah (2011). "Ötekileştirmenin Kökenleri", www.jmo.org.tr/resimler/ekler/fb37d5bbdbbae16_ek.pdf?dergi=haber%20b%3%9clten%c4%b0.
- Özcoşar**, İbrahim (2008). *Bir Yüzyıl Bir Sancak Bir Cemaat 19. Yüzyılda Mardin Süryanileri*, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Özcoşar**, İbrahim (2009). *Merkezileşme Sürecinde Bir Taşra Kenti Mardin*, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin.
- Özkul**, Ali Efdal (2010). "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs Adasındaki İslâmiyete Geçmede (İhtida) Kadınların Durumu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Volume: 3 Issue: 13.
- Sarı**, Engin. *Kültür, Kimlik, Politika Mardin'de Kültürlerarasılık*. İstanbul, İletişim.
- Southgate**, Horatio (1840). *Narrative of a Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*, Bradbury and Evans, London.
- Şentürk**, Nalan Soyarık (2010). "Vatandaşlığın İmparatorluk Kökleri: Osmanlı'ya Bakmak". *Doğu-Batı*, S. 53, Ankara.
- Timur**, Taner (2010). *Osmanlı Kimliği*, İmge Kitabevi, Ankara.
- Vartanuş**, A. Çerme (1999). "Ermeni Katolik Kilisesi'nin Kurucularından Melkon Tazbazyan'ın Hayatı (1654-1716)". *Tarih ve Toplum*, C. 31, S. 184.