

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

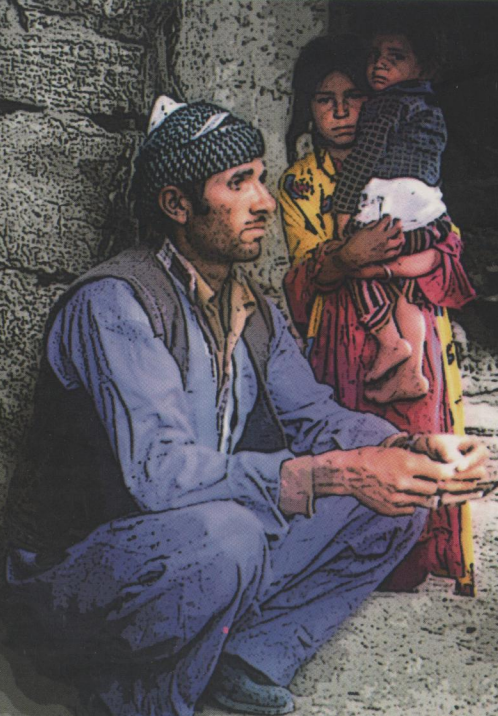
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Lale Yalçın-Heckmann

Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi • <https://ranney.org>

İLETİŞİM YAYINLARI



LALÉ YALÇIN-HECKMANN Boğaziçi Üniversitesi'nde sosyoloji, Londra Üniversitesi'nde antropoloji eğitimi gördü. Kürt aşiretleri ve akrabalık sistemi üzerinde araştırmasıyla aynı üniversiteden doktora derecesini aldıktan sonra, 1986-1988 yıllarında Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde görev yaptı. 1988'den beri Almanya'da Erlangen ve Bamberg Üniversiteleri'nde çalıştı. 2000 yılından beri Almanya'nın Halle şehrindeki Max Planck Sosyal Antropoloji Araştırma Enstitüsü'nde "Azerbaycan'ın kırsal kesimindeki toprak reformu ve değişen mülkiyet ilişkileri" konusunda araştırma yürütmektedir. Etnik ilişkiler, Kürt hareketi, feminist antropoloji, Avrupa'daki Türkiye'li göçmen aileleri ve dini kimlikler, ekonomik antropoloji ve post-sosyalist ülkeler, akademik araştırma ve ilgi alanlarıdır.

Tribe and Kinship among the Kurds

© 1991 Peter Lang Publishers, Frankfurt/M., Germany

İletişim Yayınları 833 • Araştırma-İnceleme Dizisi 128

ISBN-13: 978-975-05-0063-3

© 2002 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1-2. BASKI 2002-2006, İstanbul

3. BASKI 2012, İstanbul

EDITOR Tansel Güney

KAPAK Utku Lomlu

KAPAK FOTOĞRAFI Enver Özkahraman

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Serap Yeğen

BASKI ve **CILT** Sena Ofset - SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları - SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

LALE YALÇIN-HECKMANN

Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri

Tribe and Kinship among the Kurds

ÇEVİREN *Gülhan Erkaya*



i l e t i ş i m

İÇİNDEKİLER

Teşekkür.....	10
ÖNSÖZ.....	11
GİRİŞ.....	15
BİRİNCİ BÖLÜM	
SİLAHLAR VE SADAKAT İLİŞKİLERİ	27
Sisin'deki silahlar.....	28
Çözümleme: Normlar ve çelişkiler.....	40
Akrabalık, aşiret ve devlet.....	43
İKİNCİ BÖLÜM	
HAKKARİ'NİN SİYASİ TARİHİ	47
Giriş.....	47
Kaynak sorunları üzerine birkaç not.....	49
Hakkari'nin erken dönem tarihi.....	52
Hakkari'nin Kürtlerin kökeni üzerine bazı teoriler.....	54
12 - 16. yüzyıllar arası Hakkari.....	56
16. yüzyılda Hakkari ve Zeynel Bey.....	61
Evliya Çelebi'ye göre 17. yüzyılda Hakkari.....	71

17. yüzyıl ortalarından 19. yüzyıla kadar Hakkari Nasturîleri.....	72
19. yüzyılda Hakkari	73
Nurullah Bey olayı	76
19. yüzyılın ikinci yarısında Hakkari Nasturîleri	80
Sadatê Nehrî ailesinin izlediği politikalar	83
Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Hakkari	90
Hakkari ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu.....	92

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAKKARİ'NİN FİZİKSEL, SOSYAL VE EKONOMİK PORTRESİ	99
Fiziksel panorama ve iklim.....	99
Nüfus yapısı ve yerleşim örüntüleri.....	104
Hakkari'de nüfus hareketleri	107
Hakkari'de nüfusun yaşa göre dağılımı ve bebek ölüm oranları.....	109
Hakkari'nin kalkınma göstergeleri.....	112
Özet.....	129

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HAKARİ'DE AŞİRETLER VE AŞİRET İDEOLOJİSİ	131
Giriş.....	131
Aşiret sisteminin terminolojisi ve sınıflandırılması.....	132
Aşiretlerin yöresel sınıflandırılma kriterleri.....	138
Aşiret ideolojisi ve ilişkileri.....	146
İkamet, komşuluk ve zoma.....	154
Tartışmalar ve eklemlili bölünme	157
Hakkari'de liderlik.....	164
Özet ve son değerlendirme.....	182

BEŞİNCİ BÖLÜM

KÖY VE KÖY HANESİ	185
Köy mekânı.....	185
Ev: Evin toplumsal alanının kullanımı ve simgeledikleri.....	188
Mevsimsel faaliyetler, değişimler ve hanehalkı	199
Hanehalkı ve bileşimi.....	204
Toplumsal cinsiyet rolleriyle statü ve hiyerarşi ilişkileri.....	217

ALTINCI BÖLÜM

HANELER ARASINDAKİ MÜBADELE İLİŞKİLERİ VE KÖY EKONOMİSİ.....231

Mübadale ve karşılıklılık 233

Ev ekonomisi ve haneler arasındaki ekonomik farklılaşma 241

Özet ve son sözler 250

YEDİNCİ BÖLÜM

AKRABALIK VE HİSİMLİK 253

Akrabalık ve hısımlık kategorileri ve akrabalık terminolojisi.....254

Hısım ve akrabalar arasındaki etkileşim 273

Sonuç.....286

SEKİZİNCİ BÖLÜM

EVLİLİK.....289

Evlilik ve medenî duruma ilişkin yerel kavramlar 290

Evlilik bağlantılı atıf ve hitap terimleri.....292

Evlilik yaşı.....294

Resmî ve dinî nikâh törenleri 297

Çokeşliliğe karşı tekeşlilik; "miras kalan eş" 301

Hakkari'deki amca kızı, doğrudan değiş-tokuş
ve başlık parası evlilikleri: Teori ve uygulama 311

Kız kaçırma ve kaçma 342

Özet 350

EKLER 353

Kaynakça 369

T E Ş E K K Ü R

Araştırmanın ve yazma sürecinin çeşitli aşamalarında farklı kurumlardan ve kişilerden maddî ve manevî destek gördüm. İngiltere'deki çalışmalarım Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı'nın parasal yardımıyla mümkün olmuştur. Buna karşılık, saha çalışmam esas olarak anne-babam ve Hakkari'deki köylüler tarafından finanse edilmiştir. Hakkari'de köylülerin ve şehirliğin konukseverliği ve yardımları benim için unutulmaz, hepsine teşekkürlerimi sunuyorum. Özellikle Sisin köylüleri, bana Hakkari'de sıradan bir insanın hayatını sürdürme gibi benzersiz bir fırsat sağladılar ve hiçbir zirveye tırmanmadan dağ hayatının zevklerini tatmamı olanaklı kıldılar. Fikirlerimi ve manüskrinin çeşitli versiyonlarını, Nûkhet Sirinan, Nancy Tapper, Friedrich Heckmann ve danışmanlarım Chris Fuller ve Ernest Gellner'le tartıştım. Eleştirilerinden, önerilerinden ve yorumlarından yararlandım, hepsine teşekkür ederim. Miriam Ryan ve Angela Zerbe İngilizcemi düzeltmek açısından son derece yardımcı oldular. LSE'deki Coğrafya Bölümü haritaların çiziminde çok değerli yardımlarda bulunmuştur. Enver Özkahraman Hakkari'de kaldığım dönemde ve sonrasında sadık bir dost, büyük bir destek olmuştur. Bu kitaptaki bazı resimleri sağlama inceliğini göstermiştir. Rainer Kasan, kelime işlemcimdeki sorunlarımı çözmek için uzun saatler harcamıştır. Dönüştürme, sayfa tasarımı ve basım gibi son teknik işleri Attila Azrak gerçekleştirmiştir. Hepsine şükranlarımı sunuyorum.

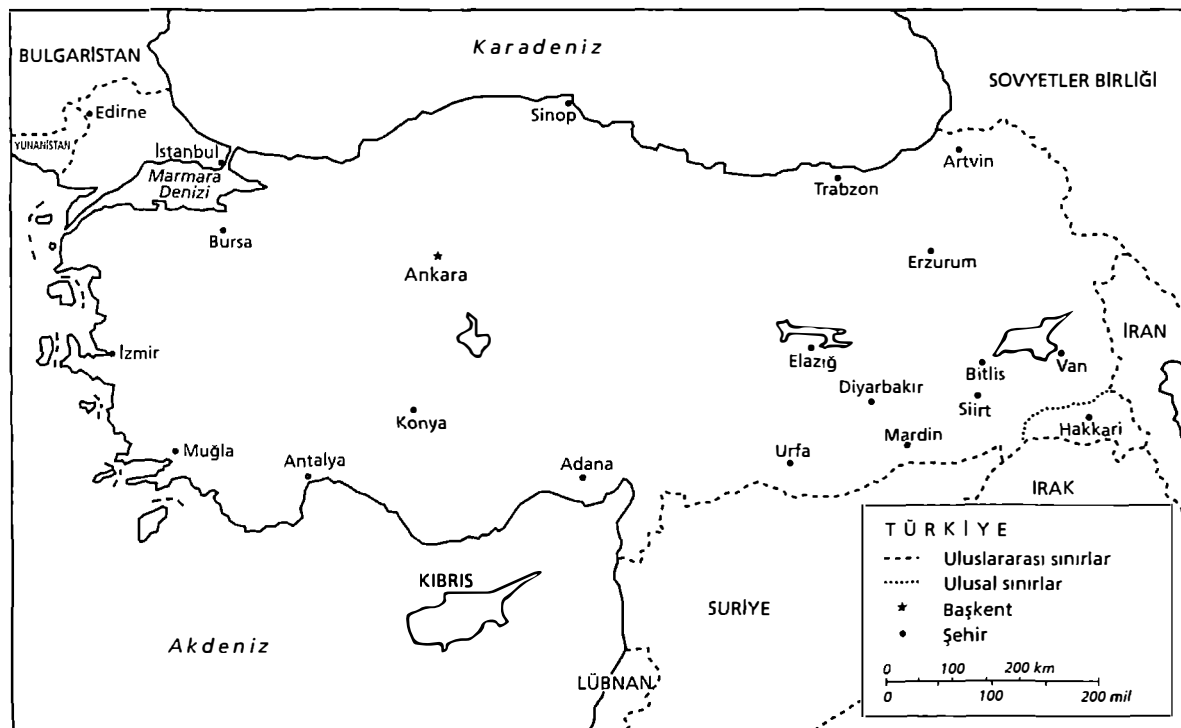
1991 yılında İngilizce çıkan ve 1980-82 yıllarında yaptığım sosyal antropolojik araştırmayı ele alan kitabımın nihayet Türkçe basılmasına çok seviniyorum. Bu araştırmanın özellikle Türkiye’de tanınmasını hep istedim, bu isteğimin gerçekleşmesi için belki baştan yeterince gayret de gösteremedim. Hatta itiraf etmem gerekir ki, doktora tezimi bitirdikten hemen sonraki yıllarda tezin okunma hakkını Londra Üniversitesi’nin kurallarının tanıdığı olanaklar uyarınca kısıtlı tuttum, tanıdığım ve araştırmayı beraber yürüttüğüm insanların ya da kendi “başıma bir iş gelmesinden” korktum. Bu korkunun o zamanlar için anlaşılabilir olduğunu umuyor, ama artık bu gecikmenin hatasının telafi edilmesi gerektiğine inanıyorum. Araştırmayı yürüttüğüm yıllardan sonra aradan neredeyse yirmi yıl geçtiğine göre Türkçe basımdan kendimin ve okuyucunun ne beklemesi gerektiği konusu haliyle zihnimi meşgul etti. Bu sorunun cevabını özellikle Türkçe çeviriyi gözden geçirirken düşünme fırsatım oldu. Araştırma sırasında ve sonra yazarken benim için ilklerle karşı karşıyaydım. İlk kez bir köy ve kasabada bu kadar uzun kalıyordum, ilk kez Kürt dili ve insanıyla bu kadar yakın tanışıklığım oluyordu, ilk kez sosyal antropolojinin teorik ve metodolojik meselelerinin bu kadar derinle-

mesine iniyordum. Bu ilklerin etkisini kitapta bulmak mümkün. Kitabı yeniden okurken kimi yerde meseleleri bugün başka türlü ifade ederdim diye düşündüğüm oldu. Ama sanırım ki, her bitmiş çalışmanın ya da kitabın ardından aynı şekilde düşünmek mümkündür.

Hakkari artık bir bilinmeyen belde olmaktan çıktı denebilir. Hakkari'nin kendisinde çekilmemiş bile olsa Hakkarili insanları, espriyi ve bir zamanını konu alan Yılmaz Erdoğan'ın *Vizontele* filminin Türkiye'nin her tarafında uzun zamandan beri gösteriliyor olması hem yöreye hem de "oranın" insanlarına duyulan ilgiyi gösteriyor olabilir. Bu ilgi ve bilgilenme ihtiyacı kuşkusuz son yirmi yıla yakın zamanda Türkiye'nin güneydoğusunda süren savaştan ve Kürt kimliğinin değişik boyutlarının epey sancılı bir şekilde Türkiye kamuoyuna yansımından etkilenmiş olmalıdır. Bu nedenle 1980'lerin başında yaptığım araştırma, gözlemler ve çıkardığım sonuçlar bu ilgiden ne kadar pay alacak bilemiyorum. Kitabı Kürt toplumunun sosyal tarihi gibi okumak isteyenler olacaktır. Bu okurlara uyarım, Hakkari'deki saha çalışmasından yapılacak genelleştirmelerde ne çok sabırsız ne de çok çekingen olmak gerektiği hakkında. Araştırmadan yaptığım çıkarsamalar ve sonuçların bugün ne anlama geldiğini telaş etmeden, enine boyuna düşünerek ve diğer benzeri sosyolojik bulgu ve gözlemlerle kıyaslayarak değerlendirmekte yarar var kanımca. Tam da bu noktada, bu çalışmanın Kürt toplumunun ya da aşiretinin sosyal tarihi olmanın da ötesinde bir katkısı olabileceğini umut ediyorum. Zira kitabın kuruluşunun temeli, sosyal antropolojide klasikleşmiş aşiret düzeni, sosyal ilişkilerin türü ve değişimi, siyasal gücün tanımı ve ele geçirilmesi gibi konuların Ortadoğu ve diğer toplumlardan örneklerle kıyaslanmasına dayalı. Bu konulardaki antropolojik teori ve varsayımların ışığında araştırma bulgularını değerlendirmeye çalıştım. Bu nedenle Türkiye ve Ortadoğu antropolojisine de bir katkısı olduğunu umuyorum.

Kitapta araştırmayı yaptığım köylerin ve beraber olduğum insanların adlarını değiştirerek verdim. Bu on yıl evvelki İngilizce basımda insanları anonimleştirerek onları koruma tedbi-

riydi. Türkçe basımda bu yöntemde bir değişiklik yapmadım, her ne kadar bu tedbirin artık gereksiz olduğunu düşünsem de. Bu nedenle yazdıklarımı okuyan Hakkarililer arasında kendini bulduğunu düşünenleri şüphede bırakmaya devam edeceğim. Ama Hakkarililerin ve Türkiyelilerin artık yazdıklarımı daha yaygın okuyabilecekleri düşüncesine çok sevinip umutlandığımı kaydetmem lazım. Türkçe basımın hazırlanması fikrini bulup, bana teklif edenler arasında Tanıl Bora'ya, çeviriyi gerçekleştiren Gülhan Erkaya'ya ve yayına hazırlanmasında çok destek verip gayret gösteren Tansel Güney'e içten teşekkürlerimi burada iletmek isterim. Son olarak kitabı Oramarîli gençlere armağan ediyorum, bir zamanlar onların yaşadanan kuşaklarıyla paylaştığım günlerin ve geliştirdiğim nice dostlukların anısına...



Giriş

Kürtler, Körfez Savaşı'nın ve Irak lideri Saddam Hüseyin'in yıllar boyunca uyguladığı baskının sonucunda, Kuzey Irak'tan trajik bir şekilde göç etmek zorunda kaldıklarında dünyanın gündemine bir kez daha girdiler. Bu satırları yazdığım sırada, çektikleri sıkıntılar ve düştükleri çaresizlik her gün medyada yer alıyordu. Ulusal ve siyasal olarak varlıklarını korumaları ve onurlu bir yaşam sürmeleri, Batılı hükümetlerin de meselesi haline gelmişti. Irak-Türkiye sınırındaki sarp dağlar ve bu dağların karla kaplı çorak ve kayalık tepeleri, Batılı seyirciler için yüz binlerce Kürt'ün yaşadığı insanlık dramının sahnesiydi. Bu dağları ve orada başka türlü yaşayan insanları tanıyorum. Kürt aşiretleri ve akrabalık sistemleri üzerine antropolojik araştırmamı Hakkari'de yapmıştım. Hakkari'ye ilk olarak 1980'de gittim, manzaranın güzelliği ve insanların bununla tezat oluşturan hayat biçimleri karşısında âdeta çarpıldım. Doğru bağlantıları kurmayı ve kalmak için uygun bir köy bulmayı beklerken, aşiret kavgaları, baskınlar, kaçırılan kadınlar ya da ölümle sonuçlanan çığ felaketleri hakkında birçok üzücü hikâye dinlemişim. Bu Kürt dağ köylerinde hayatın güzelliklerinin ve çirkinliklerinin benzersiz bir şekilde biraraya gelişi beni sık sık şaşırttı.

Hakkari’de geçirdiğim 18 ay boyunca antropoloji dalındaki doktora tezimin sorularına cevap bulmak için bilgi topladım. Bu sorular, genel olarak, Hakkari’deki etnik bağlar ve aşiret bağlarıyla bir cemaatin toplumsal örgütlenmesi üzerineydi. Hakkari’de Kürtler nüfusun çoğunluğunu oluşturur, ama toplumsal örgütlenmelerinin aşiret şeklinde olması ve altyapının az gelişmiş olması nedeniyle Türkiye için “tipik” değildirler. Doktora tezimde güçlü bir akrabalık ideolojisine sahip olan Türkiye Kürtleri arasında aşiret ideolojisinin ve aşiret biçimindeki örgütlenmenin ne anlama geldiğini; yarı göçebelik ve “illegal” olarak yapılan sınır ötesi hayvan ticaretinin aşiret sınırlarının ve ilişkilerinin belirlenip korunması konusundaki önemini ve hısımlık ilişkilerinin, aşiret ya da yarı aşiret biçimindeki babasoylu Kürt grupları için ne anlama geldiğini araştırdım.

Bu kitap, tezimin¹ gözden geçirilmiş yeni bir versiyonudur. Beni Türkiye’nin doğusundaki bir ilde araştırma yapmaya sevk eden şey, Kürt kimliği, asimilasyon süreci ve ulusal bilinç, Kürt ve Türk kültürleri ve gelenekleri arasındaki farklılıklar, Kürt gruplarının modern Türkiye’nin iktisadî, siyasî ve toplumsal yapılarına ne ölçüde katıldıkları sorularıydı. Tezimde sınırlı bir biçimde üzerinde durduğum bu konular, tezin gözden geçirilmesiyle hazırlanan bu kitapta daha kapsamlı bir biçimde ele alındı. Ne var ki, odak noktasında yine de mikro düzeydeki konular bulunmaktadır. Öğrenerek, okuyarak, Kürtlerin ve Türklerin tarihleri ve kültürleri üzerine yazarak geçirdiğim on yıldan sonra, “etnik kimlik” ve “ulusal bilinç” gibi daha kapsamlı konuların, mikro düzeydeki toplumsal ve siyasal süreçlerde daha ilgi çekici ve merak uyandırıcı hale geldiğine inanıyorum.

M. van Bruinessen’in (1978) Kürtlerin toplumsal ve siyasal örgütlenmesini incelediği, artık bir klasik olmuş çalışması, zengin bir tarihsel ve teorik arka plan olarak, benim üzerinde uğraştığım birçok soru konusunda çok aydınlatıcı oldu. Leach’in (1940) ve Barth’ın (1953) Kürtler üzerine yaptığı iki et-

1 Yalçın, A. L., 1986. “Kinship and Tribal Organization in the Province of Hakkari, Southeast Turkey”, Doktora Tezi, Londra.

nografya, özellikle de siyasî ve aşiret biçimindeki örgütlenmenin farklı yönleri, farklı lider tipleri ve bu lider tiplerinin rolleri üzerine yapmış oldukları vurgu, benim çalışmam için bir çıkış noktası oluşturdu. Ancak van Bruinessen'in de işaret etmiş olduğu gibi,² Barth ve Leach'in, Kürt lider tipleri ve bunların rolleri üzerine yapmış olduğu bu çözümlemeler artık geçerliliğini yitirmiştir. Bu çalışmalar ayrıca, kısıtlı sürelerde yapmış oldukları saha çalışmalarından edindikleri tam anlamıyla doğru olmayan bilgilere dayanır. Dahası, Barth da, Leach de, evlilik yoluyla kurulan ittifakların önemi, akrabalık terimlerinin genişletilmesi, kadınların siyasî ittifaklarda oynadığı roller gibi Kürt toplumsal örgütlenmesinin bazı yönlerini gözden kaçırmıştır. Bu konular, benim kuzey Kürdistan'da topladığım bilgilere dayanarak yapmış olduğum çözümlemelerde çok önemli bir yere sahiptir.

Bu bölgede yapılan ve aşiret yapılarını incelemiş olan diğer çalışmalar çoğunlukla göçebe gruplar üzerinedir.³ Bu çalışmalar, üretim biçimi ve ekonomi arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkilere tekabül eden aşiret ya da yarı aşiret şeklindeki örgütlenmeyi ele almıştır. Hakkari'nin hayvancılık yapan, yarı göçebe nüfusu, göçebe toplulukların bazı karakteristiklerini taşır. Ne var ki, geçimlik tarımsal üretime ve hayvancılık üretimine bağımlı olunması, "illegal" hayvan ticaretiyle birlikte, toplumsal örgütlenmeye ek zorluklar getirmektedir.

Hakkari, yarı göçebe, aşiretsel ve etnik yapılar barındırdığı gibi, 17. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun, 1920'lerden itibaren de Türkiye Cumhuriyeti'nin bir parçası olmuştur. Bu nedenle, siyasî ve iktisadî sürekliliklere ve kopuşlara, çevresindeki sistemler ve insanlarla beraber bütün bölgeyi kapsayacak şekilde bakmaya çalıştım. Hakkari, hiçbir biçimde izole, çevresinden ayrı bir cemaat sayılamaz, hiçbir zaman da böyle olmamıştır. Bu nedenle, kültürel ve toplumsal örgütlenmeye dair süreklilikler, bu çözümlemeyi Orta-

2 Bkz. Van Bruinessen, 1978: 52-53, 56, 82, 89-91.

3 Örneğin bkz. Beşikçi (1969), Bates (1973), R. Tapper (1979).

doğu'daki diğer toplumların ve etnik grupların çözümlemesi için de geçerli kılar.

Saha Çalışması: Bir dağcı olmam ve Kürtlere, göçebelere ve aşiretlere ilgi duymam nedeniyle saha çalışmam için Hakkari'yi seçtim. Hakkari, İran ve Irak sınırında dağlık bir il olup çoğunlukla "bozulmamış Kürtlerin ve Kürt aşiretlerinin kalesi" olarak anılır.⁴ 1980 askerî darbesinin öncesinde Hakkari, doğuda Kürtlerin çoğunlukta olduğu tüm iller arasında siyasî cinayetlerin en düşük sayıda olduğu, en sorunsuz ildi. Hakkari güzel bir görünüme sahiptir, son derece büyüleyici, heybetli dağları ve tepeleri el değmemiş gibidir, ama yaylaları için birbirleriyle savaşan, kan davaları güden ve kendilerine has yasaları uygulayan aşiretlerin yarattığı huzursuzluğun yoğun olduğu söylenir.

Yörede bağlantı kurduğum ilk insan, dağcı arkadaşlarımın beni tanıttığı yerel bir dağ rehberi oldu. Kalmak için uygun bir köy ararken bana eşlik etti ve şehirdeki evinde beni ağırladı. Aradığım yerin uygun olması için kriterlerim; 1) orada yaşama talebimin köylüler tarafından kabul edilmesi, 2) köye ulaşımın olması,⁵ 3) başta siyasî olmak üzere herhangi bir tehlike olmadığına dair köylülerle anlaşmaya varmamızdı. Bölge siyasî entrika ve söylentilerle kaynıyordu, son kriterim olan anlaşmanın hem benim hem de beni ağırlayacak ev sahiplerim için son derece önemli olmasının nedeni buydu. İlk ziyaretimde götürülmüş olduğum aile, kendi aralarında anlaşarak beni yanlarına almayı ancak iki ay sonra kabul etti. Bunun için benim köye, köylülerin de bana birkaç ziyarette bulunması gerekti. Sisin'de⁶ ve iki odalı bir evde, on sekiz kişiyle birlikte,

4 Bkz. Beşikçi (1970: 30, 355) ve Nikitine (1956: 159-162)

5 Köy, yazın motorlu araçlara elverişli en yakın yola 45 dakika yürüyüş mesafesindeydi. Kışınsa, aynı yere ulaşmak bir saatten fazla sürüyordu, ancak motorlu taşıt yolu çoğu zaman yoğun kar yağışı nedeniyle kapanıyordu. 1981 kışında, bir keresinde, karın temizlendiği ve araç bulunabilecek bir yere ulaşmak için 7 saat yürümek zorunda kaldım. Son yıllarda yol koşullarının düzeldiği söyleniyor. Sisin Köyü'nün bugün motorlu araçlara elverişli bir yolu var, ancak bu yol da bazen yoğun kar yağışı nedeniyle motorlu araçla ulaşımına kapanıyor.

6 Tüm köy ve kişi isimleri değiştirilmiştir.

diğer köy ve kasabalara yaptığım kısa ziyaretler de dahil olmak üzere yaklaşık on ay yaşadım. 1980-1982 arasında iki ayı dönemde toplam 18 ay süren saha çalışmamın kalan kısmında Hakkari'nin batısındaki bir köyde bir ay kaldım, iki hafta boyunca Şemdinli'de dolaştım ve arada sırada ovadaki ya da sınırdaki köylere ziyaretlerde bulunup Yüksekova kasabasında ve Hakkari şehrinde kaldım. Nüfus ve akrabalık ağlarına ilişkin verileri Sisin Köyü'nden topladım, ancak bu ağların izini diğer köylerde de sürdürdüm. Akrabalık ilişkileri, evlilikler, aşiretlerin kendi içlerindeki ve birbiriyle olan bağlantıları üzerine örnek olayları ve ekonomik verileri, karşılaştırma ve çözümleme amacıyla daha geniş bir alandan topladım. Son olarak, tarihsel arka planın tam bir özetini sunabilmek için Ankara, İstanbul, Londra, Cambridge ve Almanya'daki kütüphanelerde ve arşivlerde tarihsel bir araştırma yürüttüm.

Bölgede araştırma yapma konusundaki temel problemler, siyasî durumdan ve yerli halk, yönetim ve dışarıdan gelenler arasındaki ilişkiden kaynaklanıyor. 1980 öncesinde Türkiye'nin diğer bölgelerinde görülen siyasî şiddet olaylarına o bölgede rastlanmıyordu, yine de, bölgenin sınırlarının, malların ve siyasî fikirlerin akışı açısından yeterince korunmadığı düşünülüyordu. İran ve Irak'taki Kürt milliyetçi hareketlerinin etkisi Hakkari sınırlarının içine de sızmıştı. 1978'de Irak asıllı iki Kürt grubu Hakkari'de bir çatışmaya girmiş ve pek çok insanın ölmesine ya da yaralanmasına yol açmıştı. Kaçakçılık, yöneticilerin Hakkari'de olan bitene karşı düşmanca olmasa da şüpheli bakmasına yol açıyordu. Yöre halkının Hakkari'de olan biten hakkındaki düşünceleri de daha az sinik değildi.

“Sisin'deki kız” olarak tanınmaya başlamamdan sonra, yoğunlukları ve muhayyile güçleri azalmış olsa da, orada kaldığım süre boyunca neden orada bulunduğuma ilişkin söylentilere katlanmam gerekti. Yolculuk etmek benim için sorunlu oluyordu; yalnız başıma yolculuk edemiyordum, birinin bana eşlik etmesi gerekiyordu, bu ise beni başkalarının plan ve programlarına bağımlı kılıyordu. Orada gereğinden uzun kalmamın bazen yararını gördüm, bazen de tersi oldu. Yerel dil,

kitaplardaki Kurmancı Kürtçesinden farklı olduğu için Kürtçe'yi asıl olarak Hakkari'de öğrenmek zorunda kaldım. Sadece Kürtçe bilen köylü kadınlarla ve çocuklarla ilişki kurabilmem ancak Kürtçe konuşabilmeye başladıktan sonra mümkün oldu. Verilerimi toplarken hangisini kullanmanın daha uygun olduğuna bağlı olarak iki dili de kullandım.

Hakkari'de kaldığını süre içinde bekâr bir kadın olmanın avantajları da, dezavantajları da oldu. Avantajları, “misafir” ve ilgi odağı rolünden sıyrılıp insanların kendi anlaşmazlıklarından, anlaşmalarından ya da ilişkilerinden bahsetmelerini izleyebilmem ve onları dinleyebilmemdi. Siyasî olarak da bir erkekten daha zararsız sayılıyordum. Dezavantajları, tahmin edilebileceği gibi, erkeklerin sahip olduğu bilgilere ulaşmanın zorluklarıydı. Ne var ki, bu bilgilere ulaşmak bence köylerde, kasabalarda olduğundan daha kolay. Köyde erkekler evlerinde buluşuyor, bu toplantılarda genellikle kadınlar da bulunuyor ve erkeklerin yapıp ettikleri hakkında bilgi sahibi oluyorlar. Köylü kadınlar bu nedenle yerel olaylar, anlaşmazlıklar ve politika hakkında çok bilgili. Buna karşın kasabalarda, erkekler pazar yerinde, kasabanın çoğunlukla tek ve ana caddesi olan caddede buluşuyor ve birbirleriyle kahvehanelerde otururken ya da caddede bir aşağı bir yukarı yürürken tartışıyor. Bazı özel meseleler yine evlerde tartışılrsa da, bu daha seyrek gerçekleşiyor.

Belli bir köy ve onun ait olduğu aşiretle özdeşleşmek, benim o köyden olmayan önde gelen ailelere ve ağalara ulaşma şansımı epey kısıtladı. Aşiret liderleri, “misafirleri” kendileri ağırlamak istiyorlar. Misafir eğer inisiyatifi ele alıp başka bir ev sahibi seçerse, aşiret liderinin ailesini dolaylı bir biçimde gücendirmiş oluyor. Başlangıçta, o bölgede en tanınan aşiret liderinin köyünde kalmayı denedim (ve niyetlerimi öğrenmiş olan kasabanın sol eğilimli gençleri tarafından derhal uyarıldım ve tehdit edildim), ancak önerim geri çevrildi. Sisın'e yerleştikten sonra, yukarıya ve dışarıya doğru olan ağları köyden başlayarak kullanmaya çalıştım. İnanıyorum ki bu, kasabada yaşayan daha etkili insanlara ulaşma şansımı sınırlamış olsa da, kimi

antropolojik çalışmalarda görülen, sadece “büyük adam”ların perspektifini paylaşma probleminden kurtulmamı sağladı. Geriye bakıp düşününce, yukarıdaki kanalları kullanmış olsaydım, belli tanışıklıkları, dostlukları ve bağlantıları kurma şansımın olmayacağını görüyorum. Ağanın adamlarının, bana aşiret üyelerinden para toplanması gibi iç meseleler hakkında bilgi vermeleri yüzünden köylüleri uyarması bunun bir kanıtıdır. Konumum bölgedeki siyasî ve ekonomik ilişkilerin eksiksiz bir tablosunu çizmeme izin vermemiş olsa da (ki bu ancak teorik olarak mümkün olabilir), sıradan insanların seviyesinden ve bakış açısından bir yaklaşım geliştirmemi sağladı, bunun da Kürt toplumu üzerine yapılan çalışmalarda eksik olduğunu düşünüyorum.

Bölümlerin ana hatları: İlk bölüm, bölgedeki etnik, aşiretsel ve siyasî ilişkilerin ve olayların karmaşıklığını çarpıcı bir olay incelemesi aracılığıyla göstermeyi amaçlıyor. Bu bölüm, kitabın daha sonraki bölümlerinde açtığımı umduğum hemen hemen tüm temaların bir özetini içermekte. Bu olayın aktarılıp incelenmesinde, bir yandan siyasî sistemin kısıtlamalarını göstermek, bir yandan da yerel siyasî kültürün, simgelerin ve ittifakların farklı bağlamlarda değişmesini sağlayan, dinamik potansiyelini göstermek amacı güdülmüştür. Akrabalık, aşiretçilik ve etnisite gibi kimlik ve bağlılık sistemleri zayıflarken, bunlar, içlerinden sadece birinin hâkimiyetine yol açacak biçimde ortadan kalkmamakta, sistemin sınırlılıkları daha ziyade çoğul ve karmaşık bir kimlik ve ittifak sisteminin kurulması yoluyla sorgulanmaktadır.

İkinci bölümde bölgenin siyasî tarihi ele alınıyor. Bu bölümde, ilin fiziksel koşullarının ve doğal çevresinin (yabancılarla ve yerlilere ait) siyasî ve ekonomik çıkarlarla nasıl bir ilişki içinde olduğu ve bu koşulların ilin komşu devletler ve imparatorluklar için marjinal ya da daha merkezî bir konuma sahip olup olmamasını belirlediğini göstermek amaçlanıyor. Tarihsel verilerin kısıtlılığına rağmen, aşiretin bütünlüğü ya da parçalanmasına ilişkin sorunlar, o bölgeden ya da dışarıdan liderle-

rin nüfuz ve güçleri, aşiret yöneticilerinin otoritesinin yerini giderek dinî liderlerin otoritesinin almasının ne anlama geldiği üzerinde durulmaktadır. Aşiret sisteminin geçmişte nispeten daha güçlü olması, bölgenin 2-3 devletin arasındaki sınırda bulunan özel konumu, komşu devletlerin çok etnisiteli siyasî yapıları ve ekilebilir arazinin yarı göçebe hayvancılık üretimine uygun yaylalarla karşılaştırıldığında nispeten önemsiz kalmasıyla ilişkilidir.

Üçüncü bölüm, bölgenin coğrafî, idarî, demografik ve iktisadî portresini çizmeyi amaçlamaktadır. Daha çok betimleyici ve karşılaştırmalı olan bu bilgiler, okurun bu bölgenin kendine has niteliklerini ve Türkiye'nin diğer illerine kıyasla gelişmişlik düzeyini anlamasını sağlayacaktır.

Bölgenin tarihini ve coğrafyasını anlatan bölümlerin ardından, dördüncü bölümde Hakkari'nin günümüzdeki aşiret sistemi ele alınmaktadır. Aşiret sisteminin farklı düzeyleri için kullanılan yerel terimler detaylı bir biçimde aktarılmakta ve bu terimlerin farklı anlamlara gelebilecek şekilde kullanılışı incelenmektedir. Aşiret hiyerarşisinin farklı düzeylerinin yere bağımlı temeli, siyaset ve “akrabalık” birimleri olan aşiretlerin geleneksel olarak yayla haklarının verildiği hiyerarşinin en üst basamaklarında daha da belirginleşir. Herhangi bir kişinin bir aşiretin mensubu olup olmadığına, o kişinin soyağacına ve yayladaki haklarını kullanımına bakılarak karar verilir. Aşiretler arasındaki farklılıkları belirleyen yerel model, aşiretleri hayalî bir “sol” ve “sağ” aşiret blokları modeline göre sınıflandırır. Aşiret ve aşiretler üstü düzeye ilişkin mevcut ayrımlar yalnızca bu geleneksel modele göre belirlenmektedir. Aşiret altı bir düzeydeyse parçalayıcı ya da birleştirici modeller bu kadar keskin değildir. Aşiret ideolojisi, bir “yakınlık” ve “mesafe” yelpazesi içinde ilişkilenen gruplar arasında bir dayanışma fikri içerir. Dayanışma ya da kopuş biçimlerini ya da sistemini, gerçek ya da kurmaca akrabalık, komşuluk ve arkadaşlık belirler. Aşiret liderlerinin aşiret sisteminde oynadığı rol, ileride tartışılacaktır. Geçmişte, siyasî liderlere ve hükümdarlara bağlılık aşiretlerin ve bölgenin sınırlarının ötesine geçebiliyordu;

günümüzün siyasî liderleri birkaç rolü yerine getirmek durumundalar. Bazı aşiret liderleri çeşitli gruplar için, hatta bazen farklı aşiret grupları için himayeci işlevi görüyor ve merkezî devlet ile bölgesel etnik güçler arasında başarılı bir biçimde siyasî arabuluculuk yapıyorlar. Aşiretlerin ileri gelen birkaç ailesi, bu ailelerin fertlerinin hangi farklı yönlere gidebileceğine, dolayısıyla birden çok liderlik rolünü biraraya getirmenin ortaya çıkardığı problemlere örnek olarak verilmiştir.

Beşinci bölüm, köyü ve köy hanesini inceliyor. Bu bölümde köydeki evler, köy içindeki fiziksel ve kamusal alanın kullanımı ve farklı mevsimlerde yapılan köy işleri anlatılacaktır. Simgesel anlama göre kamusal alanın kullanımı ve hane içi işbölümü, hanehalkı arasındaki hiyerarşik sıralamayı yansıtır. Gündelik ev işleri ve üretim faaliyetleri, cinsiyete, yaşa ve akrabalığa göre paylaşılır. Üretim çevrimi de evin içindeki ve evin çevresindeki toplumsal alanın kullanımını etkiler; bu nedenle, hanehalkı, üretimin mevsimsel çevrimine bağlı olarak biraraya gelir ya da dağılır. Kürtçe’de hanehalkına karşılık gelen *mal* terimi, hanehalkını olduğu kadar oturlan bina olarak evi ve sülaleyi de niteler. Bir *mal*’ı tarif etmek için kullanılan kriterler, aynı haneyi paylaşmak, varsayılan akrabalık ilişkileri ve kolektif üretim ve tüketimdir. Ancak, bu tarif çeşitli hane stratejilerine uygulanabilecek kadar esnektir. Babayerli yerleşim ve babasoyundan gelen akrabaların birliği, aile fertleri için çok güçlü idealler olup hanenin gelişim çevrimini etkiler. Aile fertleri arasındaki ilişkilere bakarken üretim, tüketim ve toplumsallaşma biçimleri referans alınmıştır.

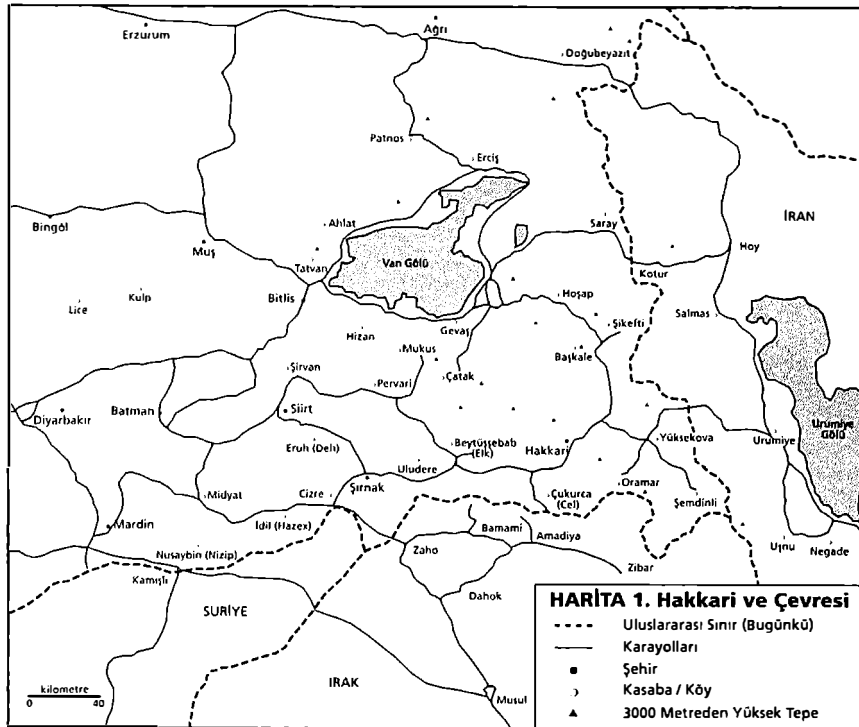
Mübadele [*exchange*] ilişkileri ve köy haneleri arasındaki karşılıklılık, altıncı bölümde incelenmiştir. Mübadele ilişkilerinin, İslâm, aşiretçilik ve akrabalık kavramlarının oluşturduğu katmanlı ideolojik arka planda mevcut olan eşitlik, konukseverlik ve dayanışma nosyonları tarafından etkilendiği görülmüştür. Emek ve malların bazı mübadele biçimleri, haneler arasındaki eşitliği vurgulayarak miras yoluyla ya da sonradan kazanılmış statü farklılıklarını gizlemeye yöneliktir. Zekât vererek yardım etmek de benzer bir amaca, köyün tüm haneleri

arasındaki eşitlik statüsünü güçlendirmeye hizmet eder. Dağ köylerinde zenginliğin temel kaynakları, sınır ötesinde satmak için yetiştirilen koyun ve keçidir. Hane başına düşen ortalama sürü büyüklüğü, komşu ülke ve illerdeki göçebe gruplarda bulunandan daha küçüktür. Meyve ve sebze bahçeleriyle mısır tarlaları diğer geçim kaynaklarını oluşturur, bunların bakımı ve ürününün tüketimi hanehalkı tarafından yapılır. Hayvan satışları, farklı düzeylerde organize edilir; dağ köylüleri genellikle ya küçük tüccarlarla çalışır ya da satışı kendileri ayarlar.

Yedinci bölüm, akrabalık ve hısımlığın detaylı bir çözümlemesi, aşirete dayanan ya da dayanmayan sosyal sistemlerde akrabalığın önemi üzerinde yoğunlaşır. Akrabalık ve hısımlık terimlerinin genişletilerek kullanılmasının yöntemi ve nedenleri incelenir. Akrabalık terimlerinin, farklı bilinçlilik düzeylerine ve içinde kullanıldığı bağlama bağlı olarak temel ve birincil anlamları aşarak genişletildiği saptanmıştır. Akrabalığın ahlaki değerlerle yüklü anlamı, aşiret olan ya da olmayan grupları birbirleriyle bütünleştirir; aralarındaki fark, aşiret üyesi olanların, olmayanlardan daha çok akrabasının olduğunun düşünülmesidir. Hısımlar için kullanılan terimler de büyük oranda genişletilerek kullanılır ve bazı durumlarda nesil farklılıkları dikkate alınmaz. Burada, akrabalık ve hısımlık ilişkileri, terminoloji ve akrabalığa özgü davranış biçimleri arasındaki etkileşimin bir parçası olarak ele alınmıştır ve miras, vekâlet, emek organizasyonu ve sosyalizasyon sürecindeki biçimlere referansla bir dizi akrabalık ve hısımlık ilişkisi incelenmiştir.

Sekizinci bölümde, akrabalığa ilişkin çalışmayı tamamlayacak ek bir analiz olarak, evlilik ilişkileri ve evlilik stratejileri incelenmiştir. Hısımlıktan kaynaklanan ittifaklar ve evlilik stratejileri, babasoylu ideolojinin sınırlarını anlamak için olduğu kadar toplumsal cinsiyet rollerini, hiyerarşiyi ve dayanışmayı kavramsallaştırmak konusunda da büyük önem taşır. Bu bölümde evlilik statüsü üzerine yerel mefhumları, farklı medenî ve dinî evlilik törenlerinin simgesel ve pratik anlamlarını

inceleyeceğim. Kuzenler arasındaki, başlık parasına ve doğrudan eş değış tokuşuna dayanan evlilikleri, hiyerarşı ve eşitlik nosyonlarının farklı yönlerinin kendisini gösterdiği stratejiler olarak ele alacağım. Daha yüksek statülere talep, hanelerin genel iktisadî ve siyasî stratejileri ve aşiret siyaseti, evlilik stratejilerini belirleyen ana etkenlerdir. Bölümün sonunda, kadınların erkekler karşısında ikincilliğı ve erkek iktidar politikaları kavramlarının ışığı altında kız kaçırma ve kaçma pratikleri incelenmektedir. Ayrıca, kız kaçırmanın ve kaçmanın bölgedeki aşiret politikaları üzerindeki etkilerine örnekler verilecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

SİLAHLAR VE SADAKAT İLİŞKİLERİ

Bu çalışma, Türkiye'nin güneydoğusundaki belli bir yörede Kürt kimliği, aşiret örgütlenmesi ve akrabalığın çeşitli yönleri arasındaki ilişki üzerinedir. Temelinde ana dili olarak Kürtçe kullanmaya dayanan Kürt kimliği, devletle, onun bölgedeki temsilcileriyle ve aracalarıyla etkileşim içindedir. Asker, sivil ve bürokratlarla (bunlar yerli veya yörenin yabancıları olabilir, Kürt kökenli olabilir ya da olmayabilir) doğrudan ilişkiler ve temaslar köylülerin devlet, hükümet ve ulusal siyasî yapılar hakkındaki fikirlerini büyük ölçüde biçimlendirir. İç içe geçmiş akrabalık, aşiret ve etnik kimlik ideolojileri, normları “yanlış yorumlayan” bazı bireyleri olağandışı eylemlere iter. Bu ideolojiler, diğer taraftan, siyasî aktörlere siyasî ideallerin bir yanını diğer yanlarından daha önemli sayma ve bunları öne çıkarma esnekliğini de sağlayabilir.

Aşağıda, birbirleriyle çelişen ideolojilerle ve çıkarlarla yenden biçimlenen akrabalık, aşiret ve siyaset ittifakları hakkında karmaşık bir hikâye aktaracağım. Bu olgunun incelemesiyle Hakkari'deki akrabalık ve aşiret yapılarına ilişkin ana özellikleri ve yerel siyasî süreçleri ortaya koymayı amaçlıyorum. Akrabalık ilişkilerinin Hakkari'deki ve Türkiye'deki aşiret sistemi bağlamındaki temel sonuçlarına aşağıda işaret edilecektir.

Merkezî devlet ve bölgesel siyasî süreçler açısından aşiret kimliğiyle etnik kimliğin örtüşmesi, bu olaya hâkim olan başka bir temadır ve bu kitapta yapılan çözümlemelerde daha da açılarak incelenecektir.

Sisin'deki silahlar

Olayların geçtiği yer Oramarî aşiretine ait birkaç köy, başka bir ova köyü ve Yüksekova kasabasıdır (bkz. Harita 1). İki aşiret köyü olan Oramar ve Yeşil arasındaki mesafe yürünerek aşıldığında dört saat çekmektedir. Oramar Yeşil'den büyük olup, Sat Dağları'nın yamacına dağılmış birkaç mahalleden oluşmaktadır. Yeşil ise, bir vadideki ırmak boyunca kurulmuştur ve mahalleleri Oramar'ınkilerden daha küçük olduğu gibi onunkiler kadar dağınık değildir. İki köyde de (1980-1982 yıllarında) jandarma karakolu vardı, Oramar'daki jandarma karakolu daha büyük ve daha eskidir. Yüksekova'nın 1982'deki nüfusu 14 bindi ve o tarihte ilin ikinci büyük kasabası olduğu halde, ticaret ve iş hayatı yoğunluğu açısından en faal kasabasıydı. Yüksekova'da iki askerî birlik vardı: Komando ve jandarma birlikleri. Askerî istihbarat işleri, sıkıyönetim komutanlığının bulunduğu Diyarbakır'dan yönetiliyordu; bu nedenle, 1981-1982'nin sıkıyönetim koşullarında bölgede silahlara el konulması işini yürüten sivil polisler Diyarbakır'dan gelmişlerdi. Silah kaçakçılığı yaptığından şüphelenilen kişiler de Diyarbakır'a götürülüp orada gözaltında tutuluyorlardı. İki aşiret köyü olan Zilli ve Telli, Irak sınırındadır. Saha çalışmam süresince kaldığım köy ise Sisin'di. Belli, Yeşil'in bir mahallesidir ve Sisin ile Yeşil arasında, Sisin'e yaklaşık bir saatlik yürüme mesafesinde bulunur. Bu beş köyün hepsi Oramarî aşireti bölgesinde yer almaktadır. Oramarî aşiret arazisinin kuzey kısmı Dorskî bölgesi diye anılır, burada Dorskî aşiretinin otlakları vardır ve köylüler çoğunlukla Dorskî aşiretindendir. Yüksekova ilçesinin nüfusu karışıktır, bir aşiretin üyesi olanlar ve olmayanlar, yerli olanlar ve olmayanlar vardır.

Son olarak eklemek gerekir ki, olayın coğrafi arka planı yu-

karda bahsedilen köylerden daha geniş bir alanı kapsar, zira İran ve Irak'la olan sınırın her iki yakasındaki silah kaçakçılığı bu sınır köylerini de kapsar.

Hikâyenin temel karakterleri Oramarî aşireti köylerindedir. Bunların üçü, şekilde göreceğiniz Zahir, Cihangir ve Fazıl (bkz. Şekil 1.1), Oramarî aşiretinin iki kolunun önde gelen üyelerinden olup, etraflarına ortalama bir aşiret mensubundan daha çok sayıda insanı toplayabiliyorlardı. Zahir ve Fazıl yaşadıkları köylerin muhtarıydılar ve hem askerî yetkililerle ve sivil bürokratlarla, hem de yöredeki politikacılarla, avukatlarla ve zengin tüccarlarla bağlantıları vardı. Cihangir'in kendisi fakirdi. Fazıl'la ve Oramarî'nin müteveffa ağasıyla olan akrabalık ve hısımlık bağları ve ailesinin aşiret içindeki saygınlığı, belli bir siyasî ve maddî destek elde edebilmesini sağlıyordu. Buna rağmen, ailesi, kendisi köyden uzak kaldığı süre boyunca çok zorluk çekti. Fazıl ise zengindi. Üvey erkek kardeşlerinden biri Yüksekova'da bankada çalışıyordu, diğer bir üvey erkek kardeşi yerel bir politikacıydı, üvey annesinin erkek kardeşiyse Hakkari'nin eski senatörüydü. Zahir de varlıklıydı, Yüksekova'daki gayri menkûllerinin ve kalabalık sülalesinin desteğinin yanı sıra ilçede varlıklı kimselerle ortak olarak ticarî işler yapıyordu.

Olayların toplumsal arka planına geçecek olursak, sınır köylülerinin bölgedeki askerî kuvvetlerle ilişkisi sorunludur, çünkü geçimlerini büyük ölçüde sınır ötesine yaptıkları hayvan ticaretinden sağlıyorlardı. Jandarmanın görevi de buna engel olmaktır. Askerî kuvvetlerin sayısının artması, hayvan sahiplerine önerilen fiyatların düşmesi, “kaçakçı” çobanlara ödenen paraların ve rüşvetin artmasıyla maliyetlerin yükselmesi, satışların genel olarak düşmesi anlamına gelmektedir. Genellikle, köylüler bölgedeki askerî otoriteyle sorun yaşamak istemez. Nasıl hareket edeceklerini belirlemek amacıyla, özellikle muhatap olacakları subaylarla tanışmaya özen gösterirler -yani, kime rüşvet verilebilir, kim köydeki anlaşmazlıklarda

arabuluculuk edebilir, kimden uzak durmak gerekir öğrenmek isterler. Dolayısıyla askerî otoritelere ilişkin fikirlerin ve beklentilerin, yerel siyasî ve ekonomik yapılarla sıkı bağlantıları vardır.

Toplumsal arka planın bir diğer önemli yönü, Kürtlük, Türkler ve Kürtler, vatandaşı olunan ulusal devletler hakkındaki daha kapsamlı tutumlar ve nosyonlarla ilgilidir. 1980 askerî darbesinden önce, Türkiye’de şehirlerde ve büyük ilçelerin çoğunda yaşanan siyasî şiddet olayları Hakkari’de nispeten az görülüyordu. Ne var ki, burası her zaman için sınırlardan gelen siyasî ve askerî etkilere maruz kalan bir bölge olmuştı ve rakip milliyetçi Kürt gruplarının çeşitli sınır saldırıları görülmüştü. Temel olarak, sınırdaki Kürt milliyetçi faaliyetlerinin ve 1975’te Irak’ta Barzani hareketinin mağlubiyetinden sonra gelen sığınmacıların etkisiyle Kürt ulusal bilinci yükselmışti. Halk, mevcut durum ve İran ile Irak’taki Kürtlerin problemleri hakkında genel olarak bilgi sahibiydi, “illegal” ve gizli Kürt radyolarının yayınları eskiden olduğu gibi bugün de dinlenebilmektedir. Bu nedenle, Türk ordusunun bölgede kuvvet bulundurmasının sınır ötesindeki “yıkıcı ve bölücü” unsurlarla da ilişkisi olduğu öne sürülüyordu. Yöre halkı da durumu böyle değerlendiriyordu. Özellikle, bazı subayların yozlaşmış olduğu düşünüldüğü için, bölgedeki askerî kuvvetlerin varlığından bir ölçüde rahatsızlık duyuluyordu. Örneğin, bölgede görev yapan bazı subayların 1978’de Hakkari’de bir Iraklı Kürt askerî birliğinin Hakkari’ye geçmesine göz yumduğu, sonra da rakip Iraklı Kürtlerin söz konusu birliğe saldırmasına ve pek çoğunu öldürmesine fırsat sağladığı yolunda pek çok rivayet dolaşıyordu.

Yöre halkının milliyetçi görüş ve anlayışları hem bir dizi siyasî olayla hem de kişisel deneyimler, eğitim, zorunlu askerlik ve yerel askerî görevliler ve sivil bürokratlarla olan ilişkileriyle biçimlenip belirleniyor. Bu nedenle, ordunun ya da Kürt milliyetçi gruplarının çeşitli siyasî hareketlerinin yorumlanması hiçbir şekilde bütünlüklü ya da değişmez değildir. Türk kökenli ya da bir başka kökene sahip askerî görevliler ve sivil

bürokratlar bir çırpıda Kürt düşmanı ya da Kürt yanlısı diye sınıflandırılmıyor. Hal ve tavrı, dinle ilişkisi, karakterinin sağlamlığı ve davranışları gibi kişisel niteliklerine göre değerlendiriliyor. Örneğin, Oramar'da oldukça uzun bir süre hizmette bulunan bir onbaşının Kürt toplumuna bir hayli "asimile" olduğu söylenir. Bu kişi Laz'dı; köylüler Lazlar hakkında olumlu fikirlere sahip olup onları etnik kimlik olarak Kürtlerin *pis-xal*'ları (dayı oğlu) olarak niteliyorlar. Bu kişi, Kürtlerle ortak ilgileri ve silahlara, ava, atıcılığa ve düğünlere düşkünlüğü dolayısıyla takdir ediliyordu. Sisim köylülerine göre, bir "dost", "onlardan biri" olmuştu (*mirovê me*, Kürtçe'de "bizden" demek) ve diğer köylerle ve aşiret gruplarıyla olan anlaşmazlıklarda onların tarafını tutuyordu. Etnik olarak Türk kökenine sahip olan, buna karşılık halkın saygı ve takdirini kazanmış olan birkaç subay ve öğretmen de dürüst ve güvenilir bulunuyorlardı. Gelgelelim askerliğini Oramar'da yapan Kürtlere karşı, köylülerle Kürtçe konuşabilmelerine rağmen biraz şüpheyle bakılıyordu. Bir köy toplantısında biri Kürt, diğeri Türk iki misafir asker, bölgenin tarihi, aşiret reisleri ve özellikle 1930'daki Oramar isyanı üzerine konuşmak isteyince, köylülerin konuşmaya yanaşmamaları, hatta öfkeyle karşılık vermeleri beni şaşırtmıştı. Daha sonra köylülerin biri bana Kürt askerinin onları provoke edip Türklerin ve devletin aleyhinde konuşmalarını sağlamaya çalıştığını, büyük bir ihtimalle de bunu üstlerine rapor edip köylüleri suçlu duruma düşüreceğini anlattı. Köylüler Oramar isyanını kendi aralarında tartışıp birbirlerinin atalarını devletin ya da isyancıların tarafını tutmuş olmakla suçluyorlar, ama onlara göre bu konular bir Kürt bile olsa hiçbir yabancıyla konuşulmaması gereken konular, hele o kişi sınırlı da olsa güç sahibi birisiyse, bu kural daha da geçerli oluyor.

Son olarak, aşağıda aktarılan olayların, 1980-1982'de benim saha çalışmam sırasında meydana geldiğini, ancak ben bölgeyi terk ettikten sonra sona erdiğini belirtiyim. Hikâyeyi beş bölüme ayırdım, ana karakterleri ve onların soyağacındaki ve akrabalık sistemindeki konumlarını, statülerini ve oturdukları

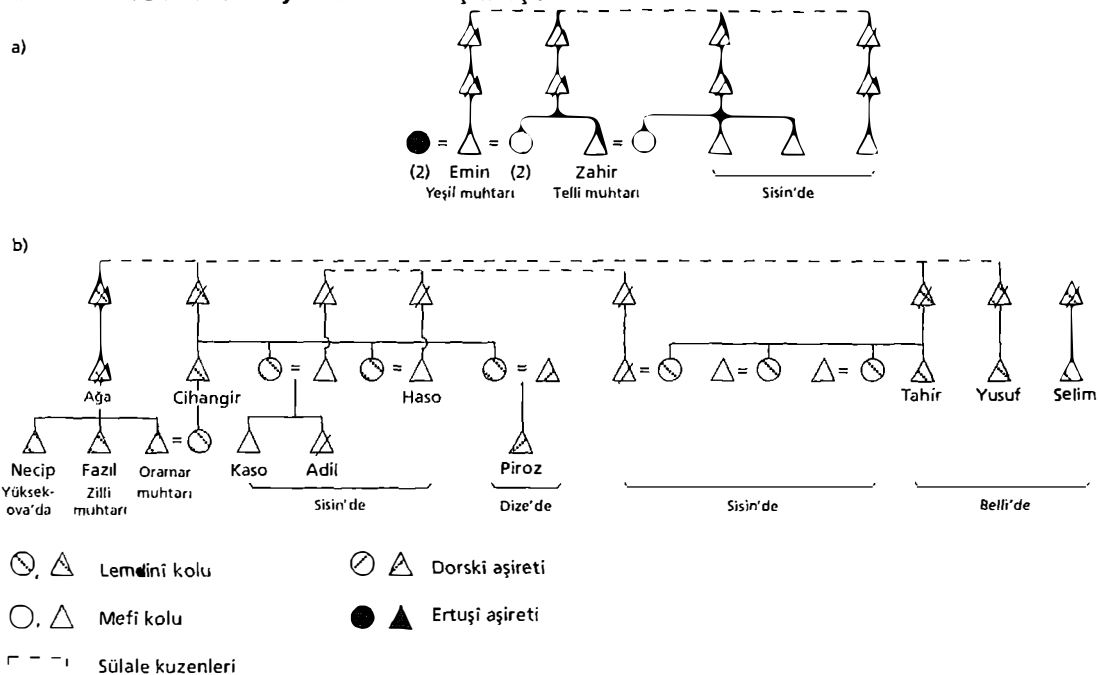
yerleri gösteren tabloları da ekledim. Sanıyorum olayların etkileri hâlâ sürmekte, bu nedenle ilişkiler ve ittifaklar da değişmektedir. Umuyorum ki aşağıdaki analiz, bölgedeki toplumsal ilişkilerdeki muhtemel değişiklikleri anlamamıza da yardımcı olacaktır.

Bölüm 1: Oramar'ın önde gelen ailelerinden üç adam, Oramar'daki jandarma tarafından sorgulanmak üzere çağırılmışlardı. Bu adamların ilki, Zahir (bkz. Şekil 1.1.a ve b), 50-55 yaşlarındaydı, Mefî kabilesinden olup Telli Köyü'nde yaşıyordu, zengindi ve Telli'nin muhtarıydı, koyun tüccarlığı ve kaçakçılık yapıyordu. Aşiretinin önde gelenlerindendi ve Mefî kabilesinin en geniş sülalesinin [*patrilineage*] desteği arkasındaydı. İkincisi, Cihangir, 65-70 yaşlarındaydı, Lemdini kabilesindendi, Oramar'da yaşıyordu ve eski muhtarın ağabeyi, yeni muhtarın da kayınpederiydi. Üç kere evlenmiş olan Cihangir'in çok çocuğu vardı ve pek zengin sayılmasa da, aşiretinde saygın ve önde gelen bir kişi olarak tanınıyordu. Üçüncü adam, Fazıl, Cihangir'le ve Oramar'ın son ağasıyla aynı sülaledendi. Bu grubun en genci olan Fazıl, 40'larının başındaydı ve Oramar'ın Lemdini kabilesinden olup son aşiret ağasının oğluydu. Irak sınırındaki Zilli Köyü'nde yaşıyordu ve köyün muhtarıydı. Fazıl da varlıklı bir kaçakçı ve tüccardı, Oramar Köyü'nün muhtarının kardeşiydi.

Sorgulanmak üzere çağrıldıkları haberi geldikten kısa bir süre sonra, üç adam evlerinden kaçıp saklandılar. Haklarındaki suçlamaya ilişkin söylentiler ve yarı resmi bilgiler, illegal bir biçimde İran'a gittikleri, orada bazı siyasî gruplarla temasa geçtikleri yolundaydı. İddialara göre bu gruplardan biri de Humeyni yanlısı Hizbülislâm'dı ve kendilerine ve Saddam Hüseyin karşısında yürütülecek İran rejimi yanlısı bir mücadeleye destek sağlamaları için Türkiye'de dağılmak üzere silah verilmişti.

Bölüm 2: Kısa bir süre sonra aynı aşiretten dört adam daha, ayrı ayrı zamanlarda gözaltına alındı. Gözaltına alanlar sivil

ŞEKİL 1.1. Sisın Silahları Hikâyesinde Bahsi Geçen Kişiler



polis ve istihbarat görevlisiydi. Bu adamların hepsi, bir zaman sonra, o dönemde sıkıyönetim mahkemesinin güneydoğudaki merkezi olan Diyarbakır'a götürüldüler. Bu adamların ilk ikisi Piroz ve Emin'di. Piroz, Oramarî aşiretinin sınırlarının dışındaki bir ova köyü olan Dize'de yaşıyordu. Babası, komşu Dorskî aşiretinin zengin ve önde gelen bir üyesiydi, annesi Cihangir'in kız kardeşiydi, yani hem Lemdinî kabilesindendi, hem de Oramarî aşiretinden. Piroz, iddialara göre, Zahir, Cihangir ve Fazıl'la aynı amaç için işbirliği yapıyordu, bu iddialarla Diyarbakır'a götürüldü ve kendisine işkence yapıldı. Bütün Oramarî aşireti bu olayı duydu. Piroz aşağı yukarı bir ay sonra salıverildi. Emin, Piroz'la aynı günlerde iki haftalığına gözaltına alındı. Emin, 45 yaşlarındaydı ve Oramarî aşiretinin Mefî kabilesindendi. Yeşil'in (Sisin idarî olarak buraya bağlıydı) muhtarıydı ve nispeten zengin ve saygın bir adamdı. Gözaltı emri, Ertuş aşiretinden olan ikinci karısıyla evlenmesinden birkaç gün sonra geldi. Birinci karısı Zahir'in kız kardeşiydi. Emin ve Zahir (ve tabii ki Zahir'in kız kardeşi) amca çocuklarıydı, birbirlerine *pismam*'dılar. Piroz ve Emin'den sonra Yeşil'den iki kişi daha gözaltına alındı. Bunlar Yeşil'in Belli mahallesinde yaşayan Selim ve Tahir'di. Bu dört kişi, yukarıda Hizbülislâm'ı destekledikleri iddia edilen üç adamla iş ilişkisine girmekle ve onlardan silah satın almış olmakla suçlanıyorlardı. Emin iki hafta sonra salıverilmiş olsa da, Selim ve Tahir bir yıla yakın bir süre cezaevinde kaldılar. Piroz bir kere daha askerî otoriteler tarafından çağırıldı ve düzensiz aralıklarla dağa kaçıp saklandı.

Bölüm 3: Emin'in salıverilmesinden yaklaşık 10 gün sonra ve Yeşil Köyü'nde sivil polisin Selim ve Tahir'e ait olanlar dışında (ki bunların Hizbülislâm'ın silahları olduğu iddia ediliyordu) bazı silahlar bulması üzerine Sisinliler, Emin'in aracılığıyla askerî otoriteler tarafından ellerindeki silahları teslim etmeleri konusunda bir ihtar aldılar. Askerî istihbarat Sisin'de ellerinde silah olan aile reislerinin isimlerini ve ellerindeki silahların cinsini öğrenmişti. Hemen sonraki gün, 12 aile reisi ellerinde-

ki silahları sivil polise teslim etti. Sisinelilerin silahlarını toplamaya gelen sivil polis, köylülerle kısa bir konuşma yaptı ve onları “devletin her yerde gözü ve kulağı olduğu”, “kimlerin elinde silah olduğunu ve kimlerin düğünlerde havaya ateş açtığını bildiği” konusunda uyardı, ama aynı zamanda devletin “bağışlayıcı” ve “anlayışlı” olduğunu da ekledi. Hükümet, Sisinelilerin “devlete bağlılığını” biliyordu ve bu silahları illegal bir şekilde ellerinde tutmalarına karşı herhangi bir adli kovuşturma yürütmeyecekti.

Silahların teslim edilmesinin köylüler üzerindeki etkisi çok büyük oldu. Bazılarının yirmi yıldır ellerinde bulundurdıklarını iddia ettikleri bu değerli varlıklarını teslim etmeleri, korku, utanç ve aşağılanma karşımı bir duyguya yol açmıştı. Polisin elindeki bilginin kesinliği karşısında hayretle karışık bir kuşku da doğmuştu. Bu olayın sonucunda köylüler, işbirlikçi ya da muhbirin kimliğini ortaya çıkarmaya çalıştılar, güvensiz ve şüpheli oldular. Ellerindeki değerli bir varlığı satamadan, maliyetini bile çıkaramadan, hatta biraz olsun kâr edemeden kaybetmiş olmaktan ötürü hayıflanıyorlardı.

Bu aşamada bütün kuşkuları, suçlamayı yapan kişinin kim olduğuna ve o kişinin suçlanana yakınlığına bağlı olarak, Emin, Selim, Tahir ve Yusuf’a (Tahir’in -terimin genişletilmiş kullanımıyla- amca oğluydu) yönelmişti.

1. Başlangıçta Sisin’deki tüm aile reisleri, hepsi de Mefî kabilesinden olduğu için, kendisi de Mefî’den olan Emin’in Sisinelileri ihbar etmiş olamayacağı kanaatindeydiler. Emin, onlardandı [mirovê me] ve işkence altındayken sadece kendi kardeşlerinin ve amca oğullarının ellerindeki silahları söylediği konusunda Kuran üzerine yemin etmişti. Dolayısıyla Emin kardeşlerinin ve amca oğullarının isimlerini vermiş olmasının sorumluluğunu üzerine aldı, ama Selim, Tahir ya da başka bir Sisinli’ninkini üzerine almadı.

2. Sisin’de erkeklerin hepsi Mefî kabilesinden olsa da, köye Lemdinî kabilesinden gelin gelmiş ya da diğer köylerdeki Lemdinî kabilesinden erkeklere gelin gitmiş olan kadınlar vardı. Mesela Piroz’un iki teyzesi, birkaç teyze oğlu ve teyze

kızı Sisin'deydi. Tahir'in üç kardeşi, Sisin'e gelin gitmişti, dolayısıyla kız kardeşlerinin kocaları onun zavasıydı (damat ya da hısımlar). Bu ailelerin şüpheleriye Tahir'den çok Emin üzerinde yoğunlaşmıştı. Emin işkencedeyken Selim ve Tahir'i ele verdiğini, Selim'in ve/veya Tahir'in de Sisin'deki silahlar hakkında bilgi verdiğini düşünüyorlardı.

3. Emin'le aynı mal'a (soy/klan) sahip olan bazı aile reisleri muhbir hakkında farklı bir akıl yürütmede bulunuyorlardı. Emin'in gözaltındayken Lemdini kabilesinden olan Selim ve Tahir'i ele verdiğini, Tahir'in amca oğlu Yusuf'un da, hepsi de aynı kabilelerden, Mefî'den olan Sisinli erkeklerin ellerindeki silahları polise ihbar etmiş olacağını söylüyorlardı.

4. Özellikle ilçe halkından ve Sisin'in dışından yayılan bazı söylentilere göre ihbarı ben yapmıştım. Ne var ki, bu, köylülere pek akla yatkın gelmedi, zira silahların teslim edildiği dönemde ben sadece birkaç haftadır köyde bulunmaktaydım ve bırakın her birinin elindeki silahın cinsini, köydeki aile reislerinin soyadlarını¹ bile tam olarak bilmiyordum. Polisin elindeki liste detaylıydı, ayrıca jandarmadan da muhbirin kendi adını ve kimliğini bildirmiş olacağını öğrenmiştim. Ancak muhbirin kim olduğunu öğrenemedim.

5. Kuşuklar ve suçlamalar çoğalsa da, kimse bir misillemede bulunmadı. Olaylar açığa çıktıkça ve yeni birtakım koşullar geliştikçe, bu konudan ender olarak söz etmekle birlikte, insanların muhbirin kim olduğu konusunda pek az kuşkusu kalmıştı.

Bölüm 4: Yaklaşık beş ay saklandıktan sonra, Zahir, Cihangir ve Fazıl ortaya çıktılar ve iddiaya göre askerî yetkililerle uzun pazarlıklardan sonra teslim olmaları önerildi. Saklanma dönemi özellikle daha yaşlı olan Zahir ve Cihangir için çok zor olmuştu. Bu üç adamın alıkonuldukları süre boyunca, aşiret üyelerinin onlar için bir nakit para fonuna katkıda bulunmaları istendi, söylenene göre bu para hukukî yardım ve askerî

1 Soyadları genellikle bürokrasiyle kurulan ilişkilerde kullanılıyor, başka zamanlarda, erkekler de kadınlar da falancanın oğlu ya da kızı olarak tanınıyor.

otoritelere verilecek rüşvet için kullanılacaktı. Zahir ve Fazıl'ın durumları zaten yeterince iyi olduğu için ikisi de yakın akrabalarından bir milyon liraya yakın para topladılar. Cihangir için, babasoylu akrabalarından zengin bir *pismam*'dan (amca oğlu) yaklaşık 100.000 TL, Cihangir'in Sisin'deki kız kardeşinin Mefi'li olan kocası Haso'dan (bkz. Şekil 1.1.b) 100.000 TL, Van'da koyun tüccarı olan bir başka *pismam*'dan 100.000 TL ve Sisin'de Cihangir'in başka bir kız kardeşinin oğlu olan Kaso'dan -ki babasoylu kütüğe göre bir Mefi- (bkz. Şekil 1.1.b) da 50.000 TL istedi.² Oramarî aşiretinin son ağasının oğlu olan Necip, Cihangir'in amca oğluydu, Yüksekova'da yaşıyordu; iddialara göre, Cihangir'in polise teslim olmayı kabul etmesi halinde 50.000 TL vermeyi önermişti. Oramar'ın o sıradaki muhtarının bir başka kardeşi olan, ağanın oğlu Necip, kaçak kardeşinin üzerinde baskı kurmak amacıyla kendisinin tutuklanabileceği konusunda endişeliydi, bu nedenle üç adamın teslim olmasını istedi. Bu arada kendisi ve tanıdığı birtakım etkili kişiler cezaevinden en kısa süre içinde hepsinin salıverilmeleri için ellerinden geleni yapacaklardı. Bunun üzerine üç adam da teslim oldu ve Diyarbakır'a gönderildi.

Bölüm 5: Bir ay içinde, mahkemeye ilk çıkarılışlarından sonra, Zahir ve Fazıl salıverildiler. Bütün suçlamaları ve hâlâ gözaltında bulunan Selim ya da Tahir'le herhangi bir ilişkileri olduğunu reddettikleri için salıverildikleri söyleniyordu. Cihangir ise, Tahir'in akrabası olduğunu söylemiş, Tahir'le arasında herhangi bir düşmanlık ya da kavga olup olmadığı sorulduğundaysa, olmadığını söylemişti. Bu nedenle cezaevinde kaldı. İnsanlar, Tahir'in, Cihangir'in aleyhinde ifade verdiğini ve muhtemelen silahını Cihangir'den satın almış olduğunu iddia ettiğini söylüyordu.

2 Bu rakamları bana Sisin'de Cihangir'in kız kardeşinin kocası, Haso verdi. Kendisine düşen miktar abartılı görünmektedir ve bu rakam kendisi tarafından olduğundan fazla gösterilmiş olabilir. Ne var ki, rakamlar olduklarından daha fazla ya da eksik gösterilse bile, kişilerden para talep edildiğinden şüphelenmek için hiçbir nedencim yok.

Bir süre sonra, Cihangir'in Sisin'deki kız kardeşi bana Cihangir ile Tahir arasında yaklaşık 15 yıl önceki bir cinayetten kaynaklanan bir düşmanlık olduğunu anlattı. Hikâye, kısaca, Cihangir'in kız kardeşinin oğlu Adil'in (bkz. Şekil 1.1.b'de Kaso'nun ağabeyi) Tahir'in oturduğu Belli mahallesinde öldürülmesiydi. Tahir ve komşuları cinayeti engellemek için hiçbir şey yapmadıkları gibi adamı daha sonra da cezalandırmamışlardı. Bu nedenle, Cihangir ve Tahir aynı babasoyundan gelmiş olsalar da, bu olay bölgede büyük bir gerilime yol açmış ve kız kardeşin anlatımına göre, üzerinde konuşulmasa da, büyük bir gerilim ve anlaşmazlık kaynağı olmaya devam etmişti.

Bölgeden ayrıldığımda, Cihangir hâlâ cezaevindeydi. Daha sonra, cezaevinde bir yıl yattıktan sonra, 1983'te salıverildiğini öğrendim.

Epilog: Sisin'de kaldığım sürenin sonlarına doğru, siyasî ve askerî durum değişmeye başlamıştı. Yeşil'deki jandarma birliği birkaç yüz askeri daha kapsayacak şekilde genişletilmişti ve helikopterlere iniş pisti açmak için köylülerden yeni araziler satın alınıyordu. Oramarî aşiretinin arazisindeki yolun sonuna yapılmakta olan ve benim oraya gidişimden birkaç sene önce yapımı bitmiş olması gerekirken, parasızlık nedeniyle yarım bırakılan köprünün yapımı birden hızlanmıştı. 1989'da Sisin yolunun tamamlanmış olduğunu ve benim kalmış olduğum eve kadar arabayla ulaşılabilirdiğini öğrendim. 1986'da Sisin'de bir ilkokul yapılmıştı ve köylüler köye elektrik gelmesini bekliyorlardı. Bu önemli altyapı değişikliklerinin hepsi, Hakkari'deki genel siyasî ortamın hızla kötüye gittiği bir sırada gerçekleştirilmişti. 1984'te Kürt milliyetçisi bir parti, PKK (*Parteyê Karherê Kürdistan*) Hakkari'de bir gerilla mücadelesi başlattı ve Şemdinli ilçesine saldırdı. Bu olayın sonrasında PKK'nın yürüttüğü gerilla savaşı da, ordunun buna verdiği karşılık ve aldığı tedbirler de giderek daha ciddi bir hal aldı. Bir yanda devletin güvenlik önlemleri, diğer yanda Kürt milliyetçilerinden gelen baskılar, köylüleri taraf olmak ve bunun sonuçlarına katlanmak konusunda ciddi bir baskı altına sokuyordu. Aşı-

retler arasındaki ittifaklara ve aşiret liderlerine, yeni (ya da yenilenmiş) birtakım roller gerekiyordu. Sisinliler, devletin PKK saldırılarına karşı köy korucusu oluşturma politikasında yer aldılar. 1982'de son derece utanç verici koşullarda silahlarını teslim eden köylüler, ya yeniden silah satın aldı ya da askerî otoriteler tarafından silahlandırıldı. 7 kişi yaptıkları iş karşılığında maaş almak üzere köy korucusu oldu. 1986 sonbaharında ve 1987 Mayıs'ında köyü tekrar ziyaret ettiğimde, köylüler bana gururla silahlarını gösterdiler. Uğradıkları baskıdan memnun değillerdi, ancak, Irak'taki Barzani hareketiyle temas geçmelerinden ve Barzani'nin Oramarî ile PKK arasında arabuluculuk yapacağını, PKK'nın düşmanca davranmasını ya da köye saldırmasını engellemeyi vaat etmesinden sonra, durumlarının hiç de fena olmadığını düşünmeye başlamışlardı. Bu arada, 1989 yazında Hakkari'deki aşiret liderlerinin şehirdeki askerî ve sivil otoritelerin talebi üzerine onlarla şehirde toplantı yaptıkları kaydedilmişti. Bu toplantıda liderlerin, aşiretlerinin devlete, PKK'ya karşı destek verecekleri konusunda güvence verdiği kaydedilmişti. Sisin'i ziyaret ettiğimde, artık bir köy korucusu olan Zahir de oradaydı ve askerî yetkililerle arasının ne kadar iyi olduğu ve kışın hasta karısının Yüksekova'ya götürülmesi için bir askerî helikopteri nasıl emrine çağırıldığı konusunda bol bol övündü. Fazıl'ın kardeşi ve Oramarî aşiretinin lideri olan Necip 1981-1982'de Kürt milliyetçisi siyasi eylemlerine katıldığı iddiasıyla cezaevindeydi; 1988'de ise Yüksekova'da SHP'den belediye başkanı olarak seçilmişti. 1989 yazında da iktidardaki Anavatan Partisi'ne geçti. Hakkari'nin kalan kısmı özellikle de ilin en batı ve en doğusundaki bölgeler, iki taraf arasında kesintisiz süren savaştan daha çok etkilenmiş olsa da, Oramarî bölgesi 1989 Kasım'ına kadar nispeten daha sakindi. Aşiretler ile milliyetçi güçler arasındaki oldukça hassas olan ittifaklar ve güç dengeleri yine de sona erdi. İddialara göre 1989 Kasım'ında Oramarî yakınlarındaki, Oramarî'yle ittifak içinde olan bir aşiret köyü PKK gerillaları tarafından saldırıya uğradı. Çoğu kadın ve çocuk, çok sayıda köylünün PKK tarafından katledildiği iddia edildi.

Çözümleme: Normlar ve çelişkiler

Yukarıdaki olayda adı geçen insanların fikirleri, davranışları ve inançları, “ideal” ile “gerçek” karşıtlığının içkin çelişkilerini ve yapısal problemlerini yansıtır. Normatif bakış açısına göre, normlar defalarca ihlal edilmiştir. Öncelikle, akrabalar, hısımlar ve aynı aşiretin mensupları arasında bir muhbirin olması, bu olayın içinde yer alan kişilerin de farkında olduğu gibi her düzeydeki dayanışma ideolojisine aykırıdır. İkinci olarak, aşiret mensuplarından ve akrabalardan istenen parasal yardım, normun gerektirdiği şekilde yapılmadığı gibi, bu yardımın talep edildiği kişiler ya bu ricayı karşılayamama nedenlerini belirterek mazeret bildirmişler ya da bu normu toptan reddetmişlerdi. Üçüncü olarak, etnik birlik ve dayanışma ilkesinin gerekliliği, herkes tarafından devamlı vurgulandığı halde, bedeli çok yüksek olabileceği için tam anlamıyla hayata geçirilmiyordu. Tek vücut bir etnik grup olarak davranmak, orduya meydan okumak, gözaltı ve işkence tehdidi anlamına geliyordu. Dördüncü olarak, Kuran üzerine yemin etmenin taşıdığı anlamla, söylenen yalanlar çelişkili bir durum ortaya çıkarmıştır. Yukarıdaki hikâyede adı geçen Tahir ve Selim, bölgedeki jandarma görevlilerinin baskısı sonucu önce silahları olmadığına dair Kuran üzerine yemin etmiş, ancak polis araştırma sonucunda silahları bulmuştu. Öte yandan, Sisinliler, jandarmanın huzurunda silahlarıyla ilgili yemin etmeyi reddetmişti. Bunun yerine hepsi, önce yaylalarına kaçmışlar, ancak polisin isim listesini açıklamasından sonra silahlarını ortaya çıkarmışlardı. Selim ve Tahir yine de yalan yemin etmekten dolayı kınanmadı.

Sonuç olarak, kabul edilebilir alternatif davranış biçimleri birçok pratik strateji yoluyla saptanabilir. İnsanlar, normlara her zaman bağlı kalmayacağını ve aynı babasoyundan, aynı aşiretten ya da aynı köyden olanların da birbirlerine ihanet edebileceğini ve ittifakların değişebilir olduğunu bilir. Mahkemede yalan söylemek, (sessiz kalmak yoluyla olsa bile) kan akrabaları yerine hısımları desteklemek ve kişinin, başka aşi-

retten bir adamı kendi hısımlarına bağılılığından dolayı överken, kendi sülalesinden insanları ihanetle suçlaması da aynı derecede normal ve meşru bulunabilir.

İdeallere uygun davranılmaması yerli halka üzücü geliyordu. Sisniler silahlarını teslim ettikten sonra, kendi aralarında bu olayı sık sık tartıştılar. Bu tartışmalarda, hem itibarlarını hem de ellerindeki değerli varlıkları kaybetmiş olmanın onlarda yarattığı düş kırıklığını dile getiriyorlardı. Birlik içinde davranmayı becerememeleri ve aralarında muhbirlerin olması, ahlakî değerlerin ve erkeklige yakışan davranışların yitime uğradığı, toplumun giderek yozlaştığı şeklinde suçlamalara yol açtı. Akriba, hısım, aynı aşiret mensubu ya da başka köylerden olsun köy dışından olan kişilere karşı, köyün birliğinde bir güçlenme oldu. Muhbirin Sisin'den olabileceğine ihtimal verilmiyordu. Birtakım ana karakterlere ya da gruplara duyulan kin körüklendi ve bu duygular o kişinin yozlaşmasının nedeni ya da kanıtı olarak gösterilmeye başlandı. Yeşil'in muhtarı olan Emin'den bahsederken, onunla alay ediliyor, baskıya dayanamadığı, zira "yeni karısının koynunu özlediği" ima ediliyor, bu nedenle köylüleri ele vermekle suçlanıyordu. Emin'in yeni karısı, onun için başlık parası ödenmesi ve bu arada Emin'in birinci karısının Sisin'de birkaç aileyle yakın akraba olup, Zahir'in de kız kardeşi olması nedeniyle birçok söylentiye neden olmuştu. Çok eskide kalmış Adil'in cinayeti vakası da, Tahir'e karşı malzeme olarak kullanıldı ve Cihangir'i ele vermiş olduğu öne sürüldü. Bu vaka, dayanışma ve babasoylu yakın akrabaların birliği gibi normatif yardımlaşma bağlarının, aslında arzu edilir olmasına karşın, hısımlık, dostluk, ikamet edilen mekâna ya da kişisel ilişkilere dayanan "yakınlık" gibi örtüşen bağıllık biçimlerinin nasıl alternatif eylem biçimleri oluşturduğuna bir örnektir. Alternatif eylem biçimleri, bu olayda da görüldüğü gibi kalıcı değildir. Köylüler kendi aralarında bölünmüş olmakla kalmadı, kime inanıp kimi destekleyecekleri konusunda da farklı fikirlere sahiptiler. Farklı aktörleri desteklemek ya da suçlamak konusunda da tutarlı değillerdi.

Örtüşen norm ve bağıllık sistemlerinin karmaşıklığı, birey-

sel stratejileri ve grup stratejilerini yapısal olarak sınırlar: Bir akrabalık bağı'nı inkâr etmek kötüdür, ama bunu mahkemede inkâr etmek yanlış olmayabilir (hatta yararlı olabilir). Herhangi biri Hizbülislâm sempatizanı olmayabilir, ama bu fikri destekleyen bir akrabasını desteklemesi gerekir. Kişi dindar olabilir, ama Kuran üzerine yalan yemin etmesi gerekebilir. Herhangi biri askerî otoritelerle sorun yaşamak istemeyebilir, ama aynı zamanda kendi silahını elinde tutmak da isteyebilir. Bailey'in deyişiyle, (köy, aşiret, bir bölge gibi) kapalı sistemlerin içinde yaşayan [encapsulated] topluluklar, kapayıcı yapının - bu yapı burada, bürokrasi, devlet ve hükümettir- kuralları ve normlarıyla bağdaşmayan ve bazen de bunlarla çelişen yasalar ve normlar içerir.³

Normların çeşitliliği, grupların stratejilerini sınırlandırabilse de, açıklamanın içinde yer aldığı bağlamı ve açıklama düzeyini değiştirmeye ve kişinin kendi çıkarlarına en uygun stratejiyi belirlemesine olanak verir. Örneğin, Haso (bkz. Şekil 1.1.b) karısının erkek kardeşi Cihangir'e para yardımıyla bulunması istendiğinde, bu talebi karşılamamak için birkaç farklı stratejiye başvurmuştur. İlk önce, karısının erkek kardeşiyle arasında kan bağı bulunmadığını söylemiş, dolayısıyla geleneksel sorumluluk hattını babasoylu akrabalara havale etmiştir. Daha sonra, Cihangir'in bir erkek olarak davranışlarını eleştirmiştir. Ona göre, Cihangir bir aile reisi ve bir baba olarak görevlerini yerine getirmemiştir. Bu silah işine atılarak genç bir maceraperest gibi davranmıştır. Haso'nun suçlamaları Cihangir'in dindarlığına da yönelir; Cihangir gibi yaşlı bir adamın daha fazla zenginlik peşinde koşmaması (Haso Cihangir'in satın kâr etmek için silah aldığına inanıyordu), evinde oturup ailesiyle vakit geçirmesi ve öteki dünyayı düşünmesi gerekiyordur. Haso, Cihangir'in zayıf noktasının tamah (bu kelime Kürtçe'de de Türkçe'de de kullanılır) olduğunu söyler. Haso, üçüncü olarak, Cihangir'in siyasî ilişkilerini onaylamadığını açık bir biçimde belirtir ve dolayısıyla siyasî farklılıklarını ona arka

3 Bkz. Bailey, 1970: 144-145.

çıkmasının bir nedeni olarak gösterir. Oysa ondan istenilen yardım sadece Cihangir'le arasındaki hısımlık bağlarına dayandırılarak değil, aynı zamanda aşiret dayanışmasına ve etnik dayanışmaya dayandırılarak formüle edilmiştir. Haso, hazır cevaplılıkla işi Cihangir'in hali vakti yerinde kuzenlerine havale ederek iddiaları reddeder: "Kendileri neden *pısmam*'larına daha fazla yardım etmiyorlar?" diye sorar. Dördüncü olarak, (tüm köprüleri yıkmak ve kayınbiraderini yüzüstü bırakmış olmakla suçlanmak istemediği için) Cihangir'in katırını iyi bir fiyata satın almayı teklif eder ve kendisinin ancak bu kadar yardımda bulunabileceğini belirtir. Burada, ekonomik ve ticarî çıkarlar meşru kaygılar olarak gündeme getirilmiştir.

Akrabalık, aşiret ve devlet

Aşiret mensuplarının bakış açısına göre, akrabalık bağları, malların, hizmetlerin ve duyguların işlenip büyütülmesini sağlayan ve sık sık temasa geçmek suretiyle devamlılıklarının sağlanması gereken toplumsal bağlar bütünü'nün bir parçasıdır. Akrabalık terimleri kişiler bir aşirete mensup olsalar da, olmasalar da değişmez. Bir aşiret üyesi, akrabalık bağlarını daha gerilere kadar götürebildiği için, bir aşirete mensup olmayan herhangi birinden daha çok akrabaya sahip olduğunu düşünür. Bu hesabın düzeyleri arasında farklılıklar olsa da ilke hep aynıdır; kişinin ait olduğu toplumsal biriminin yükseltilmesiyle, insanlar arasında benzerlik, birlik ve dayanışma duyguları harekete geçirilebilir. "*Mirovêtkin*" kavramı, bu nedenle, bir köy, bir aşiret, Hakkarililer, Kürtler ya da Müslümanlar için "hepimiz biriz" anlamına gelebilir.

Akrabalığın varsayılmasının ve akrabalık terimlerini kullanmanın önemi, aynı aşiretten olmayan kişiler, akrabalığın ahlakî anlamını paylaştığında daha da belirginleşir. Akrabaların birbirlerine bağlı olması, bir aşirete mensup olsalar da olmasalar da gereklidir. Dolayısıyla, adli ve askerî otoriteler bir kaçağı ararken, o kişinin kardeşinin kaçağın nerede olabileceğini bildiğini ya da kaçağın, kardeşini kurtarmak için teslim olacağı

varsayımıyla, kaçak birinin erkek kardeşini yakalayabilirler. Aslına bakılırsa bu, Hakkari'nin tarihinde yaşanmış bir olayda görüleceği gibi, geçmişte de uygulanagelmişti. Bu olayda, bir Hakkari mîri olan Nurullah Bey, başı merkezî otoritelerle derde girdiğinden İran'a sığınır. Hakkari'ye dönmek istediğinde, bir daha İran'a dönmemesinin güvence altına alınması için ondan ailesini de getirmesi istenir. Siyasî adımları hesaplarken, bir kişinin davranışları için, bir akrabasını da sorumlu tutma gibi tavra sık rastlanılır.

Aynı aşiretten olan kişiler, akrabalığın ahlakî anlamını daha geniş toplumsal ilişkiler ağının bir parçası olarak değerlendirir. Bu ilişkilerin ahlakî anlamı, aşiret biçiminde olan ve olmayan gruplar, bürokratlar ve sıradan vatandaşlar, yerel yöneticiler ve yerli halk arasındaki ilişkiler için de geçerli olabilir. Akrabalığın getirdiği sorumlulukların ve akrabalık ilişkilerinin, yöneticilerle, siyasetçilerle ve askerî personelle ilişki kurma konusunda da işe yaradığı düşünülür. Devlet dairelerinde, polis kuvvetlerinde görevli ya da memur olan yöre halkı için köylülerle akrabalık bağlarına sahip olmak, yoğurt, peynir, tereyağı ya da bal gibi kasabada pahalı ve kalitesiz olan köy ürünlerini daha ucuza ve daha kaliteli olarak edinmenin bir yoludur. Aynı ilişki, köylüler için ise, her türlü bürokratik problem karşısında yardım ve tavsiye, bazen de ilçede başını sokacak bir yer, bir yatak anlamına gelmektedir. Öte yandan aşiret ağaları yerel yöneticilerle hısımlık bağları oluşturmaya çalışır. Bir aşiret ağasının, komando birliklerinin komutanıyla kirvelik ilişkisi vardı ve bu ilişkinin ağanın gözaltındaki oğlunun serbest bırakılmasında payı olduğu düşünülüyordu. Akrabalık söylemi ve ilişkileri görüldüğü gibi yerelden daha kapsamlı olan ulusal grupla paylaşılan ortak kültürün temel bir parçasıdır.

İkinci olarak, aşiret üyelerinin bakış açısına göre, aşiret sistemi ve aşiret ağları doğrudan olmayan ve ideolojik bağlamda bir akrabalık sistemi anlamına gelse de, aşiret liderleri ve asil bir aile ya da dinen soylu bir sülale gibi hiyerarşik öğeler içerir. Akrabalığı varmış gibi saymak ve akrabalık terimlerinin

genişletilmesi, eşitlik ve dayanışmayı vurgulamak anlamına gelse de, ileri gelen asil sülalelerin ve bu sülalelerden gelen aşiret liderlerinin tanınması sisteme hiyerarşik öğeler taşır. Siyasî otorite, hükümet ve ordu kavramları bu hatlar üzerinde kurulmuştur. Sivil ya da askerî otoritelerin varlığı ve bunların geniş kapsamlı iktidarlarının varsayılması, bir aşiret üyesinin tasavvur ettiği dünyanın bir parçasıdır.

Etnik kimlik ve buna tam olarak tekabül etmeyen akrabalık ve aşiret yapıları, bağlılık ve kimliğe ait son derece esnek tablolar oluşturmaktadır. Bunlar yorum ve davranışlarda bir esnekliğe izin verse de, bazı sorunlara ve yanlış anlamalara da yol açar. Köylülerin düzenli aralıklarla ziyaret edip hediyeler götürdüğü subayın yerli halkla akrabalığa benzer bağlar oluşturduğu düşünülebilir, ama kritik bir anda, bir kabul ya da bir ret, Kürtçü ya da Kürt düşmanı bir tavır olarak yorumlanabilir. Bu, böyle tavır değşiklikleri yaşamış olan bazı yöneticiler için rahatsızlık verici bir durumdur. Meselenin can alıcı noktası, yine de, siyasî sistemin, etnik yapıları ve kimliği, yerelcilik, bölgecilik ya da aşiretilikten farklı bir şey olarak kabul etme konusundaki katılığıdır. Akrabalık terimlerinin paylaşılması, yerel kültür ile ulusal kültür arasında önemli iletişim ve değişim kanalları açar. Ne var ki, etnisitenin akrabalık ve aşiretle kaynaşmış olması yerel siyasî fenomeni kendine özgü kılar. Ayrıca bu, toplumsal organizasyonlarına yöneltilen tehditlerin ciddiliği karşısında ittifaklarını değiştiren, ama sonunda ulusal siyasî süreçlere daha da yabancılaşmış olmanın acısını çeken Sis köylülerinin olayı gibi olaylar üzerinde temel yapısal kısıtlamayı oluşturur.

Sis'in silahları vakası, daha büyük ölçekli ve yerel toplumsal ve kültürel sistemlerin pek çok ögesini biraraya getirir. Bu hikâye, ancak hikâyede bahsi geçen toplumsal ilişkilerin ve kültürel anlamların daha kapsamlı bir inceleme sonucunda tam anlamıyla değerlendirilebilir. Bölgenin karakteristikleri, siyasî olsun, iktisadî, coğrafi ya da tarihsel olsun, akrabalık ilişkileri, aşiret yapıları ve dinî pratikler gibi yerli faktörler kadar ilgiyi hak eder. "Oramarî'nin neden iki kabilesi var?",

“Hakkari’de aşiret ne demektir?”, “Aşiretlerin birbirleriyle ilişkileri nasıl belirlenir?”, “Kadınlar aracılığıyla kurulan ilişkiler ne kadar önemlidir?” ya da “Birinin neden babasoylu bir akrabasını desteklemesi gerekir?” gibi her biri yukarıda aktarılan vaka için son derece önemli olan sorulara verilecek cevaplar, ileriki bölümlerde derinlemesine araştırılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

HAKKARİ'NİN SİYASÎ TARİHİ

Giriş

Hakkari'nin il sınırları Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan beri değişmemiştir. Ancak, bölgedeki siyâsî oluşumların ve yapıların coğrafi kapsamı çok daha geniştir ve bunların tarihi çok daha eskilere dayanmaktadır. Vilayet, sınırları zaman zaman değişikliklere uğrayarak, aşiret konfederasyonları, yarı otonom beylikler ve Sadatê Nehrî gibi dinî hanedanların idaresi altında bulunmuştur. Günümüzde, bölge, Türkiye'nin ekonomisi ve toplumsal yapısı için marjinal bir öneme sahiptir. Daha çok, bölücü ya da eşkıya Kürtlere sempati besleyen bir aşiret bölgesi olarak, özellikle geri kalmış ve siyâsî olarak “azgelişmişlik”ten kurtulamamış bir yöre olarak tanınır. Oysa, Hakkari geçmişte çok önemsenen bir vilayetti. Komşu devletlerle ittifaklarını sürekli değiştirmesi nedeniyle, bugün olduğundan daha önemli bir siyasal rol oynuyordu.

Hakkari'deki iktidar ve siyaset ilişkilerinin tarihsel analizine iki nedenle ihtiyaç vardır: İlkin, günümüzü daha bütünlüklü ve derinlemesine tahlil etmek için, bölgenin tarihindeki neden-sonuç ilişkilerini anlamak gerekir. İkincisi, yerel sözlü tarihi, resmî tarihin yerel versiyonunu ve çeşitli tarihçilerin, sey-

yahların ve devlet yetkililerinin yazdığı tarihleri birbirleriyle karşılaştırarak kaynakların güvenilirliğini araştırmak gereklidir. Bölgenin tarihine karşı -belki de biraz iddialı- bu ilgi, tarihsel olgularla değil de, tarihsel verilerle uğraşmanın getirdiği problemleri görmemi sağladı. Burada, bölge tarihinin kısa bir özetini sunacağım. Bölgedeki tarihî gelişmelerin genel bir değerlendirmesi bile, yalnızca yerel olguları değil, ilgili devletlerdeki siyasi süreçleri de daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Bölge tarihine ilişkin bilgimin hayli sınırlı olduğunu belirtmem gerekir, bunun en büyük nedeni bu bilginin yönetilenlerden çok, yönetenlerin tarihiyle sınırlı olmasıdır. Dahası, tarihin çeşitli dönemlerinden günümüze kalan belgeler tutarlı ve sürekli değildir. Buna karşın, yönetenlerin bakış açısından yazılmış olan tarih de, bize günümüz Hakkari'sindeki liderlik ilişkilerine ilişkin analize yeni boyutlar kazandırmaktadır. Bölge üzerine tarihsel bilgimiz şu noktayı ortaya koymaktadır: Bugün Hakkari'nin ulaşım zorluğu ve fiziksel yalıtılmışlığı nedeniyle geri kalmış olduğu yolunda yaygın bir inanç bulursa da, bölge geçmişte geniş iletişim ağlarına sahipti. Bu nedenle, Hakkari'nin geçmişini ve bugününü anlayabilmek için, fiziksel ve altyapısal çerçeve ve sınırlılıkların ötesindeki faktörlere bakmak gerekir. Geçmişteki göçer, yarı göçer ve yerleşik grupların karşılıklı bağımlılığını, aşiretlerin (ya da aşiret konfederasyonlarının) göçer ve yerleşik kolları arasındaki işbölümünün biçimini,¹ geçmişteki üretim biçimlerini ve yerleşim örüntülerini incelersek, günümüzdeki ilişkileri ve zorlukları daha iyi kavrar, anlamlı sorular üretebiliriz. Örneğin, aşiretler eğer geçmişte göçer/savaşçı ve yerleşik/yarı-göçer kollara ayrıldıysa, bu kollarda hangi tür liderler ya da liderlik hiyerarşileri görülmüştür? Bu sorunun devamı olarak şu konuyu da düşünmek gerekir: Günümüzün devlet sınırları, geniş göçer grupların varlığını artık imkânsız hale getirdiğine göre, geçmişte göçerlerin yerine getirdiği işlevlerin bugünün aşiret ya-

1 Göçerlerin çoğu zaman (vergi yükümlülüklerinden muaflık) savaşçı bir sınıfa vardı ve kendilerine "eşir" (aşiretli) diyorlar. Yerleşik nüfus ya savaşçı sınıfa ya da aşiret reisine vergi ödüyordu.

pısındaki karşılıkları nedir? Bugünün aşiretleri geçmişteki aşiretlerden bütünüyle farklı mıdır ve eğer öyleyse, bunun böyle olduğunu hangi kriterlere göre saptayacağız? Bunlar, beni aşağıdaki tarihsel arka plan çözümlemelerini yapmaya yönlendiren sorulardan birkaçıdır.

Kaynak sorunları üzerine birkaç not

a. Hakkari'nin erken dönemdeki yöneticileri, aşiretleri ve idarî sistemi hakkındaki en detaylı başvuru kaynakları *Şerefname* ve Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi*dir. *Şerefname*, 16. yüzyıldaki Bitlis² miri Şeref Han tarafından yazılmıştır, Kürt beylikleri ve aşiretleri üzerine olan en eski tarihsel kaynak sayılır. *Seyahatname*, 17. yüzyılda yazılmış, Hakkari ile Van'ın askeri ve idarî bölümlerini ve aşiretlerini kayda geçirmiştir. Hakkari'nin yöneticilerinin ve beylerinin 17. yüzyıla kadar sıralamasını yapmamızı mümkün kılan bu iki kaynak, tutarsız, abartılı ve yanlış bilgilerle doludur.³

b. Yukarıda sözü edilen döneme ilişkin ikincil kaynakların çoğu, *Şerefname* ve *Seyahatname*'nin aktardığı bilgilere dayanmaktadır. Hakkari'nin siyasetine, yöneticilerine ve aşiretlerine kısaca değinen, 13. yüzyılda yaşamış olan Ebu'l-Farac⁴ gibi başka tarihçilere de, bu ikincil kaynaklarda referansta bulunulur. Sevgen, Hakkari tarihi üzerine, özellikle yörenin Osmanlı hâkimiyetine girmesinden imparatorluğun çöküşüne kadar olan dönemini kapsayan önemli bir çalışma yapmıştır. Osmanlı arşivlerinden tarih ve kişileri araştırdığı bu çalışma, Hakkari için türünün tek örneğidir. Sevgen, hem Ebu'l-Farac,

2 Bu bölümdeki yer isimleri için Harita 1'e bakınız.

3 Aşağıdaki çalışmaların notlanmış ve derlenmiş nüshalarını kullandım: *Chêref-nâmeh, ou Fastes de la Nation Kurde*, yazar Şeref Han (1597), Farsça orijinalinden çevirip editörlüğünü yapan F. B. Charnoy (1868-1875), 2 kitap, 4 bölüm, Sen Petersburg, ve *Seyahatname*, T. Temelkuran ve N. Aktaş (Üçdal Neşriyat), İstanbul, 1976. *Encyclopedia of Islam*'da (1981) *Şerefname*'nin bir özeti bulunmaktadır, "Kurds, Kurdistan", 5. cilt, s. 458-461.

4 Ebu'l-Farac yaklaşık 1200'de yaşamış Asurî bir tarihçidir. Bkz. Sevgen, 1982: 22, 138, 140.

Şeref Han ve Evliya Çelebi gibi yazarlardan hem de Minorsky, Nikitine ve von Hammer gibi Batılı tarihçilerden yararlanmıştır. Bu çalışmanın en önemli yanı ise, Osmanlı resmî metinlerini, yazışmalarını ve fermanlarını kullanarak gerek Kürt beyliklerine ilişkin Osmanlı politikaları, gerek Kürt yönetici sınıfının bunlara verdiği karşılıklar ve giriştiği eylemler hakkında ilgi çekici malzemeler ortaya koymasındır.⁵

c. İkincil kaynaklar, Hakkari tarihine ayırdığı yer açısından farklılıklar gösterir. Örneğin, Kürtlerin kökenlerini, tarihini ve kültürünü çok kapsamlı bir şekilde ele almış olan Minorsky'nin çok genel bir perspektifi vardır ve Hakkari'de meydana gelen gelişmelerin ayrıntılarını aktarmaz. Öte yandan, Kürtler üzerine birçok eser vermiş bir tarihçi ve sosyolog olan Nikitine, hem Hakkari'de hem de tam da benim kalmış olduğum bazı aşiret köylerinde bulunmuştur, dolayısıyla verdiği bilgiler son derece değerlidir. Nikitine, kendi gözlemlerini yazdığı gibi, yerel tarihleri, hikâyeleri, mitolojiyi ve şarkıları da aktarır. Bunların yanı sıra, insanların, aşiretlerin, köylerin ve yerlerin isimlerini de titiz bir şekilde kaydetmiştir. Kendisinden önce ve sonra bölgeyi ziyaret eden seyyahlar ya yeterli bilgi sahibi değildir ya da bölgede yeterince uzun süre kalmamıştır, dolayısıyla aktardıkları bilgiler güvenilir sayılamaz. Seyyahların eserleri, son derece dağınık ve birbirinden kopuk bilgiler sunsa da, hâlâ işimize yaramaktadır. Bu çalışmayı yaparken, Hakkari'nin farklı dönemlerindeki toplumsal

-
- 5 Sevgen bir jandarma subayıydı ve Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde görev yaptı. Kürtler ve 1968-71 yılları arasındaki Kürt beylikleri üzerine yaptığı tarihsel çalışmaları *Belgelerle Türk Tarihi Dergisinde* (BTDD) yayımladı. Ölümünden sonra, makaleleri biraraya getirildi ve Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (TKAE) tarafından pek çok değiştirme yapılarak basıldı. Kitabın editörleri Sevgen'in "milliyetçiliğini" yeterince güçlü bulmamış olmaları ki, (oldukça rasgele bir biçimde) hiçbir bilgilendirme olmadan ya da orijinaline referans yapmadan "Kürt milliyetçisi"ni "bölücü", "Kürt"ü "Türkkürdü"olarak değiştirmişler. Bkz. Örneğin, Sevgen'in TKAE basımı (1982: 171): "Ubeydullah, sözde hem şeyh, hem Kürt Türklerini bölmek amacıyla idi." BTDD, sayı 24, 1969: 41'deki orijinali şu şekildedir: "Ubeydullah sözde hem şeyh, hem de müfrit Kürt milliyetperveri idi." Başka örnekler, BTDD sayı 24, 1969: 42'deki orijinalinde "yerel ahali" ve TKAE 1982: 173'te "Türkkürtleri"; ya da BTDD, sayı 20, 1969: 66'daki orijinalinde "asi Kürtler" ve TKAE 1982: 140'ta "Türkkürtleri".

koşullarıyla ve tarihiyle ilgili bu kaynaklardan bulabildiğim bütün ayrıntıları biraraya getirmeye çalıştım.

Hakkari tarihi kaynaklarına ilişkin sorunları özetlersek:

1. Karşılaştırma yapılacak malzeme eksikliği: Belli bir dönem üzerine genellikle yalnızca bir ya da iki tarihî kaynak bulunmakta. Bu nedenle, çeşitli kaynakları karşılaştırarak doğrulama metodunu kullanmak mümkün olmuyor (bazı dönemler için de bilgiler son derece kıt). Bu kaynakların bazılarının ne ölçüde güvenilir olduğu tartışmalıdır; herhangi bir tarihçinin o bölgeye gerçekten gitmiş mi olduğunu, belgeleri mi okuduğunu, yoksa bilgileri sözlü olarak mı edindiğini söyleyebilmek mümkün değil. Örneğin, Şeref Han, en detaylı bilgileri kendi beyliği olan Bitlis hakkında verir. Hakkari'yle Bitlis arasında yakın ilişkiler olduğu için, Hakkari'deki olaylar hakkında da bilgi sahibi oluruz.⁶ Öte yandan, Evliya Çelebi'nin, kendisini konuk eden, bölgenin ileri gelen kişilerinin aktardığı bilgilere dayandığı anlaşılmaktadır, dolayısıyla bazen “vahşi aşiret mensupları” üzerine anlattıklarında abartıya kaçır.⁷

2. Doğrulanabilir ve güvenilir bilgi eksikliğinin genel bir sorun olmasının yanı sıra, bir başka sorun da seyyahların bölgedeki siyasi ve coğrafi koşullardan çok fazla etkilenmiş olmasıdır (örneğin, mevsimsel olarak yükselen ırmaklar ya da aşiret isyanları yüzünden bir yere ulaşıp ulaşamama sorunu gibi). Bu nedenle, seyyahların eserleri, bölgede geçirilen sürenin uzunluğuna, orada konuşulan dil(ler)e ilişkin bilgi sahibi olup olmadıklarına ve tabii ki seyahatin amacının ne olduğuna göre bir verimlilik sıralamasına sokulabilir. 1937'de bir jeolog ekibiyle birlikte Yüksekova-Oramar bölgesini gezen Alman bir dağcı, jeolojik oluşumlar hakkında pek çok şey yazmış, ama tam da sözünü ettiği köylerde, gezisinden birkaç yıl önce bir isyan çıktığından haberdar olmamıştır. Bu kişinin yapmış olduğu tek yorum, köylerin ve yaylaların terk edilmiş

6 Bu durum hiç şüphesiz taraflı bir bakış açısını da getirmektedir!

7 Örneğin bkz. Evliya Çelebi'nin (1976: 1227) Hakkarili aşiret mensuplarının ayakta kalmasını nasıl kalkan olarak kullanarak savaşıklarını anlatan bölümleri.

olduğu ve buraların ekilmediğidir.⁸ Bunun yanı sıra bölgeye giden pek çok seyyah,⁹ bölgede çıkarı bulunan askerî ya da siyasi bir grubun temsilcisiydi. Bu seyyahların eserleri, bazı gerçekleri yansıtsa da, çeşitli önyargıların izini taşımaktadır.¹⁰

Hakkari'nin erken dönem tarihi

Mağara duvarlarına oyulmuş ve çizilmiş bazı resimler, neolitik dönemde Hakkari'de bir yerleşim olduğunu göstermektedir, ama Hakkari'nin yazılı tarihi ancak M.Ö. 1300'den kalma Asur belgelerine kadar geriye götürülebilir. Bu belgeler yüksek platolarda bağımsız yaşayan halklardan bahsetmektedir.¹¹ Tarihçilere göre, Hakkari M.Ö. 6. yüzyıla kadar, Musasir döneminde Urartu krallığına kaulmış,¹² Asurluların hâkimiyeti altına girmiş, Med ve daha sonra Pers akınlarına uğramıştır.¹³ Hakkari'nin, hem Ksenophon'un işaret ettiği "On Binlerin Dönüşü" yolu üzerinde hem de daha sonra Büyük İskender'in ordularının güzergâhında bulunduğu sanılmaktadır.¹⁴ M.S. ilk 3-4 yüzyıl, bölge hiç kimsenin tam anlamıyla kontrolü altına girmemiş, Selekiler, Romalılar ve sonra da Partlar bölgeyi etkile-ri altına almış olsa da, bu etkiler kalıcı olmamıştır.

4. yüzyıl dolaylarında, Hristiyan Nasturî doktrininin ve mezhebinin meydana çıkması, daha sonra Sasanîler ile Bizanslıların ilişkilerinde Nasturîlerin oynadığı kritik rol sayesinde bölge

8 Bkz. H. Bobek (1938) "Forschungen im Zentralkurdishen Hochgebirge zwischen Van und Urmia-see", *Petermanns Geographische Mitteilungen* içinde. s. 152-162, 215-228.

9 Türk yazarları genel olarak ve çoğu zaman değişmez bir şekilde eski vali, jandarma subayı ya da askerî doktordu; İngilizlerse, Fransız, İtalyan ya da Rus yazarlar gibi, askerî ve siyasi danışman, misyoner, diplomatı.

10 Yabancı ve Türk seyyahlar, benzer bir biçimde hem "vahşi" Kürtler hakkında romantik fikirlerle sahipti, hem de daha iyi bir yönetim için pratik önerileri vardı.

11 *Yurt Ansiklopedisi*, s. 3306.

12 Nikitine, *Encyclopedia of Islam* (1936), 4. cilt, s. 303'te "Şemdinli".

13 *Yurt Ansiklopedisi*, s. 3307.

14 *Encyclopedia of Islam* (1981), "Kurds, Kurdistan", s. 447.

hakkında daha detaylı ve somut tarihî bilgilere kavuşuyoruz. Hakkari dağlarında ve vadilerinde, 4. ve 5. yüzyılda yapılmış olan en eski Nasturî kiliseleri bulunmaktadır.¹⁵ Nasturîler, önce Sasanîlerin, daha sonra da Nasturî doktrini Doğu Kilisesi tarafından reddedilince, Bizanslıların zulmünden korunmak için dağlardan yararlanmışlardır.¹⁶ Nasturîler, barış dönemlerinde aktif misyonerler olarak çalışıyor, Batı Asya'dan Hindistan'a kadar pek çok yere öğretilerini yaymaya gidiyorlardı.¹⁷

"Hakkari" ismine ilk olarak 10. yüzyıl Arap tarihçilerinin eserlerinde rastlanmaktadır. O dönemde, bölge tarihi üzerine yazmış olan İbn ül-Asîr,¹⁸ Hakkari'yi de kapsayan "el-Zawzan" isimli bir bölgeyi anlatmıştır. Hakkari'de ve Hakkari civarında yaşayan Kürtlere de ilk referans hemen hemen aynı dönemde yapılmıştır.¹⁹ Ancak Arap tarihçileri, bundan çok zaman önce, tahminen 637 sonralarında, Arap ordularının Güneydoğu Anadolu'da Kürtlere karşı kazandıkları zaferleri anlatır.²⁰

10. yüzyılın başlarında Hakkari'deki ve civarındaki siyasî durum hakkında elimizde olan sınırlı bilgiler şunlardır: Doğu Anadolu'nun büyük bir kısmı Bizans İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altındaydı. Güneydoğu Anadolu, Suriye ve Irak ise Diyarbakır'daki Mervanîlerin, Kuzey Irak'ta Barzanî aşiretinin bölgesi olan el-Cibal'da Hasanvayhiler gibi Kürt hanedanlarının ve Musul'daki Selçuklu atabeylerinin hâkimiyeti altındaydı. Bazı hükümdarlar Hakkari Kürtlerini pasifize etmek için

15 Nikitine, "Shemdinan" *EI* (1936), s. 303.

16 Yonan, 1978: 12

17 Nasturîler üzerine daha detaylı bilgi için bkz. Badger, G.P. *The Nestorians and their Rituals*, 2 cilt, Londra, 1852; Grant, A. *The Nestorians; or the Lost Tribes*, New York, 1845; Joseph, J. *The Nestorians and their Muslim Neighbours*, Princeton NJ., 1961

18 Vanly'ye göre Cezire İbn Ömer'den (bugünkü Cizre'den) bir Kürt tarihçisiydi, 1973: 6, dipnot 6.

19 "El-Zawzan, Musul'dan başlayan iki günlük yolculukla Khilat (bugünkü Ahlat, bkz. Harita 1) sınırlarına uzanırdı: Azerbaycan tarafında Salmas'a kadar uzanıyordu," *EI* (1981) "Kurds", s. 450. *Zawzan*, Kürtçe'de *zozan* gibi keyif anlamına gelmektedir.

20 *EI* (1981) "Kurds, Kurdistan", s. 451.

çeşitli hilelere başvurmışlardır.²¹ 10-11. yüzyıllarda Doğu Anadolu'dan batıya doğru ilerlemekte olan Oğuz aşiretlerinin, Hakkari'li karışısında yenilgilere uğradığı söylenmektedir.²²

Alpaslan'ın komutasındaki Büyük Selçukluların, Bizans İmparatoru IV. Romanus'u 1071'de Malazgirt'te yenilgiye uğratarak, tüm Ermenistan'ı ele geçirmesine kadar kesin olarak bildiğimiz tek şey, "Hakkariya" olarak bilinen Hakkari'deki nüfusun Kürt aşiretlerinden, birbirleriyle karışık asimile olmuş çeşitli yerli gruplardan oluştuğu ve Hakkari dağlarının güneyindeki vadilerde yaşayan Nasturilerin güçlü bir cemaat kurduğudur.

Hakkari'deki Kürtlerin kökeni üzerine bazı teoriler

Kürtlerin kökeni üzerine olan teoriler genellikle Hakkari ve çevresi üzerine olan mitolojilerin bazı unsurlarıyla örtüşür. Nikitine'in işaret ettiği akademik teoriler, Kürt kelimesinin dilbilimsel kökenini vurgular; ya benzer dil gruplarıyla (esas olarak İran ve Hint-Avrupa dil gruplarıyla) olan bağlantılarını ortaya çıkarmaya çalışır ya da kelimelerin etimolojisinden ve dilbilimsel benzerliklerden yararlanarak asimilasyon ve grupların karışması gibi tarihsel-etnik faktörleri öne çıkarırlar.²³ Bu argümanların ayrıntıları burada bizi ilgilendirmemektedir, yalnızca Ksenophon'un Hakkari bölgesinde yaşadığını söylediği "Kardochoi"nin, daha sonra Kürtler olarak bilinecek halkın atası olduğu iddiasını kaydedelim.

Kürtlerin kökenleri hakkında Nikitine'in aktardığı (1956:

21 Bağdat'taki Büveyhî hükümdarı olan Adudüdevle (bkz. van Bruinessen, 1978: 156; EI 1981: 451-52), Hakkari Kürtlerine karşı bir sefere çıkmış ve daha fazla mücadele etmeden teslim olurlarsa onları affetmeyi vaat etmişti. Hakkari ahalisi affedilecekleri umuduyla liderlerini teslim etmiş, ancak affedilmek yerine Musul'la Malatya arasındaki yolda 5 mil boyunca kazıklara çakılarak ölüme terk edilmişlerdir.

22 Urumiyeli Oğuzlar, Musul'un yönetimi altındaki Hakkari'ye girdi, ülkeyi yağmaladı. Ancak dağlara çıktıklarında Kürtler onlara saldırdı, 1500 kişiyi öldürdü, birçok kişiyi esir aldı ve büyük miktarda ganimet elde etti." EI 1981: 453, alıntı Ibn ül-Asir'in *Kamil*'inden. Ayrıca bkz. Y.A., s. 3309.

23 Çeşitli teorilerin özeti için bkz. Nikitine (1956: 2-17).

17-18) yerel mitolojiler, çeşitli unsurları, zaman, mekân ve bağlam içinde tekerrür ettiği için daha ilgi çekicidir. Çok bilinen efsanelerden biri Dahhak efsanesidir. Dahhak, iki omzunda her gün iki genç adamın beynini yiyen iki yılan olan zalim bir hükümdardır. Dahhak'ın bu gençler için üzülen celladı, her gün bu gençlerden birini kurtarmaya karar verir ve insan beyni yerine koyun beyni koyar, kurtardığı genci de dağlara saklanmaya gönderir.²⁴ Bu nedenle, Kürt ulusunun dağlarda olduğu kabul edilir. Doğu Anadolu'nun pek çok yerinde ve kültüründe yılan simgesine rastlanır. İçinde yılanların yer aldığı en ünlü efsaneler ve inançlar kökeni Yezidilik'te bulunur,²⁵ Nuh ile yılan²⁶ ve bir ermişin bütün yılanları gizlediği bir taşın üzerine kurulan Nasturî kilisesi²⁷ hikâyeleri de bunlar arasındadır. Yılan figürü bugün Hakkari'de süslemelerde, nakışlarda görülür ve yılanların doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılır.

Çok eskiden beri, "Kürtlerin kendi ataları olarak Arapları"

24 Nikitine, 1956: 17. Ayrıca bkz. El 1981: 449.

25 Yezidiler ağırlıkla Hakkari'ye komşu vilayetlerde yaşıyordu. Yezidi dini ve Kürtler için bkz. Nikitine 1956: 225-233. Yezidiler için ayrıca bkz. Müller (1967).

26 Nikitine (1956: 26-27) Nuh ve yılan üzerine aşağıdaki efsaneyi anlatır: Nuh'un gemisinde bir delik vardır. Yılan, Nuh'un karşılığında kendisine insan eti vereceğini vaat etmesi sonucunda deliği kapatmak için kendi eski derisini verir. Gemi karaya varınca (Yezidi ve bazı Kürt inançlarına göre Hakkari'nin batısındaki Cudi Dağı'na) yılan, kendisine vaat edilen eti ister. Nuh umutsuzca ve ne yapacağını bilemeden Cebrail'i çağırır, o da yılanı öldürmesini söyler. Nuh yılanı öldürdükten sonra yakar ve küllerini savurur. Küllerini savurur savurmaz, küller rüzgâra karışıp gidecek yerde yere düşer ve Nuh'a dehşet verecek bir biçimde ayaklarının dibinde milyonlarca küçük böceğe ve haşarata dönüştü. Böylece Nuh kendisine rağmen sözünü tutmuş oldu; bite, pıreye dönüşen küller insanların üzerinde beslenir.

27 Bkz. El (1936) içinde Nikitine "Oramar", s. 992; Nikitine, 1956: 249-250; ve Dickson 1910: 375. Hikâye özetle şöyledir: Mari Mainu diye bilinen bir ermiş, yılanlara büyü yapar, bir mağaraya kapatır, bunun üzerine Hakkari, Oramar'daki bir kilise kurulmuştur. Orada mağarayı kapatan taşı korumakla görevli bir Nasturî ailesi yaşamaktadır; bu hakları sayesinde Müslüman Kürtler arasında barınabilmişlerdir. Dickson, "koruyucunun hakkı elinden alınacak olursa, yılanlar dışarı çıkacağını ve buradaki Ziyaret'in yılan ve köpek ısırıklarla, akrep, pire vs. sokmalarını iyileştirme gücünü yitireceğini" belirtmiştir. Bu yukarıdaki not 26'daki Nuh ve yılanın hikâyesine yapılan ilgi çekici bir göndermedir.

gösterdiği yazılmıştır.²⁸ Hakkari'deki Kürt beylerinin, kökenlerinin Abbasîlere dayandığını iddia ettikleri belirtilir. 19. ve 20. yüzyılların önemli seyid aileleri bunu yazılı şecerelerle kanıtlamamasalar da, peygamberin soyundan geldiklerini iddia eder.

Nihayet, bölgede çok yaygın olan bir köken teorisi de bir ulus olarak Kürtlerle ilgilidir. Bu teoride, Kürtlerin en eski yurdu ya da ataları araştırılmaz, Kürt ulusunun genişlemesi ve kendi içinde farklılaşması üzerinde durulur. Teorinin en eski biçiminde, Kürt ulusunun Milan ve Zilan diye iki kolu olduğu belirtilir. Sykes'in derlediği efsanelere göre, Milan, Arabistan'dan gelmiştir ve daha üstündür, Zilan doğudan gelmiştir ve daha aşağı bir ırktır.²⁹ Hakkari'de aşiret yapıları betimlenirken bu iki kola ayrılma modelinin çeşitli varyasyonlarına atıfta bulunulur. Böylece, bölgedeki aşiretlerin tümü sağ ve sol kol olarak ikiye ayrılmakla kalmaz, Oramarî aşiretinin içinde de iki ayrı kabile olduğu belirtilir, bunların mitolojik ataları iki kardeşdir. Aşiret yapısı ve siyaseti için, sürekli olarak bölünmenin ne anlama geldiği dördüncü bölümde ele alınacaktır.

12-16. yüzyıllar arası Hakkari

12. yüzyılın ilk yarısından itibaren Hakkari, kuzeyden çok güneyden gelen saldırılara maruz kaldı. Yukarıda adı geçen Musul atabeyleri -Zengi hanedanı- nüfuz alanlarını kuzeye, Hakkari'ye doğru genişletmeye başladı, bugün kuzey Irak'ta yer alan pek çok kaleyi ele geçirdi ve çeşitli aşiret bölgelerine akınlar yaparak onlar üzerinde hâkimiyet kurdu. Minorsky, büyük bir olasılıkla Hakkari aşiretinin mensubu olan -ki söz konusu dönemde, Hakkari aşireti bugünkü Hakkari'nin güneyinde yaşıyordu- Erbil beyinin, 'İmadeddin el-Zengi'nin boyunduruğu altına girdiğini ve tahminen 1135'de ölmesinden sonra, İmadeddin'in, Erbil beyinin arazilerini ve Caleb kalesini ele geçirdiğini, İmadiye'nin adının da buradan geldiğini söyle-

28 *EI* (1981) "Kurds", s. 449; Nikitine, 1956: 17-18.

29 Bkz. M. Sykes (1908), "The Kurdish Tribes in the Ottoman Empire", *JRAI*, 38, s. 470-71.

mektedir.³⁰ İmadeddin, kuzeye yeni seferler yaptı ve günümüzde Hakkari sınırları içinde bulunan bir kaleyi aldı, yenisinden inşa ettirdi ve ayaklanan aşiretlere karşı kullanacağı kuvvetlerini burada tuttu. Böylece kontrolü altında tuttuğu bu aşiret gruplarından vergi de toplayabiliyordu.³¹ Sonunda, Hakkari'nin batıdaki Elk (Beytüşşebab) gibi çeşitli bölgeleri, atabeylerin yönetimi altına girdi. Musul atabeyleriyle birlikte Azerbaycan atabeylerine karşı sefere çıkan Hakkari aşiretlerinden birinin liderinin, büyük bir olasılıkla Türk olması, yani bölgedeki aşiretli Kürtlerden farklı bir etnik gruba mensup olması kayda değer.³² Kürdistan'ın pek çok bölgesinde (mîr ya da ağa gibi) aşiret liderleri aşiret mensuplarından farklı etnik kökene sahiptir.³³ Bu tarihsel olgu üzerinde, aşiret liderlerinin iktidarı, statüsü ve Kürdistan'daki aşiret mensuplarıyla olan bağlantıları hakkında yapılacak analizde daha ayrıntılı olarak durulacaktır.

Aşağı yukarı 13. yüzyılın başlarında, Hakkari'deki önemli gelişmelere işaret eden iki olay kayıtlara geçmiştir. Tarihçi Ebu'l-Farac'ın,³⁴ tahminen 1218'de, Hakkari'nin Kürt mîrlerinin, Mısır'ın Eyyübî hükümdarı el-Kâmil'e karşı düzenlenen bir komploya karıştıklarını yazdığı belirtilmektedir.³⁵ Öte yandan, aşağı yukarı aynı zamanlarda, Musul'un Zengi hanedanının iki rakip kolu, İmadiye, Akra ve Hakkari'nin kontrolünü ele geçirmek üzere birbirleriyle mücadele ediyordu.³⁶ Sevgen, aşağı yukarı 1222'de hanedanın bir kolunun Hakkari'deki

30 *EI* (1981), Minorsky, "Kurds", s. 454.

31 *Y.A.* s. 3310; *EI* (1981), s. 454.

32 *EI* (1981), s. 454.

33 Bkz. Van Bruinessen'in (1978: 160, dipnot 32) yerli ve yabancı liderler ve ahalî üzerine yaptığı inceleme ve değerlendirmeler.

34 *BTTD* sayı 20 (1968), s. 64. Sevgen, N. "Hakkari Beyliği"; ayrıca *I.A.* (1981), s. 454.

35 Sevgen (1968: 64), *EI* (1981) "Kürtler" s. 455. Eyyübîler, Kürt kökenli bir hanedandı, askeri güçlerinin içinde Türkler çoğunluk olsa da, sivil ve askeri görevliler arasında Kürtler de vardı. Bkz. *EI* (1981), s. 454-55, ayrıca *EI* "Ay-yubis".

36 Sevgen, 1968: 64-65.

stratejik kaleleri ele geçirdiğini ve daha az vergi ve âdil bir yönetim sözü vermesi karşılığında, yerel aşiret liderlerinin desteğini kazandığını aktarır. Bu iki olay, Hakkari'deki aşiret liderlerinin uzak çevrelerindeki siyasî gelişmeleri de yakın çevrelerindeki kadar dikkatle takip ettiğini, Suriye ve Mısır'da hüküm süren Eyyübîler gibi hanedanlarla siyasî ilişkileri ve onlar üzerinde etkileri olduğunu gösterir.

13. yüzyılın ikinci yarısında, Moğol İlhanlılar, Batı İran'ın, Irak'ın, Güney ve Güneydoğu Türkiye'nin büyük bir kısmını egemenliği altına aldı. Pagan Moğolların ve bunların yerel müttefikleri olan Hristiyanların, bu bölgeye yaptıkları akınlara karşı, Müslüman Araplar, Kürtler ve Türkmenler direnmişlerdir. Minorsky'ye göre, "Kürtler, dağlara çekilmek ve Moğolların yenilmesini umut etmek zorunda kalmışlardı".³⁷ Kaynaklardan, bu dönemde bazı Kürt kuvvetlerinin kendi istekleriyle Moğol ordusuyla ittifak kurup Hakkari'ye saldırıya çalıştığını öğreniyoruz. Saldırı, Moğolların müttefiki olan bu Kürtlerin liderinin öldürülmesiyle engellenmiştir. Ancak, bir yıl sonra, 1259'da (Moğol hükümdarı) Hülagü, Suriye seferi sırasında "önüne çıkan tüm Kürtleri kılıçtan geçirmiştir".³⁸

14. yüzyılda, Mısır'da Memlûkluların egemenliği döneminde, Memlûk tarihçileri, Kahire elçilerinin temas içinde olduğu Kürt aşiretlerinin ve bunların yaşadığı bölgelerin bir dökümünü çıkarmıştır.³⁹ 1347'de oluşturulan bu listeye göre, Hakkari'de ve çevresinde bulunan aşiretler şunlardı:

1. Emevi (Arap) kökenli Çölemerikler (bugünkü Hakkari ilinin merkezi), 3000 kişi.

2. Şemdinan'ın (bugünkü Şemdinli) güney kısmında yaşayan Zerzarîler.⁴⁰

37 El (1981) içinde Minorsky, "Kurds", s. 455.

38 A.g.e., ayrıca Y.A. s. 3310.

39 A.g.e., s. 456.

40 Muhtemelen, Hakkari'nin ilçesi Şemdinli'de ve İran'da yaşayan bugünkü Zerza aşireti.

3. Çölemerik'in yakınındaki Gewer beyliği.⁴¹
4. Çölemerik'in yakınlarında Akra'nın ve İmadiye'nin yanındaki Zibarî beyliği, 500 kişi.⁴²
5. İmadiye'de yaşayan Hakkari aşireti, 4000 kişi.⁴³
6. Yüksek dağlarda yaşayan Dumbuliler.⁴⁴

Liste, Musul ve Gewer (Yüksekova), Hamedan ve Cezire arasında yaşayan 14 aşireti daha kapsamaktadır. Bu, Hakkari'deki aşiretler üzerine bulunabilecek en eski listelerden birisidir. Ne var ki, daha sonraki kaynaklarda önde gelen siyasi güçler şeklinde zikredilen iki büyük aşiret, Ertuşî ve Pinyanişî, bu listede yer almamaktadır. Pinyanişî ve Ertuşî'nin sıradağların daha çok kuzey kısmında bulunmaları ve bugünkü Bitlis, Siirt ve Van şehirlerinde söz sahibi olmuş olmaları mümkündür. Ayrıca, Memlûklar muhtemelen daha güneyde, Irak taraflarında yaşayan, sınırlı sayıda aşiretle ilişki içindeydi. Aşiretler, söz konusu dönemde herhangi bir konfederasyon içinde biraraya gelmediğinden, Memlûklar Pinyanişî ve Ertuşî'yi bilmiyorlardı.

14. yüzyılın ikinci yarısı ve 15. yüzyılın ilk yarısında, Hakkari bölgesinde aşiretleri birleştirmeye yönelik girişimlerin yanı sıra, bölgenin etrafındaki hanedanların ve devletlerin siyasi nüfuzlarını artırdığını görüyoruz. Hakkari aşiretlerinin ilk olarak 1360'larda biraraya geldiği⁴⁵ ve ilk mîrin I. İzzeddin Şîr olduğu iddia edilir.⁴⁶ *Şerefname*'de, I. İzzeddin Şîr'in, 1387'de

41 Bugün Gewer ismi, Yüksekova ovasını belirtmekte, kasabanın kendisi Diza/Yüksekova olarak bilinmekte.

42 Zibarî, bugün Hakkari'nin güney sınırında, Türk-Iran sınırı boyunca, Irak'ta yaşamakta.

43 Bu, Hakkari aşiretinin bölgenin güneyinde, aynı isimle bilinen bölgede yaşadığı, ancak 14. yüzyıl içinde kuzeye yerleştiği görüşünü doğrulamakta.

44 Bu son derece muğlak bir tanım olsa da daha sonraki kaynaklarda Dumbulînin Hakkari'yi yönettiği kaydedilmekte, dolayısıyla Hakkari'nin dağlarında yaşadığını varsaydım. Van Bruinessen (1978: 176) Cizre kökenli olduklarını söyler.

45 Hakkari'deki hükümdarların soyagacı ve olayların kronolojisi için bkz. Ek 1.

46 Y.A. s. 3310.

“Van kalesini Timur’un kuvvetlerine karşı savunduğu” yazılmaktadır.⁴⁷ Kuzeydeki Van ve Gevaş’a kadar topraklarını genişleten İzzeddin Şîr, bu savaştan sonra Timur’a teslim olmuş ve Hakkari’yi bir vasal olarak yönetmeye devam etmiştir.⁴⁸ Timur’un ölümünden sonra, birbirine rakip Karakoyunlu ve Akkoyunlu beylikleri Kürdistan’ı egemenlikleri altına almıştır.⁴⁹ Hakkari de, diğer Kürt beylikleri gibi, Osmanlı ve İran imparatorluklarının siyasi ve bölgesel nüfuzlarını batıya ve doğuya doğru genişletmesinden olduğu kadar, iki hanedan arasındaki mücadeleden de zarar görmüştür. Timur’un etkisinin ortadan kalkmasından sonra, Hakkari bir süre için bağımsızlığını kazanmış, ancak çok geçmeden Karakoyunlu egemenliğine boyun eğmek zorunda kalmıştır. Yine de, Timur’un oğlu, Ermenistan’a ve Kürdistan’a döndükten sonra, “Hakkari mîri Melik Muhammed kendisine biat etmiştir”.⁵⁰ Bir yıl sonra, Karakoyunlular, aynı Kürt beylerini bu sefer de Timur’un oğluyla müttefik oldukları iddiasıyla cezalandırmıştır.⁵¹

İmadeddin’in oğlu Eseddin Kelanî, 1450’den itibaren yaklaşık yirmi yıl boyunca, Hakkari mîrliği yapmıştır.⁵² Eseddin’in mîr olduğu dönemde, beylik, Gevaş, Akdamar Adası ve Çölemerik’e kadar uzanan geniş bir bölge üzerinde kontrol kurmuş, ancak batı Kürdistan’daki Amed’i (Diyarbakır) merkezi haline getiren Akkoyunlu Beyliği’nin siyasi ve askerî tehdidi kendisini güçlü bir biçimde hissettirince, mîr, kuvvetlerini daha korunaklı bir yer olan Çölemerik’e çekmiştir. Kısmen sürekli karşı karşıya kaldığı bu tehdit yüzünden, kısmen de Mısır’daki Memlûk sultanlarıyla ilişkilerinin iyi olması nedeniyle, Eseddin, Mısır’a gitmiş ve Memlûk ordularında yiğit bir

47 El (1981) “Kurds”, s. 459; *Chêref-nâmeh*, T.I s. 114.

48 Y.A. s. 3310.

49 El (1981) “Kurds”, s. 456; Kürdistan’daki Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen hanedanları için bkz. van Bruinessen (1978: 161-63).

50 El (1981) “Kurds”, s. 457.

51 Bkz. Sevgen, 1969: 78; Y.A. s. 3310; van Bruinessen 1978: 175.

52 Birincil kaynaklarda I. İzzeddin Şîr’in soyundan gelip gelmediği net değildir, ancak ikincil kaynaklar aynı aileden olduğunu belirtir.

savaşçı olarak ün kazanmıştır. Çeşitli efsanelere göre, Eseddin savaşta bir kolunu kaybettikten sonra Memlûk sultanı ona altından bir kol yaptırmış ve bundan böyle Eseddin Zerrîn Ceng (Altın Kollu Eseddin) olarak anılmıştır.⁵³ Eseddin'in Mısır'da bulunduğu süre içinde, II. İzzeddin Şîr Hakkari mîri olmuş, ancak Akkoyunlu saldırılarını engelleyememiştir. Uzun Hasan'ın kuvvetleriyle yaptığı bir çarpışmada öldürülmüş⁵⁴ ve Akkoyunlular, Hakkari'nin idaresini Dumbulî aşiretine vermiştir.⁵⁵ Şeref Han, Suriye ve Mısır'da ticaret yapan, (Çölemerik yakınlarındaki bir yer olan) Diz yöresinden Nasturîlerin, Eseddin Zerrîn Ceng'i geri getirip, onun Dumbulîlerle çarpışmasını ve beyliğin yönetimini tekrar ele almasını istediklerini, bu amaçla onu aramaya gittiklerini yazar.⁵⁶ Kürtlerin ve Nasturîlerin çeşitli kolları arasındaki bu ittifak ilginçtir, söz konusu gruplar bölgedeki tarihsel gelişmeler içinde zaman zaman ittifak kurmuş, zaman zaman birbirlerinden kopmuştur.

16. yüzyılda Hakkari ve Zeynel Bey

16. yüzyılda, İran'daki Safavî hanedanı güçlenmiş ve Şiilik, Şah İsmail'e bağlı Türkmen aşiretlerinin uğruna mücadele ettikleri bir dava haline gelmiştir. Böylece Kürdistan, "yaklaşık üç yüzyıl boyunca, Osmanlı padişahları ile İran şahları arasındaki mücadelenin mekânı olmuştur".⁵⁷ Bu yüzyılın ilk 30-40 yılı boyunca, Hakkari'ye hâkim olan, Eseddin Zerrîn Ceng'in

53 El (1981) "Kurds", s. 459; *Chêref-nâmeh* T.I. s. 118.

54 Popüler anlatılara dayanan bir teoriye göre, II. İzzeddin Şîr, günlerden Şembi (Cumartesi mi Çarşamba mı olduğu açık değil, ancak Kürtçe'de Şembi Cumartesi) olduğu, dolayısıyla hayırlı bir gün olmadığı için, işgalci Akkoyunlu ordusuyla savaşmayı reddetmiş ve öldürülmüştür. (*Şerefname*, s. 120; Sevgen, 1969: 66). Soyundan gelenler ve aşiretine bundan böyle Şembü denmiş. Ancak Nikitine, Şembü ismini Şemseddin'le, ismini Hakkari'nin ilçesi olan Şemdinli'ye de vermiş olabilecek bir Kürt prensiyle ilişkilendirir. Bkz. Nikitine El (1936) içinde "Shemdinan", s. 306.

55 Not 44'e bakınız.

56 *Chêref-nâmeh*, Tome I, s. 118.

57 El (1981) içinde Minorsky "Kurds", s. 457.

oğlu Zahid Bey, kendilerini koruyan Safavilerle fazla ihtilafa düşmemiş görünmektedir.⁵⁸

Şah İsmail'in Yavuz Sultan Selim tarafından 1514'te yenilgiye uğratılmasının öncesinde ve sonrasında Safavilerin tehdit ettikleri başta olmak üzere Kürt mîrleri, Osmanlı saflarına katılmışlardır. Yavuz Sultan Selim için çalışan İdris Bitlisi'nin, bu Kürt mîrlerinin Osmanlı tarafına kazanılmasında büyük pay vardı. Minorsky, Kürt vilayetlerinin feodalleştirilmesinin, Kürt hanedanlarının güçlenmesinin Bitlisi'nin siyasetleriyle başlayan bir süreç olduğunu ifade eder.⁵⁹ Van Bruinessen de Kürt vilayetlerine ilişkin özel devlet politikalarına dikkati çeker: "Padişah'tan tam yetki alan Bitlisî, yöredeki mîrleri sancakbeyleri haline getirmiş ve bu makamı onların soyuna bırakmıştır. Bu uygulama, söz konusu makamlara genellikle askerî sınıf mensupları atandığı ve makamlar (hiç değilse teorik olarak) babadan oğula geçmediği için imparatorluk içinde bir anomali teşkil ediyordu".⁶⁰ Buna karşın, bölgenin en yüksek askerî ve sivil idarecisi olan beylerbeyini Bâbü'ali atıyordu ve beylerbeyleri Kürt değildi. Kürt beyliklerinin oluştuğu dönemdeki Osmanlı politikası Akkoyunluların ve Safavilerin politikalarından farklıydı. Osmanlılar, "eski aristokrasinin konumunu güçlendirirken", öteki devletler "bu ailelerin hâkimiyetini ellerin-

58 Bu, Şii Safaviler, Sünni Kürt beyliklere karşı kanlı mücadeleler yürüttüğü ve Kürt liderlerin yerine yönetici olarak kendi adamlarını yerleştirdikleri için ilginçtir. Safavilerin Kürtlere yönelik politikaları için bkz. van Bruinessen (1978: 163-68), ayrıca İ.A. (1981) "Kürtler", s. 457.

59 Burada Avrupa tipi feodalizmle hiç değilse bir açıdan benzerlik var; bu da Osmanlı sultanının yeni unvanlar yoluyla Kürt asillerinin güçlerini pekiştirmesi. Feodal yapının diğer özellikleri, Kürdistan'da feodal yapının varolup olmadığı, varolduysa hangi dönemde ve hangi kapsamda varolduğu burada konumuzun dışında kalmaktadır. Ancak, özel olarak Kürt beylikleriyle ilişkili olarak, Osmanlı sistemindeki "feodal" yapılar üzerine bir tartışma halen sürmektedir. Bkz. van Bruinessen'in (1978: 183-184) Osmanlı toprak sistemi Batı Avrupa feodalizmiyle karşılaştırması. Van Bruinessen, bazı önemli farklılıklara işaret eder, ancak "merkezî devletin zayıf olduğu dönemlerde, sistem yazılı kurallarının dışına çıkma eğilimine girmiş... özellikle Kürdistan'da... gözle görülür şekilde Batı Avrupa'daki dengine yaklaşmıştır." (s. 184)

60 Van Bruinessen, 1978: 1717; ayrıca bkz. El (1981) "Kurds" s. 457. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki idarî sistem için bkz. İncalcık (1973), Lewis (1961) ve Shaw & Shaw (1976) vb. tarihsel çalışmalar.

den alarak ... bunun yerine kendi (Türk) beylerini ya da daha önemsiz Kürt beylerini göreve getirmişti", ⁶¹ ne var ki, Osmanlıların bu politikası tutarlı ve sürekli olmamıştır. Hakkari örneği, Van beylerbeyinin (mîr-i mîran), sık sık Hakkari beylerine müdahale etmeye çalıştığını, aile mensuplarından ya da mîrin oğullarından birini desteklediğini gösterir. Daha sonraki yıllarda beyliğin babadan oğula geçmesi uygulaması, kimi yerlerde tamamen ortadan kalkmıştır. Osmanlılar, yerel ahalinin desteğini kazanmaları gerektiğini biliyorlardı ve bunu kazanmanın en kolay yolu yerel bir lideri kendi saflarına çekmekti. Öte yandan Osmanlılar yöredeki hanedanlara, özellikle Osmanlılarla Safaviler arasında taraf değiştirme kozunu kullanma şansı olan sınır bölgelerindeki beylere güvenmiyordu. Dolayısıyla, söz konusu politikalar, hem özgül koşullara ve çıkarlara göre, hem de ilgili imparatorlukların gücüne bağlı olarak değişiyordu. Bu politika değişikliklerini aşağıdaki iki örnek göstermektedir: 16. yüzyıldaki Zeynel Bey ve 19. yüzyıldaki Nurullah Bey örnekleri.

16. yüzyılda uzun bir dönem Safavilerin nüfuzu altında, daha sonra Osmanlı nüfuzu altında hüküm sürmüş olan Zahid Bey, beyliğini iki oğlu arasında paylaştırmıştı; oğullarından biri Bay kalesinden,⁶² diğeri Gevaş kalesinden topraklarını yönetecekti. 1535'te Van beylerbeyinin çabaları ve vaatleri sonucu Hakkari'nin Safavilerden geri alınıp Osmanlı etkisi altına geçmesinden sonra, Hakkari beyi yaklaşık bir yüzyıl içinde 13 kez değişmiştir. *Şerefname*'de detaylı bir biçimde anlatılan bu dönem, bağlılıkların sık sık değiştiği çalkantılı bir dönemdir; dahası, bölgede hâkim olan Şembü ailesinin üyeleri kendi aralarında da büyük anlaşmazlıklar yaşamaktaydı (örneğin, oğullar babalarına karşı ayaklanıyor, kardeşlerden biri Safavilerin hizmetine girerken diğeri Osmanlı ordusunda ona karşı sava-

61 Van Bruinessen, 1978: 171-72

62 Şemdinli'de ya da Çölemerik civarında; Hakkari'de bu isimde iki köy var. Minorsky (El, 1981, s. 460) bunun Şemdinli'deki olduğunu düşünür, ne var ki orada bulunduğum süre içinde tam tersi bilgi edindim. İki köyü de ziyaret edemedim.

şıyor, amcalar ve yeğenler çatışmaya giriyorlardı; bu çatışmalar, günümüzde Hakkari'nin önde gelen ailelerinde yaşanan iç çatışmalara benzemektedir.) Van Bruinessen (1978: 177) şöyle yazar: "Osmanlı padişahlarının ve İran şahlarının, oğullarını sancakbeyleri olarak atamasında olduğu gibi, Hakkari beyi de oğullarına kendi temsilcisi olarak Hakkari'nin ilçelerinin yönetimini vermişti. Bu, hem yönetimin aile içinde merkezleştirilmesini hem de rakip güçlerin en tehlikelilerinin merkezden uzak tutulmasını sağlıyordu." Hakkari mîrlerinin büyük bir çeşitlilik gösteren temaslarını, yerel ya da diğer aşiretlerle, Bâbiâli'yle ve bölgedeki devlet temsilcileriyle ilişkilerini ortaya koymak amacıyla Zeynel Bey'in hayat hikâyesi üzerinde duracağız. Bu hikâyeyi oluşturmak için Sevgen'in *BTDD*'deki (1968-70) makalelerinden ve *Şerefname*'den yararlandık.⁶³

Zeynel Bey, Zahid'in torunu ve ondan Bay kalesini devralmış olan Melik'in oğluydu. 6 erkek kardeşi vardı. Babasının ege-menliği sırasında Pinyanişi aşiretinin desteğini alarak babasına karşı ayaklanmıştı. Zeynel'in erkek kardeşi babasını ölmekten kurtarmış ve her ikisi de önce, Gevaş kalesini devralan, Zeynel'in amcası Seyid Mehmed'e, sonra da Bitlis mîri Şeref Han'a sığınmıştı. Seyid Mehmed ve oğulları Safavî hükümdarı Şah Tahmasb'a tâbiydi. Buna karşın, ne Şah Tahmasb ne de Osmanlılar Hakkari'nin içişlerinde belirleyiciydi; Zeynel'in kardeşi Bayındır cıa kızılbaşlara (Safavîler) katılmıştı, kardeşlerden bazıları Osmanlılara yakındı, bazılarıysa yerel aşiretlere yakındı.

Bu karmaşa içinde Van beylerbeyi, Zeynel'in Hakkari mîrligini destekledi. Buna karşın, Zeynel'in amca oğlu Zahid, Pinyanişi aşiretinden Zeynel'e karşı destek sağladı ve beyliği ele geçirdi. Zeynel İnadıye beyine sığındı ve onun aracılığıyla Osmanlı veziriâzamına ve padişahına başvurarak makamına geri getirilmesi talebinde bulundu. Veziriâzam Rüstem Paşa, amcası ve amca oğlunun Safavîlerin tarafında olmasını göz önüne alarak Zeynel'in bu talebini destekledi, ancak önce

63 Sevgen, *BTDD* "Hakkari Beyliği", sayı 20 (1968), s. 67-68, sayı 21, s. 63-64; *Cherf-nâmeh* cilt I, bölüm 2, s. 124-28.

İran'daki akrabasını (bunun kardeşi mi, karısı mı olduğu belli değildir) geri getirmesini istedi.

Zeynel, İran'a yaptığı yolculuk sırasında (Hakkari'nin batısında olan) Botan'ın mîri Bedir Bey'in adamlarının saldırısına uğradı ve öldürülmekten Bedir Bey'in karısı tarafından kurtarıldı. Bedir Bey'in karısı daha sonra yaralarını tedavi etti ve onu korudu. Bu arada, Zeynel'in amcası Seyid Mehmed, yeniden Hakkari mîri olmuş, ancak bu sefer Gevaş'ı merkez edinmişti. Van beylerbeyi Zeynel'i bir kere daha beyliğinin başına getirmeyi denedi ve birtakım entrikalarla Seyid Mehmed'i yakalattı ve Van'a getirtti. Ancak bu sefer de Seyid Mehmed'in oğlu Yakub, kendisini Hakkari mîri ilan etti. Bunun üzerine, Osmanlı askerleri ve (Hakkari'nin kuzeybatısında bir sancak olan) Mahmudî'nin beyinin ordusu Yakub'un üzerine yürüdü. Yakub önce Pinyanişi'ye daha sonra da Şahkulu'na (?) sığınsa da, beylerbeyine geri verildi ve sonunda hem Seyid Mehmed hem de Yakub asıldılar.

Zeynel'in Hakkari mîri olmasına hiçbir engel kalmamıştı ki, Rüstem Paşa sadrâzamlıktan uzaklaştırıldı. Zeynel artık kiminle ittifak kurması gerektiğini bilmiyordu. Rüstem Paşa yeniden sadrâzam olana kadar Şah Tahmasb'la ittifak kurmanın en emin seçenek olduğunu düşünmüş olmalıdır. Daha sonra, Zeynel, paşaya bağlılığını ifade etmek üzere bizzat İstanbul'a gitti ve paşa da ona Bosna'da bir zeamet verdi. Zeynel bir süre Bosna'da kaldıktan sonra tekrar İstanbul'a döndü ve Safavî kızılbaşlarına karşı yapılacak bir sefere katılması için Van'a gönderildi. Zeynel bu seferde büyük yararlılıklar gösterdi ve Şiileri yöneten kişinin kardeşi Bayındır olmasına karşın, savaşı kazandı ve pek çok savaş esiri getirdi. Yaptıklarına yakışır bir şekilde Osmanlı nişanlarıyla ödüllendirildi.

Zeynel sonunda mir olarak Hakkari'ye döndü. Ne var ki, bir süre sonra, iki oğlu kendisine karşı ayaklandı. Zeynel birini Bosna'daki zeametine, diğerini de (Hakkari'nin kuzeybatısındaki) Albak kalesine (Başkale) gönderdi. Ancak bu sefer de, (muhtemelen Azerbaycan'ın batısında, Hakkari gibi bir Safavî-

lerin, bir Osmanlıların tarafına geçen bir hanedan olan) Şahku-
lu ile Zeynel Bey arasındaki düşmanlık ve çekişmeden hoşnut
olmayan Osmanlı yönetimi, Zeynel'i bu düşmanlığa bir son
vermesi, Şahkulularla barış yapması ve onları Osmanlı tarafına
kazanması konusunda uyardı. Bir kez daha güvensizliğe düşen
Zeynel, görevini oğullarından birine devretti, Hakkari'nin ku-
zeyinde bir kale yaptırdı ve Bâbiâli'den top talebinde bulundu,
belli ki düşmanlarının saldırısına uğramaktan korkuyordu. Ra-
kibi olan Şahkulular bu arada Zeynel'in topraklarının (Hakkari
beyliğinin) bir kısmının rüşvet olarak verilmesi sonucunda Os-
manlı tarafına geçmişti, oysa Osmanlı belgelerine göre Van
beylerbeyinden Hakkari topraklarının hiçbir parçasını başkala-
rına vermemesi istenmişti. Zeynel'in Osmanlılara yaptığı son
hizmet Tebriz seferine katılmak olmuştur. Bu sefer sırasında
öldü, cenazesi Çölemerik'e geri getirildi ve kendisinin yaptır-
mış olduğu bir medresenin avlusuna gömüldü. Hâkimiyeti
1540'lar ve 1585 arasında yaklaşık 40-45 yıl sürmüştür.⁶⁴

Yukarıdaki hikâyeden birkaç sonuç çıkartılabilir:

1. Van Bruinessen, Kürt *hükümet*lerinin, kendilerini hâkimi-
yetleri altına alan etraflarındaki imparatorlukların yönetimle-
rini andırdığını söyler. Bu Hakkari için de geçerlidir. Bölge,
(Zeynel'in büyükbabası) Zahid tarafından ikiye bölünmüş ve
oğulları iki ayrı kalede göreve gönderilmiştir. Elimizde bu iki
bölgenin sınırları hakkında da, gelir topladıkları bölgenin sı-
nırları hakkında da kesin bilgi yoktur. Kalelerin stratejik ko-
numları, bu yöneticilerin ahaliden yeterli destek sağlayamadı-
ğını ve bu nedenle otorite kurmak için kaçınılmaz olarak ve
düzenli bir şekilde zora başvurdıklarını gösteriyor.

2. Mîrlerin "hâmilere olan" imparatorluklardan ve yöneticile-
rinden ya da bölgedeki kendi aşiret kuvvetlerinden istedikleri

64 Van Bruinessen'in (1978: 177-8) Zeynel'in hâkimiyeti dönemine ilişkin aktarımlarındaki detaylar ve olay sıralaması az da olsa farklıdır. Benim aktardığım kronoloji, yalnızca *Şerefname*'ye değil, aynı zamanda Sevgen'in Osmanlı belge-
leri, Zeynel, Babali ve dönemin beylerbeyi arasındaki yazışmalar üzerine yap-
tığı çalışmalara da dayandığı için daha doğru olduğuna inanıyorum.

desteğin miktarına gelince, imparatorluklardan birinin tarafını seçmelerine yol açan, belirleyici, değişmeyen tek bir faktör söz konusu değildir. Hakkari'deki mîrler ve bu mîrlerin otoritelerinin temelleri üzerinde duran tarihçiler bu konuda farklı görüşlere sahiptir. Şeref Han'a göre, Zeynel "beyliğin yönetimini padişahın fermanı sayesinde ve mutlak bir iktidarla elinde tutmuş ve egemenliği yaklaşık kırk yıl boyunca sürmüştür".⁶⁵ Yani, iktidarının temel kaynağı olarak Bâbü'lî'yi gösterir. Ancak açıktır ki, ferman, Bâbü'lî'nin desteğinin sürekli olacağının bir göstergesi değildi, Zeynel'le bağlantısı olan Rüstem Paşa, kısa bir süre için gözden düşünce, Zeynel konumunu son derece güvensiz bulmuş ve Safavilerin kendisini korumasını istemişti. Nihayet, büyük devletlerin koruması ve resmî desteği, bir mîrin makamında mutlak hâkimiyetini meşrulaştırmak için yeterli değildi. Yukarıda gördüğümüz gibi, rakip bir mîr adayını destekleyen en azından bir büyük aşiret her zaman mevcuttu, ama bu aşiret istediği zaman desteğini başka birine kaydırıp olayların akışını değiştirebiliyordu. Örneğin büyük ve önemli bir aşiret olarak anılan Pinyanişi, babasına karşı ayaklandığı zaman Zeynel'i desteklemiş ve babayı yerinden etmişti. Daha sonra, Zeynel'e karşı amca oğlunu desteklemiş ve Zeynel'in İmadiye'ye kaçmasına neden olmuştu. Son olarak, bazı Kürt askerlerle birlikte Zeynel'in amca oğlunu Osmanlı ordularından korumuş ve onun kendilerine sığınmasını kabul etmişti. Bu nedenle, Hakkari söz konusu olduğu sürece ve muhtemelen stratejik konumu ve coğrafi koşulları nedeniyle, otoritenin meşrulaştırılması, (devletler, imparatorluklar, yüksek düzey devlet görevlileri gibi) dışsal ve (aşiretler, daha sonra da şeyhler gibi) içsel faktörlere bağlıdır ve makam sahibinin soyuna (örneğin bir hanedana mensup olmasına) bağlı değildir.⁶⁶

65 *Cheref-nâmeh*, cilt 1, s. 128: "ce prince s'occupa, en vertu de ce firman, à regir et à gouverner ce pays avec un pouvoir absolu, et son règne dura près de quarante ans."

66 Zeynel olayı hiç şüphesiz farklı çıkarların varlığının ittifakların ve bağlılıkların değişmesine yol açtığı bir güç siyaseti örneği olarak değerlendirilebilir. Ancak burada vurgulamaya çalıştığım nokta, konumunun incinebilirliği ve otoritesini meşrulaştırmak için kullanılan yöntemlerdir. Tarihsel kaynaklar söz ko-

3. Mîr aileleri, (Sünni) Osmanlı hükümdarlarıyla ya da (Şii) Safavîlerle yaptıkları ittifaklara göre bölünebiliyordu (örneğin, Zeynel'in kardeşiyle ya da amcasıyla arasında olduğu gibi). Van Bruinessen (1978: 166-69), Safavî ya da Osmanlı hükümdarlarının Sünni ya da Şii, Türkmen ve Kürt beyleri cezalandırmak için pek çok sefer yaptığından bahseder. Bazı aşiret gruplarının da Şii İranlılarla yaptıkları ittifaktan dolayı mîrlere karşı ayaklandıkları söylenir. Tarihçiler, Hakkari halkının bu tür bir eylemini kaydetmemiştir. Örneğin, (daha sonraları Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde Şiilere karşı tüm güçleriyle savaştığı söylenen) Pinyanişi'nin, Zeynel'in amcasının ve amca oğlunun Şiilere sığınmasını daha sonra da Şii orduları komuta etmesini nasıl kabul ettiğini bilmiyoruz. Hakkari ahalisinin, Şii himayesi altında olmayı reddederek Hakkari mîrine karşı ayaklanmalarına daha sonra, yaklaşık 1632'de rastlanır. Mezhep bağlılıklarıyla ilgili bu farklı davranışları açıklamak için şu hipotezi kurabiliriz: a) Yerel aşiretler ve ahali, mîrlerden uzakta yaşıyordu ve mîrin ittifak kurduğu hükümdar kim olursa olsun bağımsız bir güce sahipti. b) ne mîrler ne de halk, mezhep farklılıklarına göre hareket ediyordu. c) hem beyler hem de aşiretler için iki komşu imparatorluğun dünyevî/siyasî yönü, bu iki imparatorluk arasındaki mezhep çatışmasından daha önemliydi. Dolayısıyla, Hakkari'lerden açısından, kendileri Sünni oldukları halde, Osmanlılar ve Safavîler arasında taraf değiştirmek kabul edilemez bir şey değildi.

4. Kimin mîr olacağı konusunda, görünürde babadan oğula geçme ilkesi geçerliydi,⁶⁷ ama pratikte bu konudaki yöntemler büyük bir çeşitlilik gösteriyor, hatta zaman zaman son derece rastlantısal ya da kaotik bir nitelik alıyordu. Beyliği elde etmek için mücadele eden iki kardeşle ilgili olaydan,

nusu olacağı sürece (tarihin büyük bir çoğunluğunun, yöneticilerin bakış açısını yansıttığını, özellikle buradaki örnekte bu durumun daha da geçerli olduğunu hatırlamalıyız), mîrin otoritesini meşrulaştıracak kaynaklar belirsizdir ve bir makamda duran kişiyi kolayca yerinden edilebilir.

67 Minorsky'nin (*EI* 1981: 457) dayandığı tarihî kaynaklara göre, hükümet olan vilayetlerde hanedanların iktidarı doğrudan babadan oğula devretme hakkı vardı.

makamın en büyük oğula geçmesinin en ideal kural olduğunu, ancak sonunda makamı kimin elde ettiğini, aşiretlerin, Osmanlı idaresinin ya da komşu mîrlerin desteği gibi çeşitli faktörlerin belirlediğini görüyoruz. Osmanlı tahtına kimin geçeceği sorunu, 15. yüzyıldan itibaren, Osmanlı İmparatorluğu'nda şehzadeler arasında bitmek bilmeyen kavgalara yol açmıştır. En büyük oğulun tahta geçmesi kuralının kaldırıldığı 16. yüzyıl sonuna kadar, küçük kardeşler ya zindana atılmış, ya sürgüne gönderilmiş ya da öldürülmüştü. 17. yüzyıl Hakkari siyasi hayatında da mîri belirlemek için kardeş katli uygulanıyordu.

5. Osmanlı'nın bir bölgesel kuvveti diğerine karşı kullanma siyaseti, Zeynel Bey örneğinde de iyi bir şekilde görülmektedir. Osmanlılar, önce Zeynel'i Safavilerin tarafında olan akrabalarına karşı desteklemişti, ancak Zeynel'in düşmanlarıyla ittifak kurmak cazip hale gelince, Zeynel'e düşmanlıklarını unutmaması için baskı yapmış, üstelik Zeynel'in topraklarının bir kısmını da artık serbest bırakılmış olan düşmanlarına vermişti. Ne var ki, Osmanlı hiyerarşisinin farklı düzeylerinde de sonu gelmeyen iktidar mücadeleleri olduğu için, elimizdeki sınırlı tarihî belgelerden bu politikaların gerçek sahibinin kim olduğunu tespit etmek zordur. Rüstem Paşa'nın azledilişi bunun bir örneğidir. Şeref Han, (Sadrâzam) Rüstem Paşa, (Van Beylerbeyi) Iskender Paşa, Kanunî Sultan Süleyman ve Şah Tahmasb'ın sürekli birbirlerine karşı entrikalar çevirdiğini ve birbirleriyle mücadele içinde olduğunu, dolayısıyla hiçbirinin Zeynel'e güvenmediğini belirtir.⁶⁸ Yukarıda belirtildiği gibi Zeynel'in kendisi de hiç güvenli bir konumda değildi.

6. Olaylara ilişkin son bir ayrıntı, Botan mîri Bedir Bey'in karısıyla ilgilidir. Burada sözü edilen olay, asil Kürt kadınlarının oynadığı role ilişkin bilinen en eski örneklerden biridir. Bedir'in karısı bir erkeği korumasına alabiliyor, düşmanlarının topraklarında bile onun hayatının güvende olmasını sağlayabiliyordu. Kürdistan'ın çeşitli bölgelerine ve farklı dönemlere

68 *Cheref-nâmeh*, cilt I, s. 127.

ilişkin belgelerde, sözünü geçiren ve siyasî olarak güçlü kadınlara rastlanmaktadır.⁶⁹

Zeynel'in ölümünden sonra, oğulları beyliği ele geçirme mücadelesine ve kardeş katline devam ettiler, ayrıca Osmanlılar oğullardan birini diğerine karşı kullanma politikasını sürdürdü. Zeynel'in oğullarından biri, Zekeriya, pek çok aşiret tarafından destekleniyordu.⁷⁰ Bâbü'ali, o hanedandan başka bir kişiyi mîr olarak atadı. Zekeriya, hâmisî olan İmadiye mîrinin aracılığıyla İstanbul'a başvurdu. Osmanlı sadrâzamı, Zekeriya'yı, Osmanlı sarayına 100.000 düka altın vergi ödemesi şartıyla Hakkari sancakbeyliğine atadı.⁷¹ Bu, Osmanlı merkezî yönetimi ile bölge mîrleri arasındaki ilişkilerin malî yönüne ilişkin ilk tarihsel bilgidir. Osmanlı idaresinin 1596'da mîr unvanını fiilen satması ilgi çekicidir.

Zekeriya'nın, beyliği 20 yıl boyunca yönettiği, ancak komşu sancağın beyiyle birlikte Osmanlı'ya karşı bir kere daha ayaklandığı bilinmektedir. İstanbul, Zekeriya'nın yerine Yahya Bey'i atamıştı. Yahya'nın o yöre halkından bir kişi ya da Zekeriya'nın akrabası olup olmadığı belli değildir. Yahya (makama babadan oğula geçecek bir mîr olarak değil) hâkim olarak atanmıştı. Ne var ki, kendisinin yerine oğlu Şerefhan hâkimliğe getirilmişti. Şerefhan, Safavî himayesine girmeyi tercih etmiş, İranlılarla birlikte Van'a yapılan bir sefere katılmış, Safavîlerin hâkimiyetine ve nüfuzuna karşı ayaklanan Hakkari halkı tarafından 1632'de öldürülmüştür.

1635'te IV. Murat, Erivan'a bir sefer düzenlemişti ve Hakkari hâkimi İmadeddin'in "Zat-ı Şahane'nin huzuruna gelmediği"

69 Bkz. örneğin 19. yüzyılda yaşamış Adela Hanım'ın Jaba'daki (1860: 27-30) hikâyesi. Soane (1912), Edmonds (1957) ve Hansen'in (1961) üçü de Caf aşiretindeki Lady Adela'dan bahseder. Osman Paşa'nın bu dul eşi, oğullarıyla birlikte yönetimini eline almış ve İngiliz Siyasî Memurlarıyla pazarlığa oturmuştur. Nikitine (1956: 99) Şeyh M. Siddık'ın dul eşi Meryem Hanım'dan bahsederken siyaset alanında dikkate değer bir otoritesi olduğundan bahseder.

70 *Chref-nâmeh*, cilt I, s. 130.

71 A.g.e., s. 130. "Une somme de 100.000 ducats (Floury) (فلوری) a titre de redevance (تقدب, impot volontaire) au divan Ottoman."

kaydedilmiştir. Ertesi yıl görevinden azledilmiş, Hakkari hâkim soyuna mensup bir başka kişi bu makama getirilmişti. 1840'lara kadar Hakkari'ye Şembü hanedanından olan başka bir mîr gelmemiştir. Sevgen, 1688'de Hakkari'nin tam anlamıyla Osmanlı mülki idare sistemine dahil edilerek sancak yapıldığını belirtir.⁷² Ne var ki, elimizdeki Osmanlı belgelerinde bu işlemin ayrıntıları konusunda hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Yalnızca, bu tarihten itibaren sancakbeylerine *müdür* ya da *mütesellim* denildiğini, bunların İstanbul tarafından atandığını ve muhtemelen bölgeden olmadığını söyleyebiliriz.

Evliya Çelebi'ye göre 17. yüzyılda Hakkari

Şerefhan'ın Hakkari beyleri üzerine yazdıkları ve Sevgen'in Osmanlı belgelerinden derlemiş olduğu bilgilerin yanı sıra, Evliya Çelebi'nin, 17. yüzyıl ortalarına kadar uzanan dönemi kapsayan *Seyahatname*'si de Hakkari'deki idarî sistem ve aşiretler hakkında bazı bilgiler sunar.

Evliya Çelebi, Pinyanişi ve başka Hakkari aşiretlerinin bazı mensuplarıyla ilişki kurmuş olmalıdır. Ancak hem Hakkari'nin hem de Pinyanişi'nin, bağımsız birer *hükümet* (otonom birimler) olduğunu,⁷³ Van eyaletinin, yönetimlerine müdahale etmesine izin vermediğini belirtir. Evliya Çelebi, çok sayıda kalesi, 10.000'i silahlı toplam 47.000 askeri olan Hakkari'nin, "hükümet benzeri bir idarî yapıya sahip" olduğunu söyler.⁷⁴ Pinyanişi'nin ise, ayrı bir hükümet olduğunu belirtir. Bu ilginç bir noktadır, çünkü *Şerefname*'de Pinyanişi sadece bağımsız bir aşiret olarak gösterilir (yukarıya bakınız); ancak Evliya Çelebi, hicrî 955'te (miladî takvime göre yaklaşık 1577) Pinyanişi'nin

72 Sevgen, "Hakkari beyliği" *BTTD*, sayı 23, (1969), s. 69. Osmanlı idarî sisteminin Kürdistan'a uyarlanması için ayrıca bkz. van Bruinessen (1978: 189-194).

73 Van Bruinessen (1978: 190) hükümet adı verilen bölgelerin "hazineye haraç ödemediği gibi düzenli bir biçimde askeri hizmette de bulunmadığına, yani timar sisteminin olmadığına" işaret eder. Buna karşın Evliya Pinyanişi'den hükümet diye bahsederken, aynı zamanda bölgede timarlı ve askeri hizmet olduğunu iddia eder.

74 *Seyahatname*, s. 1226-27.

Kanuni Sultan Süleyman'a iyi bir şekilde hizmet ettiği için, onlara bir ocak beyliği verildiğini⁷⁵ (böylece beylik ve gelirinin bu Kürt lider ailesine kalmasını sağladığını) söyler.⁷⁶ Pinyanişi'nin 6.000 askeri vardı ve bunların tümü "gece gündüz Acemlere karşı savaşan" yiğit ve iyi savaşçılardı.⁷⁷

Evliya Çelebi, Van beylerbeyiyle birlikte, İranlılar tarafından çalınan 40.000 koyununu geri isteyen Pinyanişilerin İran'a gönderdiği heyette yer almıştı. Evliya Çelebi, Pinyanişi hükümetinde, Osmanlı toprak sisteminin (has, zeamet, tımar)⁷⁸ geçerli olduğunu ve gayri Müslimlerden haraç⁷⁹ alındığını iddia ediyor. Evliya Çelebi'nin Pinyanişilerin olduğunu söylediği bölge, Başkale'nin güneyindeki, büyük bir olasılıkla Yüksekova'yı da kapsayan ve İran sınırına kadar uzanan dağlık alandır. Hem Pinyanişi hem Hakkari sipahileri İran'a yapılan seferlerde Osmanlı ordusunda ön saflarda yer almıştı.⁸⁰

17. yüzyıl ortalarından 19. yüzyıla kadar Hakkari Nasturîleri

Hakkari'nin bu dönemdeki tarihi üzerine bilgiler son derece sınırlıdır. Sevgen, Hakkari'nin Osmanlı'nın kesin kontrolü altına girdiğini yazar. Bazı başka kaynaklardan da Hakkari dağlarının

75 A.g.e., s. 1301.

76 Van Bruinessen, 1978: 190-91.

77 *Seyahatname*, s. 1227.

78 Sipahiler temel olarak aşiretli süvarilerdi, askeri hizmetleri karşılığında toprak hakkı kazanıyorlardı. Askeri sınıfın tamamı aynı toprak hakkına sahip değildi, örneğin kapıkulları, yeniçeriler ve askeri sınıfın bazı mensupları devşirmeydi, yani Hristiyan köylülerin çocukları olup sarayda eğitilmişlerdi. Sipahiler, tımar topraklarından elde ettikleri gelire göre belirlenen bir miktarda cebeli sağlamakla yükümlüydü. Bkz. van Bruinessen'in özeti (1978: 181: 89).

79 *Seyahatname*, s. 1227. Toprak mülkiyeti türleri ve vergilendirme için bkz. van Bruinessen 1978: 182-87.

80 *Seyahatname*, s. 1227. Van Bruinessen, Hakkari aşiretlerinin sağ ve sol bloka ayrılmasının Osmanlı ordusunun sağ ve sol kanada ayrılmasını andırdığına dikkatimi çekti. Bunun, halihazırdaki ayrılmanın muhtemel bir kökeni olabileceğini düşünüyorum, ancak Evliya, Pinyanişi aşiretli askerlerinin cepheye sağ ve sol bloklara kendilerini ayırdığını belirtir. Bkz. *Seyahatname*, s. 1228. Pinyanişi sağ blokta, Ertuş sol bloktaki aşiretler grubundadır.

güneydeki vadilerinde yaşayan Hristiyan nüfusun, yeni bir yapı oluşturmaya başladığını öğreniyoruz. Asurîlerin batı kilisesinin parçalanması ve Roma'ya bağlı olmayı kabul eden Keldanîlerin ortaya çıkmasından sonra, Hakkari dağlarında yaşayan Hristiyanlar, Katolik patriğinin bir akrabasını "Nasturîlerin patriği" olarak seçti. Bu kişi, Mar Şimun'un adına patriklik yapacak ve bu unvan bundan böyle onun soyuna ait olacaktı... bazen Koçanis'te bazen Çölemerik'te oturacaktı. Dağlarda yaşayan yarı otonom Nasturî cemaatinin kökeni budur. Bu cemaatte aşiret örgütlenmesinin yanında dinî hiyerarşik otorite bulunur. Dağlarda yaşayan bu insanlara, yaşam tarzları ve aşiret sistemleri nedeniyle bazı yazarlar 'Hristiyan Kürtler' adını vermiştir."⁸¹

18. yüzyıl ortalarında orta Kürdistan'daki çeşitli Hristiyan cemaatlerinde çeşitli misyoner faaliyetleri başladığı için Hakkari Nasturîlerinin bu tarihten sonraki hayatı hakkında daha fazla bilgiye sahibiz.⁸² Bu yüzyılda bölgeyi gezen birkaç Avrupalı seyyah, Hakkari'de neredeyse yalnızca Nasturîlerin yaşadığını, Hakkari beyinin de Van'daki Osmanlı paşası tarafından atandığını belirtir.⁸³ 19. yüzyıla kadar Hakkari'de iki önemli gelişmenin olduğu görülmektedir: Bunlardan ilki, Osmanlı yönetiminin giderek bölgeye daha fazla nüfuz etmesi ve kontrolünün artmasıdır (İstanbul'un, Hakkari'nin eski Şembû hanedanının bey seçmesine izin vermeyerek, beyleri merkezden ataması bunun bir örneğidir). İkincisi de, Nasturîlerin hem aşiret hem de din örgütleriyle yarı otonom sistemlerinin ortaya çıkışıdır.

19. yüzyılda Hakkari

19. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu, devletin idarî ve askerî açıdan zayıflamasını durdurmaya yönelik bazı köklü reformlara girişti.

81 Nikitine, *EI* (1936) "Nestorians", s. 904.

82 Bu konudaki öncülerden bir tanesi, 18 yılını İnuadiye'de geçiren Dominiken din adamı Peder Garzoni'dir. 1780'lerde ilk defa bir Avrupa dilinde, İtalyanca'da detaylı bir biçimde Kürt grammerini yazmıştır.

83 1970'de Niebuhr, Vanly'dan alıntı, 1973: 47.

II. Mahmut bir yandan doğuda (1806-12, 1828-29 ve onun saltanat döneminden sonra 1853-1858 ve 1877-1878 yılları arasında) Ruslarla savaşmak zorunda kalmış, bir yandan da bağımsızlık hareketleri yüzünden imparatorluğun parçalanması tehlikesi karşısında kalmıştı. Bu gelişmeler karşısında, II. Mahmut, idarî ve askerî reformlar yapmaya karar vermişti. Bu reformların Doğu Anadolu'da önemli sonuçları oldu. "İmparatorluğunda yarı otonom güçlerin Kürt mîrlerinden ibaret olmadığı açıktı. Bütün Anadolu'da, nüfuz sahibi aileler, bulundukları yörelerde bir hükümetin yürüteceği işlevleri üstlenmiş ve fiilen bağımsız derebeyler haline gelmişti" (van Bruinessen 1978: 220). Sivas valisine Kürtleri pasifize etme ve Kürdistan'a Türk yöneticilerini yerleştirme görevi verildi.⁸⁴ Hakkari ve Botan gibi bazı Kürt emirlikleri zaten merkezî idare tarafından daha sıkı kontrol ediliyordu ve beyleri Osmanlılar tarafından atanıyordu. Ama Osmanlı ordusu önce Orta Anadolu'da sonra da Nizip'te Mısır'a karşı iki kere yenilince bu emirlikler de imparatorluğun zayıflığını net bir şekilde gördü. 1830 yılı civarında Revandiz'de bağımsızlığını ilan eden Mîr Muhammed'in yanı sıra, Botan beyi Bedirhan⁸⁵ ve Hakkari beyi Nurullah, eski yarı otonom statülerini yeniden kazanmak için 1843'te ayaklandı. Bedirhan zaten "1828-1829'daki Osmanlı-Rus savaşına kendi aşiretinden talep edilmiş olan kuvvetleri göndermeyecek" niyetini ortaya koymuştu (van Bruinessen 1978: 224). Sivas valisi Bedirhan'ın üzerine yürüdü ve onu dağlara çekilmek zorunda bıraktı. Osmanlı ordusunun yukarıda bahsedilen yenilgisinden (1839) sonra, Bedirhan Osmanlı Devleti'nin Botan'da idarî reformlar yapacağı konusunda endişelenmeye başladı ve Osmanlı Devleti'ne karşı açıktan açığa meydan okuyan bir tavır takındı.⁸⁶ 1846'da Bedirhan'ı ziyaret etmiş olan iki

84 *EI* (1981) "Kurds", s. 462; van Bruinessen 1978: 221.

85 Botan (Cizre) beyliği ve Bedirhan Bey için bkz. van Bruinessen: 1978: 222-28; ayrıca Sevgen, "Botan Beyliği" *BTDD*, 1969.

86 Sevgen (1969: 69), Bedirhan'ın ayaklanmak gibi bir niyetinin olmadığını ancak döneminin kötü yönetiminden ve Musul valisinin entrikalarından bunaldığına inanır. Van Bruinessen (1978: 226, dipnot 149), daha sonraları Bedirhan'ın milliyetçi niyetlere sahip olduğunun düşünüldüğünü belirtir.

Amerikan misyonerine göre, hem Hakkari beyi olan Nurullah hem de Mukus beyi (Bedirhan'ın kayınpederi) Mahmut Han, onun etkisi altındaydı.⁸⁷

O sırada Amerikan ve İngiliz misyonerler, Doğu Anadolu, Kuzey Irak ve Batı İran'daki çeşitli Hristiyan toplulukları arasında faaliyetlerini sürdürüyordu. Bu nedenle Müslüman Kürtler, Hristiyan toplulukların gücünün ve etkisinin artmasından hem çekiniyor hem de buna karşı tepki duyuyordu. Hristiyanlar da kendilerini daha güvenli hissedip Kürt mirlerine vergi ödemeyi ve orduya katılmayı reddediyordu.⁸⁸ 1843'te Bedirhan, Botan yakınlarındaki Nasturilere saldırdı, (piskoposları) Mar Şimun, Musul'a kaçıp oradaki İngiliz misyonerlere sığınarak hayatını kurtardı.⁸⁹ Sevgen, Bedirhan'ın, hem Hakkari mirinin (Nurullah Bey'in) hem de oradaki Ertuşî aşiretinin desteğini aldığını gösteren bir belgeye atıfta bulunur.⁹⁰ Sevgen'in verdiği bilgilere göre, Nasturilerin, hem Bedirhan'ın hem de Nurullah Bey'in baskısına uğradığı ve onlar tarafından tehdit edildiği ortadadır.⁹¹ Bâbüâli, Bedirhan meselesini nasıl halledeceğine he-

87 Van Bruinessen'den alıntı, 1978: 226.

88 A.g.e., s. 226-27. Burada, Nasturilerin kendi aralarında da bölünmüş olduğunu belirtmek gerekir. Bazı Nasturi aşiretleri, Hakkari'nin bir Kürt aşiretleri konfederasyonu ile ittifak yaparken diğerleri, rakip Kürt aşiretleri konfederasyonu ile ittifak yapmıştır. Ayrıca, Nasturi dini otoritesi Mar Şimun'la dini olmayan ve konumlarını miras olarak devralan liderler, *melek/malıklar* arasında da büyük bir olasılıkla mücadele vardı. Ertuşî aşiret konfederasyonu ile ittifak yapan bazı Nasturi aşiretlerinin, Hakkari mirinin seçiminde de söz hakkı vardı ve mire vergi ödemiordu. Bkz. Badger, 1852, cilt 1, s. 190, 258.

89 Mar Şimun, 1842'de Asurilere yardım etmesi için bölgeye gönderilmiş olan Rahip Badger'e sığındı (bkz. Heazell ve Margoliuth, 1913: 6). Badger'in, Hakkari'deki nüfus katledilmeden ya da bölgeden kaçmadan önce yapmış olduğu nüfus sayımı, tüm köyleri kapsamı anlamında son derece detaylı olsa da, bölgenin fiziksel özelliklerini göz önüne alınca abartılı görülmektedir. Rahip Badger'in Mar Şimun'un verdiği rakamları da abartılı bulduğunu düşünecek olursak, bu durum çok şaşırtıcıdır; Badger, rakamları üçte bir oranında azalttığını söylemektedir. Bu rakamlara göre, Sisin'de yaşadığı söylenen Hristiyan ailelerin sayısı halihazırdaki nüfustan 4 kat fazla, bu bana gerçekçi görünmüyor. Zira bugün toprak nüfusa yetmiyor ve çevre koşulları 4 kat daha fazla bir nüfusu kaldıramaz.

90 Sevgen, 1969: 77. Ertuşî kendisine birçok aşiret kolunun bağlı olduğu önemli bir aşiret. Daha önceleri muhtemelen bir aşiret konfederasyonu.

91 A.g.e., s.86-88.

nüz karar vermemişti ki,⁹² Bedirhan, 1846'da bir kez daha vergilerini ödemedikleri iddiasıyla Hakkari Nasturîlerine saldırdı. Bu ikinci saldırı ve Hakkari Nasturîlerinin katledildiği iddiası, Bedirhan'ın Osmanlı karşısındaki nihai yenilgisine yol açtı. Bedirhan sürgüne gönderildi. Bedirhan'ın yaptığı ilk Nasturî katliamından üç yıl sonra, İngiliz ve Fransız hükümetleri Nasturîler adına şiddetli bir protestoda bulundu. Osmanlı Devleti'ne 1839 Tanzimat Fermanı'nda Hristiyanların güvence altına alınan haklarını hatırlattılar. Bâbiâli, bu diplomatik baskının sonucunda, iki beye karşı geniş kapsamlı bir askeri harekât düzenlemek zorunda kaldı.

Nurullah Bey olayı

Aşağıda, Hakkari'nin Şembü hanedanına mensup son mîri olan Nurullah Bey'i ve o yıllarda izlemiş olduğu siyasî stratejileri daha yakından inceleyeceğiz.

Nurullah Bey'in ikili oynadığı anlaşılıyor; bir yandan Bedirhan'ın Hakkari Nasturîlerinden vergi talep etmesine izin veriyor (hiç değilse bunu engellemiyordu), bir yandan da Osmanlı Devleti'nin Van valisiyle ilişkisini sürdürüyor, Bâbiâli'ye sadakatini ifade ediyordu (Sevgen, 1969: 93-94). Bâbiâli'ye göndermiş olduğu bir mektuptan, Bedirhan'ın ve Mahmut Han'ın başlattığı ayaklanmaların bastırılmasında Osmanlı ordusuna yardım ettiğini ve bu hizmeti karşılığında ödüllendirildiğini öğreniyoruz (a.g.e., s. 70). 1846'da bütün Kürt sancaklarını birleştirerek bir vali (Esat Muhlis Paşa) yönetiminde Kürdistan eyaleti kurmaya karar veren Osmanlı Devleti, valinin raporlarından öğrendiğimize göre, Nurullah'ın sadakatine güvenmiyor, tehlikeli niyetleri olduğunu düşünüyordu. Nurullah Bey, bir zamanlar sınır bölgesinde isyan eden iki mîrle

92 Bâbiâli, hiç şüphesiz, Bedirhan'a karşı hemen kuvvet kullanmak istememişti, çünkü bölgedeki İngiliz ve Fransız nüfuzundan ve Hristiyanlar üzerindeki hamiliklerinden çekiniyordu. Bütün Kürtlerin Bedirhan'ın âsileriyle ittifak yapmasını da istemiyordu. Bkz. Sevgen'in belgeleri (1969: 82-90).

de ittifak kurmuştu. Ayrıca, kendisinin yönetiminde olan Hakkari'nin İran sınırları hâlâ kesin olarak çizilmemişti. Dolayısıyla, Osmanlı yönetiminin Nurullah konusunda dikkatli davranması zorunluydu (a.g.e., s. 69).

Nurullah Bey de sürekli olarak kendi hayatından endişe ediyordu. Vali Hakkari'ye askeri kuvvet gönderdiği zaman Gewer yoluyla İran'a kaçmıştı. Bu kuvvetlerin komutanları Çölemelik'e girmiş ve (büyük bir ihtimalle hem vaatlerde hem de tehditlerde bulunarak) bölge halkının ve aşiret liderlerinin Osmanlı Devleti'ne desteğini kazanmışlardı. Bu aşiret liderleri ve bölge ileri gelenleri arasında Nurullah'ın amca oğlu da vardı (a.g.e., s. 70).⁹³ Nurullah, Bâbiâli'ye atalarının ve kendisinin hizmetlerini anlatan, anlayış dileyen ve bir âsi, bir "dağı" olarak suçlanmış olmaktan duyduğu üzüntüyü belirten bir mektup yazdı.⁹⁴ Padişahın hizmetinde bulunmak üzere bir göreve atanmak istediğini ya da kendisine yaşayabileceği bir reaya köyü gösterilmesini diledi.⁹⁵ Bu arada, Nurullah'ın sığınmış olduğu sınır kalesi konusunda İranlılar ile Osmanlılar arasında bir anlaşmazlık vardı.⁹⁶ Osmanlı Devleti'nin doğu tümeninin komutanı, İran'dan kaleyi ülkesine vermesini istediye de, kalenin ağası, İran'a karşı ayaklanmış olduğunu ve bu nedenle İran'dan gelecek herhangi bir emre uymayacağını bildirdi. Nurullah, Şeyh I. Taha'nın himayesine girmeyi ve onun arabuluculuk etmesini istiyordu, bu nedenle Osmanlı yönetimine başvurdu, ama Osmanlı yönetimi güç kullanma ve kaleyi kuşatma altına alına eğilimi gösterince Nurullah Tebriz'e kaçtı ve oradaki İngiliz Konsolosluğu'na sığındı. Sevgen, İngiliz Konsoloslu-

93 Bu amca oğlu, Süleyman Bey, inuhtemelen Nurullah'a rakipti ve Nurullah'ın 1843'te Nasturilere saldırmasından önce, Nasturilerin Nurullah'ın yerine Süleyman'ı geçirecekleri şeklindeki kimi söylentilerde adı geçiyordu (Badger, 1852: 261-62).

94 Dağı, Türkçe'de dağıl demek olup dağlarda saklanan asiler anlamına gelir.

95 Reaya, "ıctbaa köylü" anlamına gelir, dolayısıyla burada reaya köyü, köyün sahibi için toprağı işleyen köylülerden oluşur.

96 1843'te, Osmanlı-İran sınırını ve bazı başka konuları tartışmak için, dört devletin (Rusya, İngiltere, Osmanlı ve İran İmparatorlukları) delegelerinden oluşan bir komisyon oluşturuldu. Ancak 1847'de, Nurullah olayı hâlâ sürerken bir anlaşma imzalandı. Bkz. Edmonds, 1957: 130.

gu, Osmanlı valisi, Nurullah Bey, Nurullah'ın Bâbüalî'deki (bir Nakşibendi şeyhi olan) temsilcisi ve Azerbaycan vilayetinin İranlı valisi arasında karşılıklı yazılan mektupları aktarır. Bu yazışmalardan, Nurullah'ın kendisini güvence altına alabilmek için her türlü yolu denediği ve etrafındakilere (başkaldıran ağa, Nakşibendi şeyhi ve İngilizlere) uzun süreli güvenemediği açıkça görülür, zira bu taraflardan her birinin Osmanlı ve İran hükümetleriyle çıkar ilişkileri vardı. Yazışmalar 1849'a kadar sürmüştür⁹⁷ ve sonunda Nurullah, Şeyh I. Taha'nın (19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hakkari ve Kürt siyasetinde Nakşibendi tarikatı lideri olarak çok büyük bir nüfuza sahip olan Sadatê Nehri ailesindendir. Aşağıda Sadatê Nehri üzerine daha geniş bilgi verilecektir) verdiği güvenceyle Şemdinli'ye dönmüş ve önce İstanbul'a sonra da Botan beyi Bedirhan gibi Girit'e sürülmüştür. Nurullah, Şembû hanedanından olan son Hakkari mîri olarak kayıtlara geçmiştir.

Nurullah Bey olayı, Zeynel Bey olayıyla karşılaştırılınca birkaç çarpıcı nokta görülüyor: *İlk olarak*, ayaklanma ve ardından İran'a sığınma motifi burada da tekrarlanmaktadır, ancak yeni olan bazı gelişmeler de vardır: a) İki imparatorluk birbirlerine artık daha yakındır ve ikisinin yönetimleri de daha çok merkezileşmiştir, bu nedenle, Nurullah, İran'ın tam anlamıyla ve sürekli olarak himayesi altına girebilmek için bu devlete daha fazla vaatle bulunmak zorunda kalmıştır. b) Yeni güç ve nüfuz merkezleri, İran'ın ve Osmanlı Devleti'nin siyasi hayatına müdahalede bulunuyordu. Özellikle, kuzeydoğu Anadolu ve Ermeniler üzerindeki Rus nüfuzunu kırmaya çalışan İngilizler bu açıdan önemliydi. Ayrıca, Rusya da, Nurullah ve Nasturiler gibi Osmanlı Devleti'ne karşı mücadele eden gruplar için yeni bir himaye merkezi olmuştu.⁹⁸

97 Sevgen (1982: 166), Osmanlı hükümetinin, büyük bir olasılıkla o dönemde İran'la ilişkilerin hassas olması nedeniyle bu olaya çok önem verdiğini belirtir. Olay padişahın bilgisine sunulmuş ve Osmanlı kabinesinde tartışılmıştır.

98 Burada, İngiliz diplomatların Bedirhan'ı Nasturi katliamı nedeniyle şiddetle kınarken onun suç ortağı olan Nurullah'ı, Osmanlı yönetimine meydan okuduğunda, sığınmaları altına almaları ilginçtir.

İkinci olarak, bu ikinci olayda Hakkari aşiretlerinin daha az otonom olduğu ve Hakkari'deki siyasal gelişmelerde daha etkisiz kaldığı anlaşılmaktadır. Bu, muhtemelen Osmanlı Devleti'nin nüfuzunun ve idarî kontrolünün artmasının doğal bir sonucudur. Zeynel Bey olayında, güçlü bir aşiret, Osmanlı Devleti'nin tercihleri ne olursa olsun, başka bir lideri destekleyebiliyordu. Nurullah Bey'in zamanındaysa, aşiret liderleri daha güçsüz olduğu gibi, Osmanlı valileriyle işbirliği yapma konusunda daha istekliydi. Van Bruinessen (1978: 244-48), imparatorluğun Kürt vilayetlerinde izlenen merkezîleştirme siyaseti sonucunda, bir mîr tarafından yönetilen aşiret konfederasyonlarının dağıldığını ve ağalar tarafından yönetilen daha küçük aşiretlerin ortaya çıktığını belirtir. Bu durum, Nurullah Bey olayında da gözlenmektedir. Nurullah hem (Şembû hanedanından olan) bir mîr'dir hem de (merkezî yönetim tarafından atanmış) bir müdür'dür. Çevresindeki aşiret grupları parçalanmıştır, yani bir mîrin otoritesi altındaki bir aşiret konfederasyonu söz konusu değildir. Ayrıca, bu aşiretler Osmanlı yönetiminin gücünden daha çok çekinmekte ve devleti daha çok saymaktadır. Jaba'nın yayımladığı hikâyeler de bu yorumu desteklemektedir.⁹⁹ Jaba bu hikâyeleri, Erzurum valisinin Nurullah'ı uyarması ve geri getirmesi için Hakkari'ye gönderdiği Mela Beyazıdî'den derlemiştir. Mela Beyazıdî'nin, Nurullah'ın saklandığı dönemde kısa bir süre Hakkari'yi yönettiği belirtilmektedir. Hakkari'nin ve komşu sancakların aşiret ve siyaset olaylarını anlatırken, Hakkari'deki ve çevresindeki farklı aşiretler ve bunların liderleri arasındaki iktidar mücadelelerinden, pek çok entrika ve cinayetten söz eder.¹⁰⁰

Üçüncü olarak, Nurullah Bey'in döneminde Zeynel'in dönemine kıyasla, aşiretlerin ve aşiret konfederasyonlarının mîrlerinin güçlerinin azaldığı görülürken, 19. yüzyılda yeni bir otorite kaynağı, yani Sadatê Nehrî ailesi sahneye çıkmıştır. Şemdinli ve ci-

99 Jaba, A. (1860), *Recueil de notices et récits hourdes*, Sen Petersburg. Jaba, 1856'da Erzurum'da Rus konsolosuydu, Kürtçe biliyordu ve Kürt hikâyelerini ve sözlü edebiyat ürünlerini derledi.

100 Bkz. Jaba, 1860: 27-30, 52-56, 68-71.

varında hüküm süren bu aile üzerine birçok yazar çeşitli bilgiler aktarmıştır.¹⁰¹ Hakkari'de meydana gelen siyasî gelişmelerin kronolojisini ele alırken, bu ailenin önemli üyelerinin bazılarının üzerinde duracağız.¹⁰² Buradaki önemli nokta şudur: Dinî otorite giderek güçlenmiş, sivil ve askerî otoritelerin yanı sıra ayrı bir güç merkezi haline gelmiş, hatta zaman zaman onların yerine geçmiştir. Tarihi kaynaklara göre, Nurullah Bey'in azledilişinden sonra doğan iktidar boşluğunu bu Nakşibendi tarikatı doldurmuştur. Tarikatin mensupları İran'a ve Osmanlı'ya karşı yapılan ayaklanmaları yönetecek, Osmanlı Meclis-i Âyanı'nda önemli kişiler haline gelecek, çiftlikleri yönetecek, çeşitli malların üretimini ve bunların yurtiçinde ve yurtdışına ticaretini yapacak ve İslâm dünyasının pek çok yerinden tarikate mürit kazanacaktır. Nurullah'ın zamanında bile, bu ailenin öyle bir nüfuzu vardı ki, Nurullah, bir Nakşibendi liderini temsilcisi olarak seçmiş ve Şeyh I. Taha'dan güvenliği için kefil olmasını istemişti.

19. yüzyılın ikinci yarısında Hakkari Nasturîleri

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meydana gelen siyasî gelişmeler, esas olarak Hristiyanlar ve Sadatê Nehrî'nin çalışmalarıyla ilgilidir. 1839'da Osmanlı Devleti'nin tüm tebaasına eşit haklar tanınmasından sonra, Amerikan ve İngiliz misyonerler Nasturî, Keldanî, Yakubî ve Ermeni Kiliseleriyle ve Doğu Anadolu'daki Hristiyanlar üzerine çalışmaya başladılar.

Hakkari dağlarına ayak basan ilk misyoner olan Amerikalı A. Grant, bölgeye ilk olarak 1839'da geldi, 1840 ve 1841'de ziyaretlerini tekrarladı.¹⁰³ A. Grant'dan sonra, İngiliz seyyah

101 Nikitine (1922), (1925a), (1925b), (1926-28), (1956); Nikitine ve Soane (1923-25); Sevgen (1968-70); Erdost (1968); van Bruinessen (1978) ve 19. yüzyılın sonları. 20. yüzyılın başlarında bölgede bulunmuş çeşitli seyyahlar ve misyonerler.

102 Sadatê Nehrî'nin açıklamalı soy ağacı için bkz. Ek II.

103 Yonan, 1978: 22. A. Grant, 1841'de, *Ten Lost Tribes* isimli bir kitap yayımladı ve Nasturîlerin ırksal kökenlerinin ilk Hristiyan aşiretlerine dayandığını ileri sürdü.

Ainsworth¹⁰⁴ ve misyoner rahip Badger (bkz. Notlar 88 ve 89) bölgeye gelmiştir. Badger, 1842'de, Koçanis'teki Mar Şimun'u ziyaret etmiş ve Hristiyan nüfus, Nasturi aşiretleri ve reaya, ayrıca bunların yaşadığı köyler hakkında bilgi toplamıştır.

Badger'in ardından, Bedirhan'ın Nasturilere saldırması üzerine, Amerikalı bir Presbiteryan misyoner rahip Rhea, 1851-1859 arasında Gewer'de bir ova köyünde kalmış, yerel Kürtçe üzerine bir sözlük oluşturmuştur. Ölümünden sonra yayımlanan bir makalede halefi, Gewer ve çevresinde yer alan aşiretler üzerine bilgi verir. Bu bilgiler ve saptamalar günümüzdeki duruma çok yakındır (Rhea, 1880). 1858'de Gewer ve Şemdinli'yi ziyaret eden Alman bir bilim adamı ve seyyah olan O. Blau, yöredeki Kürt aşiretlerinin Osmanlı yönetim sistemi içinde asimile olması üzerine ilginç bir gözlem yapar. Hakkari beyi Başkaleli Hacı Mehmed'in o dönemde artık bir paşa olduğunu belirtir. Bölgeden toplanan vergilerin İstanbul'a gönderilmesini bu görüşünün bir kanıtı olarak öne sürer.¹⁰⁵ Blau, 1860'ların Osmanlı belgelerinden aşiret ve yöre isimlerini inceler. Osmanlı yönetiminin ele geçirdiği topraklara yerleşen (muhtemelen göçer) aşiretlerin artık kendi aşiret isimleriyle değil, o yörenin, o bölgenin ya da o kasabanın ismiyle kayde-

104 Ainsworth, W.F. (1842). *Travels and researches in Asia Minor, Mesopotamia and Armenia*. 2 cilt, Londra. Ainsworth, Society for Promoting Christian Knowledge (Hristiyan Bilgisini Yayma Cemiyeti) tarafından gönderilmişti.

105 Blau, 1858: 596. "So sinken alle diese Stämme, die einen durch Verwilderung Entsittlichung, wie die Dschelali und Melanly, die andern durch gezwungene Ansiedelung und Verschmelzung mit andern Nationalitäten, wie die Haideranly und Schakaki, seit der Lostrennung von ihren Stammverwandten mehr und mehr zur Stufe einer unterjochten, ihrer Nationalität entkleideten, ihrer Selbständigkeit beraubten Mischbevölkerung herab, und es kann nicht fehlen, daß das von der türkischen Regierung den Kurden gegenüber befolgte System mehr und mehr dahin wirken wird, sie ganz zu absorbieren, da hier nicht die Schranke, die sich sonst im Osmanenreiche der Verschmelzung der Racen so schroff entgegenstellt, die Religion, dazwischen tritt. Ist doch neuerdings sogar das Gebiet der ungebändigten Hekkjaris zur türkischen Provinz geworden, der Chef der Hekkjaris, Hadschi Ahmet von Baschkalaa, zum Pascha erhoben und sein Gaubereich mit Steuereinnehmern aus der Reihe der stambuler Effendis beschickt worden."

dildigini belirtir.¹⁰⁶ Bunun yalnızca Osmanlı idarî politikasının ve bu grupları kayda geçirme sisteminin sonucu olduğunu ileri sürmek zordur; Oramarî gibi bazı aşiretler, isimlerini zaten yaşadıkları yöreden alınıştı, daha önceden sahip oldukları otantik bir ismi kaybetmiş değildi. Osmanlı döneminden önce de, Hakkari aşiretleri ve halkları üzerine hazırlanmış çeşitli listelerde aşiret ve yöre isimlerinin örtüştüğüne tanık oluyoruz. Son olarak, Hakkari’de hüküm sürmüş olan Mela Beyazîdî gibi bağımsız kaynaklar bile, pek çok yöre adını aşiret adı olarak aktarmıştır (Jaba, 1860: 5).

Bu dönemde, Nasturî politikalarına ve Büyük Devletler’in misyoner çalışmalarına gelecek olursak, van Bruinessen’in deyişiyle Nasturîler “keşfedilmekle” kalmamış, aynı zamanda Büyük Devletler tarafından siyasî çıkarlarına hizmet edecek bir araç olarak da görülmüştür. Yonan (1978: 22), 1847-1850’de Diyarbakır’daki İngiliz Konsolosluğu’nun İngiliz Dışişleri Bakanlığı’yla, dağ Nasturîleri üzerine uzun uzun yazışmalar yaptığını belirtir. Konsolos, Nasturîlerin yaşadığı bölgenin, Rusya’nın genişlemesi ve etkisi karşısında tampon bir bölge olarak stratejik açıdan önemli olabileceğini söyler. Kısa bir süre sonra, “Kırım seferi sırasında (1853), Ruslar iki Kürt alayı oluşturdular... Türk kuvvetleri kuzeye çıktığında, Bedirhan’ın kuzeni ve eski bir rakibi olan ünlü Yazdan Şîr Botan’da büyük bir ayaklanma çıkardı”.¹⁰⁷ Nasturîlerin ve Yezidîlerin desteğini kazanarak ayaklanmayı Hakkari, Bitlis ve Musul’a yaydı. 1855’te bir İngiliz ajanının vaatlerine razı gelerek teslim oldu ve İstanbul’a götürüldü, ayaklanma böylece sona erdi.¹⁰⁸

Nasturîler bulundukları bölgenin siyasî potansiyelini gayet

106 Blau, 1862: 611. “Endlich ist in dieser Beziehung zu bemerken, daß viele Kurdenstämme, welche innerhalb des türkischen Reichs angesiedelt sind, ihre alte Stammverfassung ganz aufgegeben haben und gar nicht mehr unter eigenem Namen in der Liste der Staatskalenders als *عشیرت* (aşiret) figurieren, sondern höchstens den Kreisen, in welchen sie wohnen, den Namen gelassen haben.”

107 EI (1981) “Kurds”, s. 462.

108 Nikitine, 1956: 194; Y.A., s. 162.

iyi biliyorlardı, öyle ki, 1868'de Mar Şimun, 100.000 dağ Nas-turisi için Kafkasya'daki Rus Konsolosu'ndan yazılı olarak ko-runma talep etmişti. İngiliz Konsolosu, Dışişleri Bakanlığı'nı, Nasturilerin niyetleri konusunda uyarıda bulundu (Yonan, 1978: 23). İngiltere ile Rusya'nın aralarında bir uzlaşma yap-masının ve Van, Diyarbakır ve Erzurum'da iki ülkenin askerî ataşelikler açmasının ardından, bölgedeki Osmanlı nüfuzu azalmıştı. Bunun üzerine, Canterbury Başpiskoposu'na bağlı Asurî Misyoner Grubu tarafından bölgeye iki yeni misyoner gönderildi. Bu misyonerler, MacLean ve Browne idi.¹⁰⁹ Browne 1886-1910 arasında Koçanis'te kaldı, orada öldü ve oraya gö-müldü. İngiliz çıkarları ve Kilise misyoner faaliyetleri birkaç on yıl daha sürdü ve bazı İngiliz parlamenterlerinin 1897'de Koçanis'e gelip Browne'u ziyaret etmesi, bundan birkaç yıl sonra Cebelitarık başpiskoposunun ziyarette bulunması, bu faaliyetlerin önemini gösteriyordu.

Sadatê Nehrî ailesinin izlediği politikalar

Hakkari'nin bir bölümü Rus ve/veya İngiliz çıkarlarının etkisi altındayken, diğer bir bölümünde, Şemdinli ilçesinde, Sadatê Nehrî ailesinden Seyyid I. Taha Rus aleyhtarı bir politika izli-yordu. 1853'te Kırım seferinde Ruslara karşı yapılan cihada katılmıştı. Erkek kardeşi Şeyh Salih, Doğu Anadolu ve Azer-baycan'da Ruslara karşı savaşmaya devam etti.¹¹⁰ 1877-1878'deki bir başka Osmanlı-Rus savaşından sonra, Osmanlı Devleti yeni ödünler vermek zorunda kaldı. "İngiltere'yle özel bir savunma antlaşması imzalandı. Bu anlaşmada, İngilizler Osmanlı'ya Rus saldırıları karşısında destekte bulunma sözü verirken, Osmanlı padişahının Hristiyan tebaasını himaye et-me hakkını da elde ediyordu" (van Bruinessen, 1978: 328). Seyyid I. Taha'nın oğlu Şeyh Ubeydullah, büyüklü küçüklü bağımsız Hakkari mîrleri bir yana, Osmanlı uyruklarının ta-

109 Yonan, 1978: 23. Ayrıca bkz. Cuinet (1891-94). s. 731. Misyonerlerin anlatı-ları ve yazışmaları için bkz. Heazell ve Margoliuth (1913).

110 Y.A., s. 3311.

mamından daha büyük bir nüfuz kazandı ve Osmanlı-İran sınırının her iki tarafını da kapsayan geniş bir alanı hâkimiyeti altına aldı (a.g.e., s. 292).¹¹¹ Şeyh Ubeydullah, ilk (proto) milliyetçi Kürt hareketlerinden (bu bazı yazarlara göre feodal bir hareketti, bkz. Edmonds, 1971: 96) birinin başına geçecekti. Sevgen'e göre (1969: 41), Şeyh Ubeydullah "sadece bir şeyh" değil (ona göre Kürt şeyhleri yoksul ve cahil insanları kandıran, onları sömüren kişilerdi) aynı zamanda da "aşırı bir Kürtçüydü." Van Bruinessen (1978: 328) Şeyh Ubeydullah'ın bir yandan (Ubeydullah'ı desteklemiş olduğunu yalanlayan Mar Şimun, Ermeni din adamları ve Urumiye'deki Amerikalı misyonerler aracılığıyla) İngilizlerin desteğini elde etme yolunda çaba harcadığını, bir yandan da Sünni Müslümanların birliğini sağlamaya yönelik planlar yapan, Rusya karşıtı bir siyaset izleyen Abdülhamid'i etkilemeye çalıştığını anlatır. Van Bruinessen, Ubeydullah'ın ittifak çabalarını ve stratejilerini milliyetçi bulur, çünkü, "Kürtlerin hem Osmanlı hem İran imparatorluklarında ihmal edilip ulusal baskıya maruz kaldığı konusundaki inançlarının etkisiyle hareket etmişti - o dönemdeki Amerikalı misyonerlerin verdiği bilgiler de bu yöndedir".¹¹²

Önceleri Osmanlı padişahının desteğini alan Şeyh Ubeydullah, 1880'de İran'a saldırdı. Kendisi ve oğlu Abdülkadir, kontrolleri altındaki aşiret gruplarından oluşan iki orduya komuta ediyordu. Hakkari aşiretlerinde akrabaları bulunan, Şeyh Ubeydullah'ın otoritesini kabul eden birtakım İranlı Kürt aşiretleri ile Hakkari Nasturîlerinin bir kısmı da bu ordularda yer almıştı. Şeyh Ubeydullah'ın -van Bruinessen'e göre (1978: 329) 23.000 kişiden, Dickson'a göre (1910: 370) 40.000 kişiden oluşan- birlikleri, İran Azerbaycanı'nın büyük bir kısmını ele geçirip Tebriz'e doğru ilerledi, ağırlıklı Şii Azerilere saldırdı, Urumiye'yi kuşattı ve "Sünni din adamlarının... bir fetva

111 Van Bruinessen (1978: 328-29) Şeyh Ubeydullah'ın isyanını da doyurucu bir şekilde anlatır.

112 Nikitine (1956: 194) Şeyh Ubeydullah'ın milliyetçi niyetleri olduğuna katılır. Ubeydullah ve Urumiye'deki Amerikan misyonerleri arasındaki ilişkiler için bkz. Eagleton (1963: 5-7).

verip, bu ayaklanmanın Şiilik'e karşı bir cihat olduğunu ilan ettikleri" Mahabad'a kadar uzanan bölgede yerli ahaliden müttefikler buldu (van Bruinessen, 1978: 329). Ayaklanma İran birliklerinin Şeyh Ubeydullah'ın kuvvetlerinin bir kısmına saldırıp onları dağıtmasıyla bastırıldı ve İran devleti (İngiltere ve Rusya aracılığıyla) Osmanlılara Ubeydullah'tan desteğini çekmesi konusunda baskı yaptı.¹¹³ Van civarından birtakım aşiretler Ubeydullah'ın üzerine gönderildi. Ubeydullah tutuklandı ve oğlu Abdülkadir'le Mekke'ye sürgüne gönderildi, 1883'te orada öldü. Abdülkadir 1908'deki Jön Türk devriminden sonra İstanbul'a döndü ve Meclis-i Ayan'a seçilerek önemli bir politik konum edindi. Ancak 1926'da Şeyh Said isyanında önemli bir rol oynadığı iddiasıyla yargılandı ve idam edildi. Şeyh Ubeydullah ailesinin fertleri, daha sonraki tarihlerde önemli siyasî roller oynamaya devam etti. Bu ailenin çeşitli nesillerinin kurduğu ittifaklar dramatik farklılıklar gösterir, birbiri ardına gelen nesiller taban tabana zıt çizgide işbirliklerine girmişlerdir.

19. yüzyılın son on yılında Abdülhamid, Doğu Anadolu aşiretlerinden süvari birlikleri oluşturmaya girişmiştir. Hamidiye Alayları diye bilinen bu özel birlikler genellikle padişaha çok sadıktı. Ne var ki, sonunda merkezî bürokrasiyle çatışma içine girdiler, başına buyruk hareketleri, yağma ve çapulculuk yapmaları, Hristiyanlara ve rakip Kürt aşiretlere saldırımları yüzünden kötü bir ün edinmişlerdi.¹¹⁴ Gerçi Hakkari'nin Pinyanişi, Jirkî, Dorski, Ertuş gibi büyük aşiretleri bu alaylara katılmamıştı,¹¹⁵ ama Kodaman'a göre, Şeyh Ubeydullah olayından

113 Y.A., s. 3311.

114 Abdülhamid'in politikalarına ve aşiret alaylarına göndermede bulunan çok sayıda eser vardır. Ben temel olarak şu kaynakları kullandım: Duguid, S. (1973), "The politics of unity: Hanidian policy in eastern Anatolia", *MES*, 9/2: 139-156 ve Kodaman, B. (1979) "Hamidiye hafif süvari alayları" *İÜEF Tarih Dergisi*, sayı 32, s. 427-480.

115 Başkale'deki aşiret birimlerinin isimleri, Hakkari'nin kuzeyinde kalan ve Van'a bağlı iki kazasındaki (Mahmudi ve Elbak) aşiretlerinin isimlerini kapsar. Bunlardan yalnızca Şikefti'nin bugün Hakkari'de kolları bulunmaktadır.

sonra Abdülhamid, Kürtlere ve diğer aşiretlere karşı yumuşak bir tavır sergileyerek onlarla iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. “Örneğin, 1884’te Hakkari valiliğine atanan Ethem Paşa, aşiret liderleriyle sürekli temas içindeydi. Bu kişilere dostça ve samimiyetle yaklaşıyor, aralarındaki anlaşmazlıkları gideriyor, böylece onları devletin tarafına kazanmaya çalışıyordu.”¹¹⁶ Diğer yanda, Abdülhamid’in Osmanlı Müslüman tebaasının birliğini sağlama ve halife unvanını öne çıkarma politikası sayesinde, özellikle Şemdinli’deki seyyidler ve şeyhler dinî ve dünyevî iktidarlarını pekiştirmiştir. Seyyahlar ve misyonerler, “dağlardaki gerçek iktidarın” şeyhlere ait olduğunu belirtmiştir (Dickson, 1910: 370). “Şemdinli şeyhinin 1.500 silahlı adamı var... güçlerini ve nüfuzlarını yalnızca dinî amaçlarla kullanmıyorlar ve bazılarının eşkiyadan farkı yok. Küçük ağalar üzerindeki etkileri çok büyük, çoğunlukla istediklerini yaptırabiliyorlar.” (a.g.e.).¹¹⁷

Dağ ve ovalardaki Nasturî köyleriyle ilişki kuran misyonerlere göre, özellikle 1908 Jön Türk devriminden önce, Şeyh Ubeydullah’ın oğlu olan Muhammed Sıddık döneminde, Hıristiyan köylüler (yarı otonom Nasturî aşiretlerin tersine) kötü muameleye ve düzenli olarak tacize maruz kalıyorlardı.¹¹⁸ Gerçi Dickson (1910: 369) Hıristiyanların silah taşımalarına izin verilmediğini yazar, ama başka kaynaklar, Nasturî aşiretlerinin silahlandığını¹¹⁹ ve Şeyh M. Sıddık’ın sert idaresine karşı

Mardin’de Ertuşî de Hamidiye alaylarında sayılmaktadır. Bu Ertuşî federasyonunun bir kolu olmalı. Bkz. Kodaman, 1979: 468. Hakkari’nin o dönemdeki 11 kazasından 9’unda Hamidiye alayları yoktu.

116 Kodaman, 1979: 437. Abdülhamid, aşiret alaylarını “zayıf, itaatkâr ve Sünni aşiretlerden” oluşturma siyaseti güdüyordu (a.g.e., s. 448), bu nedenle Hakkari’nin belli başlı aşiretlerinin alaylarda yer almaması ve onlara karşı izlenen stratejiler önemlidir.

117 Dickson’ın Şemdinli’de karşılaştığı şeyh, Şeyh Ubeydullah’ın oğlu (M. Sıddık) ya da torunu II. Seyyid Taha olabilir. Ancak, yaptığı göndermelerde hangisi olduğu açık değildir.

118 Wiagram ve Heazell, Nasturî köylüler üzerinde uygulanan yaygın baskı yollarının oyun oynamak, ot yığınlarını yakmak, şeyhe ödenecek ek vergiler istemek olduğunu kaydeder. Bkz. Heazell & Margoliuth, 1913: 126, 129, 139.

119 Y.A., s. 3314.

Müslüman ahalinin ayaklandığını bildirir.¹²⁰ M. Sıddık'ın hem bölgedeki diğer şeyhlere karşı yürüttüğü iktidar ve nüfuz mücadelesi¹²¹ hem de arazi satın alarak, köylülere ortakçılık yaptırarak ve Şemdinli'den İran'a tütün satışı üzerinde tekel kurarak büyük bir ekonomik güç kazanması belgelerle ortaya konmuştur (Erdost, 1968: 180-87). Şeyh Sıddık, ayrıca, Urumiye Nasturî piskoposu Mar Gauriel'in öldürülmesi emrini vermekle ya da bu cinayette rol oynamakla suçlanır (Heazell ve Margoliuth, 1913: 125).

Şeyh M. Sıddık 1911'de ölünce, oğlu Seyyid II. Taha ile kardeşi kısa bir süre iktidar mücadelesi yapmışlardır. Seyyid II. Taha'nın daha önceden Ruslarla iyi ilişkileri vardı (Bedirhan ailesinin önde gelen bir mensubuyla ve Şikakî aşiretinden -Simko'nun erkek kardeşi, aşağıya bakınız- Cafer ağayla birlikte, Çar II. Nikola tarafından 1899'da Rusya'ya davet edilmiş, "cömertçe verilen hediyelerle ve hayal gücünü zenginleştirip ihtiraslarını artıran mesajlarla bölgeye dönmüşlerdi" Eagelton, 1963: 7). Seyyid II. Taha, bir Kürt bağımsızlık hareketine liderlik etme arzusu taşıyordu, ailenin bütün işlerinin kontrolünü eline geçirdi. O sırada Şeyh Abdülkadir, İstanbul'da ünlü bir politikacı olmuştu ve Kürt milliyetçisi olarak faaliyet yürütüyordu.¹²²

Şemdinli'de ve İran ile Irak'ın komşu bölgelerinde toprak sahibi olan Seyyid II. Taha, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra büyük bir nüfuz kazandı. En büyük güç odağının Kürt davasına desteğini sağlamaya çalıştı. 1917'ye kadar Rusya'dan yardım almaya çalıştı.¹²³ Daha sonra, Irak'taki İngiliz siyasî ve askerî yetkilileriyle ilişki kurdu. Onlar da, Kürtleri, Asurîleri ve

120 El (1981) "Kurds", s. 462

121 Dickson (1910: 370), Barzan, Bamarni ve Şemdinli şeyhlerinin birbirlerine rakip olduğunu belirtir. Bu rekabetin ilgi çekici bir anlatısı için bkz. Nikitine & Soane (1923-25) "The tale of Suto and Tato" BSOS, III, s. 69-106.

122 "Kürt Teali ve Terakki Cemiyeti"nin kurucularından ve *Hetavi Kurd* ("Kürt güneşi" adlı bir Kürtçe dergi) yayıncılarından, ancak kendisiyle Bedirhan ailesi arasındaki rekabet iki tarafın da eylemlerinin bastırılmasını kolaylaştırdı. Bkz. van Bruinessen 1978: 370; Nikitine, 1956: 195-6

123 Nikitine'e Türklere karşı bir Rus-Kürt işbirliği isteyen bir mektup yazdı. Bkz. Nikitine, 1956: 195.

Nasturîleri, İngiltere'nin çıkarlarına en uygun şekilde kullanmaya çalışıyordu.¹²⁴ Hakkari'nin, genel olarak hiç kimsenin bütünüyle kontrolü altına girmediği anlaşılmaktadır. Nasturîler, kendi içlerinde bölünmüştü, bir yandan Rusya ve İngiltere himayesi altındaki Ermenilere vaat edilen türde bir otonomi kazanmak istiyorlar, bir yandan da, Birinci Dünya Savaşı'nın öncesinde güvenlikleri konusunda endişe duyuyorlardı. 1914'te Mar Şimun, Van valisini ziyaret etmiş, dağ Nasturîlerinin tarafsız olduğunu belirtmişti.¹²⁵ Azerbaycan'ın kuzeyi ve güneyi önce 1906'da Türklerin istilasına uğramış ve geçici olarak onların kontrolü altına girmişti. Bölge daha sonra, 1909'da Rusların kontrolüne geçmiştir, Türkler 1911'de Azerbaycan'dan çıkarılmış, ancak 1915'te tekrar bölgeye girmişti. 1916-1917'de Ruslar, 1918'de de Türkler birer kere daha Azerbaycan'ı ele geçirmişti.¹²⁶

Hakkari bu savaşlardan ilk olarak 1914 Aralık'ında etkilenmiştir. Ruslar vilayeti ele geçirmiş, ama Türklerin Urumiye üzerinden saldırıda bulunmasından çekinerek bir hafta içinde kuvvetlerini geri çekmişlerdi.¹²⁷ Bütün bu savaşlarda, Hakkari'nin kuzeyindeki Ermeniler tehcir edilip katledilmiş, Hakkari Nasturîleri ise bunlara maruz kalmamıştır. Yine de, soykırımdan korkan Mar Şimun, bütün Nasturîleri bölgeden uzaklaştırmaya, Rusya kontrolündeki Urumiye ve Selmas'a götürmeye karar vermişti.¹²⁸ Ancak, Nasturîler bölgeden ayrıldıktan kısa bir süre sonra, Ruslar bölgeyi yeniden işgal etmiş, ama Tuma, Tiyari, Cilu ve Baz'ı yağmalayan Barzanî'nin, Hakkarili Kürt ve Türklerin, Nasturîlere saldırmasını engelleyememiştir.¹²⁹ Çatışmalar, Hakkari'nin Rusların kontrol kurmakta zorlandıkları

124 Bkz. Edmonds (1957) ve Hay (1921). II. Seyyid Taha 1920'de Erbil'de Hay'le buluştu; Hay son derece etkilendi ve kendisini "Sokrat ile tartışan deneyimsiz bir çömez" gibi hissetti "(Hay, 1921: 353).

125 Yonan, 1978: 37; *EI* (1936) "Nestorians", s. 904.

126 Bkz. van Bruinessen, 1983: 382.

127 Y.A., s. 3314.

128 *EI* (1936) "Nestorians", s. 904.

129 A.g.c., s. 904; ayrıca Y.A., s. 3314.

dağlık bölgelerinde yer almıştı. Oramar'daki ihtiyarlar, gerilla taktikleri kullanan Kürt aşiretlerinin Rusları dar dağ geçitlerinde ve sarp vadilerde nasıl durdurduklarını bugün hâlâ hatırlıyor. Köylülerin, bitmek bilmeyen savaşların yol açtığı kıtlık nedeniyle, sarp dağlara tırmanıp tarlalarını geceleri gizli gizli ektiklerini anlatırlar.

Nasturiler sonunda, ağalar ve şeyhlerin yönlendirdiği Kürt aşiretlerinin kuşatmasını yarararak Kasım 1915'te Rus kontrolü altında bulunan Selmas'a ulaştı.¹³⁰ Sayıları 40.000'e ulaşan Nasturî sığınmacılar Hoy, Selmas ve Urumiye bölgesindeki kamplara yerleşti ve Rus askerlerinin 1917 Ekim devrimi sonrasında geri çekilmesine kadar orada kaldı. Hakkari üç yıl süren Rus işgalinden kurtarıldıysa da¹³¹ geri çekilen Rusların silahlarını alan Nasturî sığınmacılar,¹³² Hakkari'ye intikam saldırıları düzenledi. Kürtlerin de desteğini alan Türk ordusu, Hakkari'ye güneyden girdi ve karşı saldırıya geçerek Tebriz'e kadar ilerledi. Nasturî sığınmacılar, bunun üzerine kamplarını bir kere daha terk ettiler ve İngiliz koruması altına girmek için Irak'a gittiler. Piskoposları Mar Şimun, Şikakî aşiret konfederasyonu lideri Simko İsmail Ağa tarafından öldürüldü. Simko, İran'da (hem hısmı olan hem de siyasi işbirliğinde bulunan) Seyyid II. Taha'yla benzer amaçlarla faaliyet yürütüyordu. Van Bruinessen (1983), Simko'nun eylemlerini ayrıntılı olarak incelemiştir. Simko, 1913'te, Osmanlı yanlısı, Rus düşmanı bir ittifak kurmuş, bundan sonra İngiliz yanlısı bir çizgiyi benimsemiş, daha sonra da 1919'da İran hükümetine karşı, İran Azerbaycanı'nı, Kürdistan'ı ve Irak'ın kuzeybatısını kapsayan ve 1922'ye kadar süren Kürt milliyetçisi bir isyana liderlik etmişti.

130 A.g.e.

131 Bugün, Rus işgalinin sona ermesi Yüksekova ve Hakkari'de resmi olarak kutlanıyor. Kutlamalardan birinde, askerlerin gösterisini izlerken, şaşırtıcı bir biçimde, izleyicilerden bir kısmının o zamanki düşmanların Yunanlılar olduğunu zannettiğini fark ettim! Milliyetçi Türk tarihinin öğretilerinin Kürtler arasında bu kadar etkili olacağını zannetmiyordum

132 Ruslar tarafından aşiret birlikleri şeklinde örgütlennmişlerdi. Bkz. Yonan, 1978: 38.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Hakkari

1918'de Osmanlı Devleti, savaştan yenik çıktı ve Ekim ayında Mondros Mütarekesi imzalandı. Mütarekeye göre, Anadolu'nun çeşitli bölgeleri, İtalyan, Fransız, İngiliz, Rus ve Yunan kuvvetleri tarafından işgal edilecek ve Osmanlı ordusu dağıtılacaktı. Ne var ki, bu mütarekenin hükümleri hiçbir zaman tam anlamıyla uygulamaya konulamadı. Mustafa Kemal'in liderliğinde direniş örgütlendi. Mustafa Kemal ordudan ayrılmıştı, Anadolu'nun şehirli ve köylü eşrafının, Kürdistan'daki şeyhlerin ve aşiret liderlerinin ve bunlar gibi başka grupların desteğini almaya çalıştı. Irak'ı işgal etmiş olan İngilizler, Hakkari'nin güneyini de içine alan, Irak'ın kuzey sınırlarını savunma politikasını benimsedi. Bu amaçla, sığınmacılar ve bölgede yaşayan Hristiyanlar arasından oluşturdukları Asuri ve Nasturî kuvvetlerinin desteğine başvurdular. Mustafa Kemal taraftarları, Kuzey Irak'ta da faaliyet yürütüyor, Müslüman birliğini sağlama yönünde, İngiliz karşıtı duygulara seslenerek destek toplamaya çalışıyordu.¹³³ 1919-1925 arasında, Hakkari'nin sınır bölgesi kuzeyden ve güneyden saldırılara maruz kaldı. Hakkari dağlarının güney vadilerindeki köylerine dönen Nasturîler ile Ankara hükümetinin desteğini almış olan Kürt aşiretleri arasında çatışmalar yaşanıyordu. Şemdinlî Seyyid II. Taha, İngilizlerin Irak Kürtlerine vermiş olduğu ayrıcalıklardan yararlandı, 1923'te Türk ajitasyonuna karşı koymak üzere Revandiz kaymakamlığına atandı.

1923'te yapılan Lozan Konferansı'nda Hakkari sınırının belirlenmesini de içine alan Musul sorunu çözülemedi ve Milletler Cemiyeti'ne götürülmesine karar verildi. 1925'te Türkiye'deki gelmiş geçmiş en büyük Kürt isyanı patlak verdi. Doğu Anadolu'daki 4 ili içine alan geniş bir bölgeyi kapsayan Şeyh Sait isyanı sert bir biçimde bastırıldı. Şeyh Sait ve diğer isyan liderleri 10 gün süren bir yargılamadan sonra asıldı. Bunların

133 Bu dönem için, Irak'taki Siyasî Memurların kitapları ve anıları, İngilizlerin Kürtleri nasıl gördüğünü ve Kürt sorununa karşı tutumunu gösteren ilgi çekici belgelerdir. Bkz. Hay (1921) ve Edmonds (1957).

arasında, yukarıda adı geçen Sadatê Nehrî ailesinden Seyyid Abdülkadir de vardı. Şeyh Sait isyanının, Türkiye'deki Kürtlerin statüsü ve hedefleri üzerinde çok kapsamlı ve karmaşık etkileri olmuştur.¹³⁴

Hakkari aşiretleri Şeyh Sait isyanına doğrudan katılmamıştı, bunun nedeni muhtemelen, siyasî olaylar, kıtlık, zorunlu göçler nedeniyle bölge nüfusunun önemli ölçüde azalmış olmasıdır. Buna rağmen Sadatê Nehrî, Şemdinli'de ve sınırın diğer yanında hâlâ büyük bir nüfuza sahipti. Seyyid Abdülkadir'in oğlu Şeyh II Abdullah, babasının Şeyh Sait'le birlikte asılmış olduğunu öğrenince, 1926'da yerel bir isyan başlattı. Amcasının oğlu Seyyid Müslîh ve Seyyid II. Taha ile birlikte, Şemdinli ve Oramar'daki askeri karakolları bastı, birkaç askeri öldürdü ve subayları esir aldı. Bu isyan yerel bir isyan olarak kaldı ve çok geçmeden Türk ordusu tarafından bastırıldı. Ailenin önde gelen son üyeleri de Irak ve İran'a kaçmak zorunda kaldı. Şeyh II. Abdullah, oğulları ve diğer akrabaları, ileriki yıllarda İran ve Irak'ta Kürt politikasında önemli roller oynadıysa da, Türkiye'de bir daha doğrudan siyasî bir rol üstlenmelerine izin verilmedi. Devlet ailenin topraklarına el koydu. Sadatê Nehrî'nin soyundan gelenler, bulundukları bölgelerde hâlâ saygı görmeye devam etseler de, hiçbir zaman kendilerinden önceki kuşaklar gibi ihtirashî siyaset adamları olamadılar.

Hakkari Nasturîleri, 1924'te Irak'taki İngilizlerin yardımıyla köylerini geri aldı, ancak Hakkari valisinin bölgeyi denetlediği bir sırada bazı Nasturîler tarafından kaçırılması, (rakip bir Nasturî lideri tarafından öldürülmekten kurtarılıp) birkaç gün içinde Irak'ta salıverilmesinden sonra, yeni Cumhuriyet hükûmeti, Hakkari'ye askeri kuvvet gönderdi ve (Eylül 1924'te) Nasturîler bölgeden nihaî olarak sürüldü.¹³⁵ Yöre halkının Nasturîlerin

134 Isyanın mükemmel bir çözümlemesi ve anlatısı için bkz. van Bruinessen 1978: 353-404.

135 Y.A., s. 3315. Hakkari Nasturîleri, kuzey Irak ve Suriye'de, İngiliz ve Fransız himayesi altındaki bazı sığınmacı kamplarına yerleştirildi, ancak orada da rahat verilmemesi üzerine ağırlıklı Amerika ve İngiltere'ye göç ettiler. Bkz. ayrıca Tunçay, 1981: 110-12.

bölgeyi terk etmesine ilişkin anıları son derece silik olduğu gibi, köylüler bu konuda tartışmaya hiç de istekli değiller. Yaşlıların bazıları, Kürt ailelere sığınmış olan bazı Nasturî kadın ve çocuklardan bahseder. Bazı yetişkin erkek ve kadınlar, kendilerinin ya da ebeveynlerinin Müslümanlık'a geçtiğini hatırladığına göre, bu kişilerin büyük bir olasılıkla Kürt ailelerine tamamen asimile olduğu anlaşıyor. Yukarıda adı geçen Oramarî'nin Suto Ağa'sı gibi bazı ağaların Nasturîlere uyguladığı zulüm hafızalardan bütünüyle silinmiş değil. Ne var ki, resmî tarih komşu ülkelere "kaçan" veya "göç ettirilen" Ermenileri Doğu Anadolu'daki temel Hristiyan grup olarak niteler. Hakkari Nasturîlerine ilişkin resmî açıklamanın da bu yaklaşım içinde oluşturulduğu anlaşıyor. Günümüzde bölge halkı, Nasturî kelimesini kullanmaz ve Nasturîlerden "Ermeni" diye söz eder.

Milletler Cemiyeti'ne götürülen sınır sorunu, Musul bölgesinde incelemelerde bulunan ve o bölgenin yönetimi konusunda belirli çözümler öneren bir komisyonun hazırladığı raporla çözüldü. Türkiye, Brüksel hattı adı verilen ve Hakkari ile eskiden bu vilayete bağlı olan İmadiye'yi birbirinden ayıran nihai sınırı, uluslararası konjonktürü ve Şeyh Sait isyanının sonuçlarını dikkate alarak kabul etmek zorunda kalmıştır.

Hakkari ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu

1910'larla 1940'lar arasındaki çalkantılı yıllar boyunca Hakkari'nin önde gelen aşiret liderleri ve dinî liderleri, etraflarındaki güçlerle kurdukları ittifaklarını sürekli değiştirmiş ve birbirleriyle sürekli çatışma içine düşmüştür. Örneğin, Seyyid II. Taha, nüfuz alanını Şemdinli'den Revandiz'e kadar genişletmek için (yukarıya bakınız) İngiltere'nin desteğini almaya çalışırken, amcasının oğlu Seyyid Abdülkadir, İstanbul'daki Kürt milliyetçisi örgütlerle birlikte faaliyetler yürütüyordu. Öte yandan, Hakkari'deki bazı aşiret liderleri (Ertuşî ağalarının bazıları ve Oramarî ağası da dahil olmak üzere),¹³⁶ Van'daki baş-

136 Suto Ağa, bkz. Suto ve Tato'nun hikâyesi, Nikitine & Soane (1923-25) içinde.

ka aşiret liderleriyle birlikte Lozan Konferansı'na bir telgraf göndererek bağımsız bir Kürt devleti kurma niyeti taşıdıkları iddiasını yalanlamış ve halifenin yönetimi altındaki Türk-Kürt birliğini desteklediklerini bildirmişlerdi.¹³⁷

Hakkari 1924'te il oldu. Ancak bunu izleyen on yıl boyunca, sınır sorunları ve bölgenin güvenlik meselesi çözüme kavuşturulamadı. Hakkari ve Irak arasındaki sınır 1926'da belirlendi. Yeni kurulmuş olan Türkiye devleti, bölgede güçsüz ve zayıftı. 1928 yılına ait İngiliz Dışişleri Bakanlığı belgelerinde, sınırda görev yapan düşük ücretli ve aç askerlerin sınırın güneyine saldırıda bulunduklarına, sığır ve koyun çaldıklarına ilişkin şikâyetler aktarılmaktadır.¹³⁸ Artık Hakkari Kürtleri ile Nasturiler arasında bir sorun yaşanmasa da, yeni Türkiye devleti, kuzey Irak'taki Nasturî ve Asurilerin göçlerinden ve yerleşimlerinden rahatsız oluyordu.¹³⁹

1929-1930 yılları boyunca, yeni bir Kürt ayaklanması olacağı söylentileri dolaşıyordu. Özellikle Suriye'de yeni kurulmuş (1927) Kürt milliyetçisi bir örgüt olan Hoybun'un çalışmalarını takip eden kaynaklar bu tür bilgiler veriyorlardı. Hoybun'un üyelerinin bir kısmı Şeyh Sait isyanına katılmıştı, diğerleri yörenin Kürt liderleriydi. Şubat/Mart 1930'da Ağrı Dağı civarında isyan patlak verdi.¹⁴⁰ Birkaç ay sürdü ve Türkiye'nin doğusunda çeşitli bölgelerde destek amaçlı daha küçük isyanlar çıktı. Bu isyanlardan biri de, Temmuz/Ağustos 1930'da Hakkari'nin Oramar bölgesinde çıkan isyandı. Iraklı Barzanî ve Girdî aşiretlerinden bir grup, bazı yerel aşiretlerin desteğini alarak Oramar'daki jandarma karakoluna saldırdı. Saldırı, Ağrı'daki olayla ilgiliydi, Barzanî aşiretinden Şeyh Ahmed'in Türk ordusunu güney tarafa çekerek Ağrı'daki operasyonu zayıflatmak istediği iddia ediliyordu. Yöredeki aşiret mensupları (Oramarî) ikiye bölündü, bir kısmı Barzanî'nin tarafını tutar-

137 Gologlu, M., *Üçüncü Meşrutiyet*, (1968-72), s. 88-89. Ayrıca bkz. van Bruinessen, 1978: 376.

138 FO 371, 1928, E5046/112/65.

139 FO 371, 1928, E399/112/65.

140 Bkz. N. Zaza (1982: 56-57) ve Kencal, Chailand (ed.) (1978: 97-102).

ken diğerleri Türk hükümetinin tarafında yer alıyordu. İsyan, Ağustos sonunda hava kuvvetlerinin de kullanıldığı yoğun askerî operasyonlarla bastırıldı. İsyanlıların bazıları aileleriyle birlikte Irak'a kaçtı, bazıları Türkiye'nin batı bölgelerine sürüldü ve ancak yıllar sonra genel af ilan edilince geri dönebildi. Oramar isyanı, aşiretler için acı bir hatıra ve hassas bir konu haline geldi. Kimin hükümetin yanında yer alıp kimin hükümete karşı geldiği, aşiret içi anlaşmazlıklarda ve çatışmalarda ciddi bir suçlama malzemesi durumunda. Yabancı kişilere isyanın anlatılış biçimi o kişinin Kürtlere beslediği sempatinin derecesine ya da o kişinin ne ölçüde Kürt yandaşı olduğuna bağlı olarak belirleniyor.

Yeni devlet bölgede kontrolü tam olarak sağladıktan sonra isyancı unsurlara karşı hükümetin tarafında yer almış olan aşiret liderleri ve diğer liderler, yörede çeşitli siyasî makamlara getirildiler. Yöredeki bazı aşiret liderlerinin Oramar isyanını bastırmaları¹⁴¹ karşılığında ödüllendirilmesi, örneğin, parlamentoda hâlâ bu ailelerin mensuplarının bulunması bir rastlantı değildir. (Ancak bu, Oramar'ın bugün bu politikacılara karşı olduğu anlamına gelmemektedir. Aşiretlerin politikacıları desteklemesi ve bunun nedenleri üzerine bkz. dördüncü bölüm). Hatta, Hakkari milletvekillerinden birinin babasının bizzat Mustafa Kemal'den dostluk mesajları aldığı söylenmektedir.

Hakkari'nin önde gelen aileleri ve bu ailelerin lideri olduğu aşiretlerin mensupları bugün de hâlâ Hakkari siyasetini belirlemektedir. Hakkari'den 1983'e kadar senatoya ve Millet Meclisi'ne birer üye seçiliyordu ve parlamenter adayları çoğunlukla aşiret mensupları arasından çıkıyordu. Parlamentoda partilerin sandalye sayılarının birbirine çok yakın olduğu bir dönemde, Hakkari milletvekili birkaç kez parti değiştirerek kritik bir rol oynamış, dikkatleri Hakkari üzerine çekmişti.

Hakkari, gelişmiş olmamasına, nispeten izole ve marjinal olmasına karşın, hâlâ komşu illerdeki ve komşu devletlerdeki si-

141 *Vatan* gazetesi, "Hakkari ilavesi", 5/11/1952, Oramar isyanı sırasında Şemdinli kaymakamından alıntı.

yasî gelişmelerle yakından ilgilidir. Örneğin, 1978'de Irak Kürdistanı'ndaki iki siyasî grup sınırı geçip Hakkari'ye girdi ve kendi aralarında çatıştı. Türkiye'deki otoritelerin bu olaya karışıp karışmadığı hâlâ bir netlik kazanmamıştır, ancak hem Irak Kürtlerinden hem de bu gruplardan birini desteklemiş olan bölge Kürtlerinden bu çatışmalarda yaralanan ya da ölen çok sayıda insan vardır.¹⁴² Mayıs 1983'te Türkiye, Hakkari Çukurca'da bir askerî operasyon düzenledi ve Irak sınırını geçti. Türk otoriteleri, bu operasyonun siyasî bir operasyon olmadığını, güvenlik gerekçesiyle gerçekleştirildiğini iddia etti, genel olarak Türkiye medyası da bu iddiayı onayladı.¹⁴³ Operasyonun öncesinde "eşkıyalar" tarafından sınır ihlali yapılmış, üç Türk askeri öldürülmüştü. Türk kamyon şoförleri Irak'taki Kürt gerilla gruplarının saldırısına uğramıştı ve Irak Kürtlerinin İran ve Irak arasındaki geçişlerini Türkiye üzerinden yapmak istediklerine dair çeşitli söylentiler vardı.¹⁴⁴ Aslına bakılırsa, 1980 askerî darbesinden sonra Türkiye'de yeraltına inmiş bazı Kürt milliyetçi grupları, Suriye, Irak ve Lübnan'a yerleşmiş, Hakkari ve Siirt'e gerilla saldırıları düzenlemeye başlamıştı. "Kürdistan İşçi Partisi" (PKK, Parteyê Karkerê Kürdistan) adı verilen bir Kürt milliyetçi grup 1984 Ağustos'unda, bugüne kadar süregelen bir gerilla savaşı başlattı. Bu savaşın çok çeşitli sonuçları olmuştur: Öncelikle, 1984'te terörist saldırıların başlamasından, 1989 sonuna kadar, Hakkari'yi de kapsamak üzere doğu ve güneydoğudaki 8 ilde 1400'e yakın insan öldürülmüştür.¹⁴⁵ Bunların 502'sinin PKK gerillası, 528'inin sivil olduğu söylenmektedir. İkinci olarak, bu dönemde yaşanan olaylar, 1980 askerî darbesinden önceki rakamlarla karşılaştırılamayacak sayıda insanın hayatını yitirmesine neden olduğu gibi, Kürt meselesi ve genel anlamda Kürtlük üzerine siyasî bilincin keskinleşmesine de yol açmıştır. Üçüncü olarak, devlet bölücü gerillalara karşı yerel korucular

142 Bkz. *Cumhuriyet* gazetesi, 18/7/78, 20/6/78, 21/6/78.

143 28/5/1983 ve 13/7/1983 arasındaki Türkiye gazeteleri.

144 Bkz. *Guardian* ve *The Times* gazeteleri, 28/5/1983.

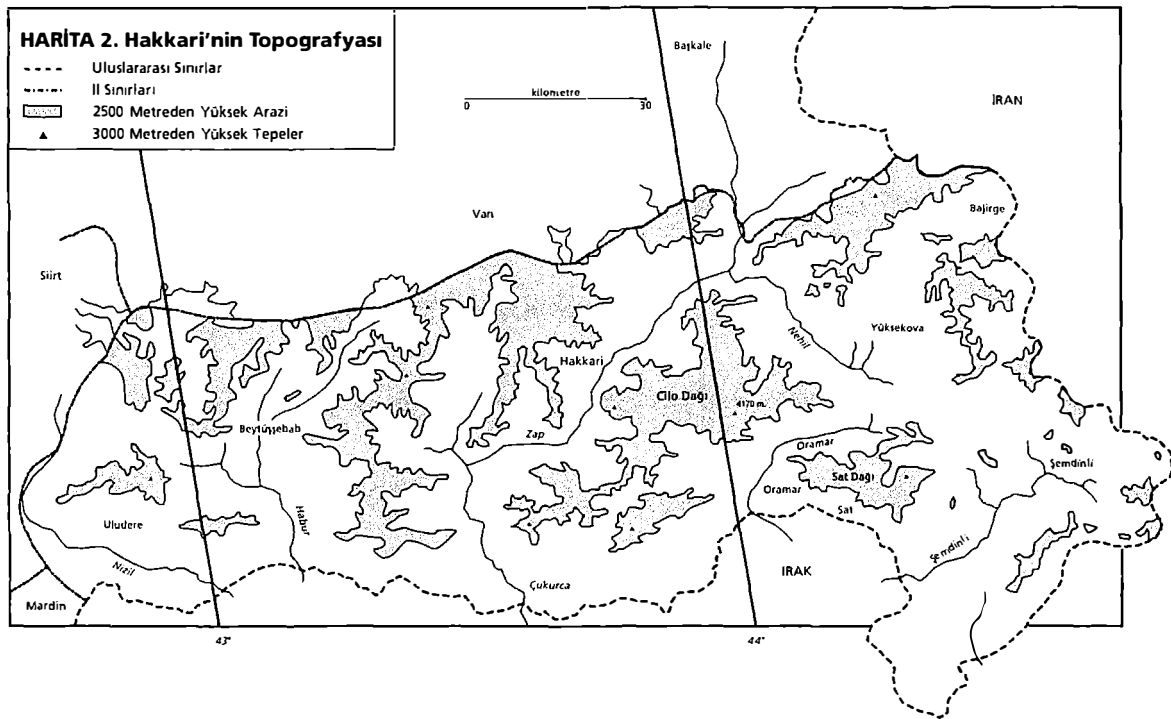
145 Bkz. *Cumhuriyet* gazetesi, 28/11/1989.

oluşturma politikası geliştirmiştir. Darbe sonrasında legal ve illegal silahlar toplanırken, bu sefer, gerillalara karşı kullanılmak üzere silah dağıtılmaya başlanmıştır. 1982’de utanç verici bir şekilde silahları ellerinden alınan Sisın köylülerinden (bkz. birinci bölüm) 10 kişi, “köy korucusu” olmak zorunda bırakılmış, pek çok kişi de ruhsatlı silah sahibi olmuştur. Dördüncü olarak, aşiretlerin ve aşiret liderlerinin siyasî iktidarı bu olaylardan özel olarak etkilenmiştir. Aşiret gruplarının (eskisine göre daha fazla) kolektif hareket etmeye zorlandıkları, medyada yer alan haberlerden anlaşılmaktadır. Bunun sonucu olarak da aşiretler ya devletin ya da PKK’nın yanında yer almak zorunda bırakılıyor, ayrıca zaten iki taraftan birini destekledikleri varsayılıyor. Haftalık bir dergi, doğu ve güneydoğudaki illerdeki aşiretlerin ve aşiret liderlerinin devletin yanında olup olmamalarına göre sınıflandırıldığı, (askerî istihbarat tarafından hazırlandığı iddia edilen) gizli bir belgeyi yayımladı.¹⁴⁶ Muhtemelen bu belge gerçeği yansıtmaktadır. 1987’de Sisın’e gittiğim zaman, köylüler köylerinde 10 korucu olmasına (bu yüzden de pek çok başka köy gibi PKK’nın hedefi haline gelebilecek olmalarına) rağmen, güvenlikleri konusunda fazla endişe duymuyorlardı, çünkü Barzanî hareketiyle olan aşiret ve siyaset bağlantılarının onları koruyacağına inanıyorlardı. Yine de, kimin hangi tarafı (devleti mi, yoksa PKK’yı mı) tuttuğu konusunun sürekli gündemde olması ve günlük hayatın bir parçası olan emniyetsizlik ve tehlikeler büyük bir gerilim yaratıyordu.

PKK saldırılarının yol açtığı rahatsızlığın ve gerilimin yanı sıra, Hakkari 1988’de Irak devletinin kimyasal silahlarla saldırısının ardından ülkelerinden kaçan Kürt mültecilerin akınına uğradı. 1988 Eylül’ünün başlarında, çoğu kadın ve çocuk 100.000’i aşkın Kürt, kuzey Irak’tan Hakkari’ye geçti. Bu insanların çoğu, Hakkari Kürtleriyle ya aynı aşiretlerdendi ya da onlarla başka akrabalık ilişkileri vardı. Bu trajik olay Türkiye Kürtleri hakkındaki tartışmayı alevlendirdi. 1980’lerin ikinci

146 Bkz. 2000’c *Doğru*, 13-19 Aralık 1987, sayı 51.

yarısı, Kürtler ve Kürt sorunu hakkındaki tartışmaların en yoğun şekilde yapıldığı dönem oldu. Hakkari de daha fazla ilgi çekti ve bölgedeki gündelik hayat, aşiret ilişkileri, liderlik biçimleri ve etnik duygular gibi konulara medyada giderek daha fazla yer verilmeye başlandı.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
**HAKKARİ'NİN FİZİKSEL,
SOSYAL VE EKONOMİK PORTRESİ**

Fiziksel panorama ve iklim

Hakkari ilinin yüzölçümü, 1990 yılında 9.885 km² idi. O vakit Van, Siirt ve Mardin illeriyle komşu olan Hakkari'nin, doğusunda İran, güneyinde Irak vardır. Hakkari, Türkiye'nin en dağlık illerinden biridir. İlin %87,6'sı dağlarla, %10,3'ü platolarla ve %2,1'i ovalarla kaplıdır.¹ En yüksek noktası 4.170 m. yüksekliğindeki Reşko'dur (ya da Gelyaşin) ve ilde, 3.000 metrenin üzerinde 15 zirve vardır (bkz. Harita 2). Doğu-batı istikametindeki dağ sıraları çoğu zaman kuzeyden güneye akan ırmakların oluşturduğu vadilerle yarılr. İlin güneyindeki ve batısındaki ırmakların çoğunun rakımları daha düşük olsa da, Hakkari sınırları içindeki vadilerin pek azı 1.000 metreden daha alçaktır. Mevsimler arası sıcaklık farklılıklarının büyüklüğü, derin vadiler ve yüksek tepelerden oluşan arazi şekilleri nedeniyle ırmakların akış rejimleri düzensizdir. Bu da, ırmakları sulama ve elektrik üretimi için elverişsiz kılar. Adı gibi yüksek bir ova olan Yüksekova'da yaz başlarken seller görülür. Yaz sonu, sonbahar başlarında, ır-

1 Yurt Ansiklopedisi, s. 3291.

makların bir yakasından diğerine geçmek için son derece ilkel köprüler bile yeterlidir. Dağlardaki nefis buzul ve krater gölleri, yazın yaylalara çıkan bölge sakinlerinin ve hayvanların su kaynağıdır.

Yerleşim birimleri genellikle vadilerde ve dağ yamaçlarında, nadiren ovalarda kurulmuştur. Bazı vadiler ırmakla dağ arasına ancak bir patikanın sığabileceği kadar dardır ve ırmakların iki yakasında tarım için yeterli arazi bulunmaz. Hakkari'nin en geniş ovası, 175 km² büyüklüğünde olan ve kuzeybatı-güneydoğu istikametinde uzanan Yüksekova'dır (Kürtçe adı Gewer). Yüksekliği 1.900 metreye yakın olan Yüksekova'da yazlar kısa sürer, yaz-kış arasında büyük ısı farklılıkları vardır, dağlarda eriyen karların yarattığı seller bütün ovayı etkiler. Bu nedenle ovada yalnızca tahıl üretimi yapılabilmektedir. Ovada geniş yonca tarlaları ve otlaklar vardır. Nehil Irmağı'na son yıllarda sulama kanalları yapılmıştır. Ayrıca mevcut sulama sistemini geliştirerek nehrin etrafındaki bataklığı kurutmayı amaçlayan bir proje de vardır.²

Arazi dağlık olmasına rağmen, tarına bütünüyle elverişsiz değildir. Hatta Hakkari'deki toprakların her türlü ürün yetiştirmeye elverişsiz kısmı yalnızca %14'tür. Kalan %86'nın, %59'u otlak olarak, %1,4'ü tarım için (tahıl ve diğer ürünler) kullanılmaktadır, %25,6'sı ise ormanlıktır.³ Toprağın kalitesi-ne ve ekim için uygunluğuna gelince, ekilebilir toprakların ancak %0,2'si en yüksek kalitededir. Tarıma (farklı derecelerde) elverişli arazilerin oranı, bölgedeki toplam arazinin %6'sıdır (Türkiye genelinde bu oran %34'tür). Bu arazinin de ancak küçük bir kısmında -toplam arazinin ancak %1,4'ünde- tarım yapılmasının temel nedeni, sulama sisteminin yetersiz olmasıdır. Bu da erozyona yol açmaktadır. Hakkari'deki arazi kullanımının genel karakteristikleri, tarımın önemslenmemesi

2 1980'de Yüksekova'da bazı aşiret reislerinin kurutulan toprakların topraksız köylülere düşük fiyattan satılacağı için, projenin başlamasını engellediklerine dair birtakım söylentiler vardı. Bu durum, verimli topraklara sahip olan ovalardaki toprak sahipliğine dayanan iktidar yapılarının değişmesine yol açacaktı.

3 *Yurt Ansiklopedisi*, s. 3297.

ve arazinin çok büyük bir kısmının otlak olarak kullanılmasıdır. (Türkiye’de otlak olmaya elverişli arazilerin ortalama %60’ı otlak olarak kullanılırken Hakkari için bu oran %80’dir.)⁴

Hakkari’de toprak ve arazi kullanımına ilişkin problemler, erozyon, ormansızlaşma, nehirlerin mevsimsel olarak ya sel- lere ya kuraklığa yol açan düzensiz akış rejimi ve şiddetli yağmurlardan sonra görülen toprak kaymalarıdır. Bütün bu problemlere karşın, Hakkari’deki topraklar, hayvancılık ya- pılmasına ve yem üretilmesine elverişlidir. Ancak, hayvancı- lık bile fazla gelişmemiştir, yolların yetersizliği yüzünden, hayvan ürünlerinin ve hayvan yeminin pazarlanmasında güçlük yaşanmaktadır. (Hakkari’deki hayvan ürünlerinin kalitesi Türkiye’nin batısında yetiştirilen koyun ve keçile- rinkiyle karşılaştırılınca çok düşüktür.) Toprak kullanımı ve hayvancılık, pazarlama süreçlerinin düzensizliğinden ve hayvan fiyatlarının sürekli dalgalanmasından etkilenmekte- dir. Hayvanların çoğu kaçak olarak İran ve Irak’a götürül- mekte, bu ülkelerde yerli ve yabancı tüccarlar tarafından sa- tılmaktadır.

Hakkari’deki yollara gelecek olursak, 1980’de Hakkari’de devletin yapmış olduğu yollar 447 km. idi ve toplam yolun ancak %40’ı asfalttı. Kalanın %33’ü stabilize, %20’si toprak yoldu ve %7’si de motorlu taşıtlar için elverişli değildi. Beledi- ye ya da devlet tarafından yapılmış olan köy yollarının ancak %3’ü asfalttı, kalanı yalnızca yaz aylarında kullanılabilen top- rak yolları.⁵

4 A.g.e., s. 3298. Aşağıdaki tabloda, 1965’te Hakkari’nin 6 ilçesindeki ekilebilir toprakların çeşitli kullanım kategorilerine ayrılmış oranları gösterilmektedir:

İlçeler	Bahçeler	Otlaklar	Ormanlar	Tarlalar	Toplam
Hakkari (merkez ilçe)	%0,2	%82,4	%8,6	%8,8	%100
Beytüşşebab	-	%78,7	%17,5	%3,8	%100
Çukurca	-	%40,9	%53,5	%5,6	%100
Şemdinli	-	%50,1	%46,0	%3,9	%100
Uludere	%0,6	%40,7	%51,8	%6,9	%100
Yüksekova	-	%76,5	%11,8	%12,0	%100

(Kaynak: Köy Envanter Etüdlerine göre Hakkari, 1969, Ankara.)

5 Yurt Ansiklopedisi, s. 3333.

Hakkari'nin sınırlı uzunluktaki yolları genel olarak düşük kalitede olmalarının yanı sıra, sadece il ve ilçe merkezlerini birbirine bağlamaktaydı. Yollar kasabaları birbirlerine bağlamıyor, yalnızca il merkezine bağlıyordu. İli batıdan doğuya kat eden anayol, komşu illerle ve İran'la bağlantıyı sağlıyordu (bkz. Harita 1). Çukurca, Dağlica (Oramar) ya da Şemdinli gibi, harita üzerinde birbirlerine çok yakın olan yerleşim birimleri arasında karayolu bağlantısı bulunmuyordu. Bu kasabalar arasında yalnızca katırların geçebildiği patikalar ya da motorlu taşıtlar için elverişli olmayan yollar vardı. Ne var ki, konuyu ekonomi mantığı açısından değerlendirsek, devletin bölgeden elde ettiği vergi gelirlerinin çok sınırlı olduğu dikkate alınarak, bütçeden Hakkari karayolları için ayrılan payın az olmadığı söylenebilir.⁶ Yine de Hakkari karayolları için devlet ve il bütçesinden bugünkünden daha fazla kaynak aktarılmasına ihtiyaç olduğu açıktır. Yol çalışmalarının yapılabildiği mevsim son derece kısadır ve yol bir yaz içinde bitirilemezse, bunu takip eden yıllarda, gerekli yol bakım masrafları düzenli olarak artar. Bu nedenle, yol yapımı projeleri konusunda gerek yerel güçler gerekse başka gruplar siyasî baskıda bulunurlar.⁷

Hakkari ilinde iklim, bir yöreden ötekine farklılık gösterir. Kuzeydeki yüksek plato ve dağlarda, Yüksekova'da çok soğuk ve kurak bir iklim hüküm sürer, buna karşılık güneydeki vadilerde nispeten ılıman bir iklim yaşanır. İklim koşulları bitki ör-

6 Bu durum özellikle 1970'lerin ikinci yarısında Hakkari'nin "az gelişmişliğinin" siyasi ve medyatik kampanyaların hedefi haline getirildikten sonra daha geçerli hale gelmiştir. Bu kampanyalardan sonra Zap Nehri'nin üzerine asına köprüler inşa etmek ve Şemdinli'nin köy yollarını yapmak konusunda planlı bir hamle gerçekleştirilmiştir.

7 Yüksekova ilçesinden iki örnek verilebilir: Devletin Dağlica'ya yaptığı yolun en geç 1980'de bitirilmesi planlanıyordu, ancak çeşitli siyasi baskılar sonucunda yolun yerel bütçeden alacağı pay kesildi ve inşa halindeki yolun durumu, yol 1983'te tamamlanana kadar giderek kötüleşti. Bir başka örnek, şehir içi bir yola ilişkin; bir köy tüccarı, evinin yakınındaki yolu genişletmek için belediyenin kadrosunu ve makinelerini kullanmıştı. Bunu gerçekleştirmek için, yörenin en büyük ağasının desteğini arkasına almış, YSE müdürü ise duruma göz yummuştu.

tüsünde de çeşitlilik yaratır. Kuzeydeki yüksek dağlar ve yaylalar, keçi ve koyun yetiştirmeye elverişli çalılıklarla kaplıdır. Güneyde özellikle Irak'a yakın vadilerde ise, mısır, pirinç, susam, üzüm, ceviz, nar ve dut gibi Akdeniz ürünleri bol miktarda yetiştirilir, ayrıca bu kesim orman bakımından da zengindir. Hakkari Doğu Anadolu'nun en güneyinde yer aldığı için, yıllık ortalama sıcaklık, bu bölgedeki diğer illerden daha yüksektir.

Yaz ve kış arasındaki büyük sıcaklık farklılıkları vardır. Ayrıca bölgede kar örtüsü çok uzun bir süre kalkmaz.⁸ Hem bu iklim koşulları hem de büyük rakım farklılıkları taşıyan yer şekilleri -bir yanda sarp dağlar bir yanda derin vadiler- hayatı zorlaştırır. Ben 1981'de Sisin'deyken, ilk kar ekim ayında düştü. Cilo Dağı'ndan Yüksekova'ya uzanan yol, kasım sonlarında kapandı ve kış boyunca yalnızca birkaç kez, en fazla on gün için ulaşım açılabilirdi. Karayolunu kardan temizleme işlemi son olarak mart ortalarında yapıldı, böylece yol, kamyonların ve askerî araçların geçişine uygun hale geldi. Karayolunun bu kadar uzun süre kullanılamamasının nedeni, her temizleme işleminden sonra aralıksız kar yağışı yüzünden kapanması değil, defalarca yola çıg düşmesi ve yolun bir kısmını alıp götüreren toprak kaymalarıydı. Bu çıg felaketleri bazen can kaybına neden oluyordu. Dağ köylerinin kış aylarında ulaşım açık olması, ilk karın ne zaman düştüğüne ve ortalama yağın kar miktarına bağlıdır. Ancak, Şemdinli, Beytüşşebab gibi ilçe merkezlerinin de diğer ilçe merkezleriyle ya da ana yollarla bağlantısının kesilmesi de son derece olağandı. Aslına bakılırsa, Beytüşşebab'la Hakkari'yi birbirine bağlayan geçit, kışları en az iki ay boyunca kapanıyor ve Beytüşşebab'a ulaşım ancak batıdan, Siirt ya da Mardin üzerinden sağlanabiliyordu.

8 Türkiye Meteoroloji Enstitüsü'nün Hakkari merkez ilçe ve Yüksekova'nın iklimine ilişkin 1974 yılı raporuna göre, Yüksekova'da en düşük ve en yüksek sıcaklıkların, -37,5 ve 34,9°C; Hakkari merkez ilçede -22,6 ve 38,8°C'dir. Aynı yıl Yüksekova'da ortalama yağış miktarı 580,2 mm, Hakkari'de 791,7 mm. idi. Yüksekova'da karlı geçen ortalama gün sayısı 130,3, Hakkari'de 102,5'tir.

Nüfus yapısı ve yerleşim örüntüleri

Hakkari ilinin (1990 yılına kadar) 6 ilçesi vardı: Hakkari (merkez ilçe), Yüksekova, Beytüşşebab, Çukurca, Şemdinli ve Uludere. Bu ilçelere bağlı bucaklar da bulunmaktadır. En küçük idarî birim olan muhtarlıklar ise, mezraa, mahalle ve kom gibi birimlere bölünür. Mezraa, “bir muhtarlık sınırları içinde olup köylere göre daha sapa bir yerde olan ve köyden dağ, tepe, derin vadiler gibi coğrafi engellerle ayrılan az sayıda (2-35 ev) evden oluşan kırsal bir yerleşim biçimidir”.⁹

Kom, mezraadan küçük, mevsimlik bir yerleşim birimidir. Özellikle bahar sonlarında çobanların ve hayvanların çoğu zaman birlikte kalmaları için genellikle tek odalı barakalardan oluşur, yüksek ve uzak yerlerde kurulur.¹⁰

Idarî sınıflandırmanın dışında, yerel yerleşim örüntüsünde ve yöreye özgü sınıflandırma sisteminde yazlık *zoma* ile kışın yaşanan köy arasındaki dikotomi dikkat çekicidir. İdarî açıdan mezraa kabul edilen köylerin (Kürtçe *gund*) bazılarının nüfusu yaklaşık 300 kişiye ulaşır ve buralarda 25-30 hane bulunur, dolayısıyla başlı başına birer toplumsal ve ekonomik birim sayılmaları gerekir. Her köyde bir ya da birden fazla *zoma* grubu vardır ve *zomalar*, köyün idarî sınırları içindeki yaylalarda kurulabileceği gibi dışında da kurulabilir. *Zoma* gruplarının oluşumu hem akrabalık ve hısımlıkla hem de ekonomik ilişkilerle belirlenir. Yaylaya çıkılacak yer, aşiretin geleneksel yayla haklarına ve/veya ekonomik ilişkilerine göre seçilir (örneğin pek çok yayla arazisi kiralanabilmektedir). Yayla yerleşimine, Hakkari’de *zoma*, diğer Kürt bölgelerinde *zoma* ya da *zozan* denir. Ha-

9 Bkz. Tunçdilek, 1967: 124-29; Aydın, 1980: 146; Hütteroth, 1982: 291. Ayrıca bkz. Tunçdilek (1974) “Types of rural settlement and their characteristics” Benedict ve Tümerterkin (ed.) *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, Leiden, s. 48-70.

10 Bkz. Tunçdilek 1967: 129-32; Beşikçi, 1969: 42-44. Hütteroth (1982: 291), *kom*dan, hayvan barınağı için kullanılan Kürtçe bir isim olarak bahseder. Hakkari’deki *kom*, Tunçdilek ve Beşikçi’dekiyle aynı şekilde yukarıda bahsedildiği gibi, tek odalı evdir. Geçmişte muhtemelen daha sık kullanılıyor olsa da, günümüzde yalnızca mutlak ihtiyaç durumlarında kullanılmakta.

ziran ve ekim ayları arasında kurulan *zomanın* yeri, etrafta su ve otlak bulunmasına bağlıdır ve gerektiğinde yer değiştirilir. Bu yer değiştirmeler nedeniyle *zomalar* yaz başı, yaz sonu, sonbahar başı *zomaları* olarak adlandırılır. Çadır ve insan sayısı da değişiklikler gösterir, yaz sonu *zoması* en kalabalık olan *zoma*dır, çünkü yaz sonu yaylada işlerin en yoğun olduğu dönemdir ve köyler kalınamayacak kadar sıcaktır.¹¹

Kürtçe'de şehir ve kasabanın karşılığı *bajardır*. Hakkari'deki *bajarlar* ilçe merkezleridir. Bunların en küçüğü olan Şemdinli'nin 1980'deki nüfusu yaklaşık 2.000, en büyüğü olan Hakkari il merkezininkiyse yaklaşık 18.000'dir. Hakkari il merkezi dışında nüfusu 10.000'den büyük olan tek kasaba Yüksekova'dır. Kasabalar daha ziyade ekonomik değil idarî merkezlerdir. Buralarda, eğitim, sağlık, bankacılık ve ticaret hizmetleri son derece sınırlı olduğu gibi, kışları civardaki köylerle bağlantıları tamamen kopmaktadır. Kasabalar ile köyler arasındaki trafik, yaz aylarında yoğunlaşır: Köylüler tarım ve hayvan ürünlerini satmaya kasabalara gider, ev eşyaları ve kışlık erzak alırlar. Kasabalar sınırlı ölçüde de olsa kültürel ve sosyal merkezler sayılabilir. Buralarda devlet temsilcileriyle yüz yüze ilişki kurulabilir. Özellikle kasaba çarşılarında aşiret mensubu olsun olmasın, ilin farklı bölgelerinden gelen insanlarla karşılaşmak veya buluşmak mümkündür. Hakkari'de kahvehaneler, kumarhaneler ve çeşitli dernekler yalnızca kasabalarda bulunur. Köylerde camiler dışında -ki her köyde cami yoktu- insanların biraraya geldiği başka bir kamusal alan ya da bina yoktur.

Kasabalarda kamusal alanların tümü erkeklere ait alanlardır. Buralara az çok serbestçe girip çıkabilen kadınlar, ya (öğretmenler, ebeler ve hemşireler gibi) yöreden olmayan ya da genellikle akrabaları olan erkeklerle birlikte gelen, hatırı sayılır ailelere mensup kadınlardır. Erkekler özellikle yazın, günlerini çarşıda dolaşarak veya kahvehanelerde ya da dükkânlarda sohbet ederek ya da alışveriş yaparak geçirirler. Dolayısıyla,

11 Türkiye'nin doğusundaki ve Ortadoğu'daki göçerlerin ve yarı-göçerlerin yayla kampı yerleşim üyemeleri için bkz. Hütteroth (1973).

kasabalarda en azından erkekler için kültürel ve sosyal bir hayat olduğu söylenebilir. En büyük kasabalar olan Hakkari ve Yüksekova'nın özellikleri birbirinden farklıdır. Hakkari il merkezi olduğu için, vali, silahlı kuvvetlerin (kara kuvvetleri, jandarma ve komando birliklerinin) komutanları burada bulunmaktadır. Burada, devlet kurumları, bankalar, liseler, bir kütüphane, bir hastane ve bir sinema bulunur. Yüksekova ise ilin ticaret merkezidir, burada çeşitli faaliyetlerle uğraşan çok sayıda dükkân vardır. Van-İran transit yolu üzerindeki kaçakçılığın bu kadar sıkı denetlenmediği günlerde pazarlarda çok sayıda ucuz elektronik ev eşyası bulunuyordu. 1980 sonlarında, kaçak mallar, çoğunlukla tezgâh altından ve yüksek fiyatlarla satılıyordu.

Hakkari'de kentsel nüfusun toplam il nüfusuna oranı %28,4'tür (1980 sayımına göre, Türkiye genelinde nüfusun %43,9'u kentlerde, %56,1'i köylerde yaşıyordu). 1980'de Hakkari'deki köy sayısı 143'tü.¹² Köylerin önemli bir bölümünde (33 köy) nüfus, 501-750 kişi arasındaydı. Nüfus yoğunluğu kilometrekarede 16 kişiydi. Hakkari, Türkiye'nin nüfus yoğunluğu en düşük olan iliydi. Hakkari, %4,2'lik nüfus artış oranıyla, 1980'de Türkiye'nin nüfus artış hızı en yüksek ikinci iliydi (Türkiye ortalaması %2,1'di).¹³ Her ilçede kentsel ve kırsal nüfusun artış hızı farklıydı. Örneğin, Yüksekova kasabasının nüfusu, 1960-80 arasında yaklaşık dokuz kat artmıştır. Nüfusun bu kadar hızlı artması, Van-İran transit yolunun açılması sonucunda ticaret ve iş hayatının canlanmasına bağlanabilir. Yüksekova, hem nispeten yüksek bir doğum oranına sahiptir, hem de köyden kasabaya göçün en yoğun olduğu ilçedir. Ancak, kırsal kesimde nüfus artışı açısından ilçeler arasında önemli bir farklılık görülmez. 1960-80 arasında her ilçenin köy nüfusu yaklaşık iki katına çıkmıştır.¹⁴

12 Bu rakam, yalnızca köy muhtarlıklarını gösterip ilçe merkezlerinin mücavir alanları dışındaki daha küçük birimleri göstermez. Bkz. 1980 Halkın Nüfus Sayım Sonuçları Tablo 3, s. 4.

13 A.g.e., Tablo 1, s. 3.

14 Yurt Ansiklopedisi, Tablo 15, s. 3335.

Hakkari'de nüfus hareketleri

Türkiye geneline kıyasla Hakkari'deki nüfus artış hızı daha yüksek, kalkınma hızı ise çok daha düşüktür, buna rağmen, son 50 yılda Hakkari, il dışına son derece kısıtlı bir miktarda göç vermiş, ile göç edenlerin sayısı da yine çok sınırlı kalmıştır. "1950'lerde Hakkari dışında doğup Hakkari'de yaşayan kişi oranı %5'ti. Hakkari'de doğmuş olup dışarda yaşayan kişi oranı da bu rakamın hemen hemen aynısıydı. 1975'te göç alma ve göç verme oranları bir dengeye oturdu... Hakkari dışına gitmiş insanların büyük bir çoğunluğu, komşu illere yerleşmişti ve çoğunlukla şehir ve kasabalarda yaşıyor. Bunlar arasında, iş göçü modeline uyacak şekilde Türkiye'nin batısı ve güneyindeki metropollere göç edenler de vardı."¹⁵

Hakkari'ye göç komşu illerden olmaktadır. Örneğin, Siirt'ten mevsimlik işçi olarak gelen pek çok kişi, daha sonra kademeli olarak Hakkari'ye yerleşmiştir. Mevsimlik işçi göçü azdır, bunlar da genellikle kasabalardaki inşaat ya da yol yapımı işleri için gelmektedir. Hakkari'ye geçici olarak gelip daha sonra yerleşenler genellikle yukarıda anılan modele uygun bir göç süreci yaşarlar: Erkekler, mevsimlik işçi olarak Hakkari'ye gelir, Hakkari'de birkaç kışını geçirir, nihayet kasabasından ya da köyünden başka akrabalarını da yanına aldırırlar. Bu göç örüntüsü, örneğin, Gümüşhane'den -1.000 km.den daha uzaktaki- Yüksekova'ya göç etmiş aileler için geçerlidir. Gümüşhane'den Yüksekova'ya yerleşmiş kişilerin pek çoğu birbiriyle hısım akrabadır ve ilk gidenlerin yanına göç ederek orada bir topluluk oluşturmuşlardır. Buna karşın Siirt'ten göç edenlerin çoğu Siirt'in farklı yörelerinden gelmişlerdir. Siirtli erkekler, yün, tereyağı ve başka hayvansal ürünler satmak amacıyla birkaç yaz üst üste Hakkari'ye gelir. Sonra, eğer işler iyi gidiyorsa, bütün ailesini yanına alır ve çarşıda bir toptancı

15 A.g.e., s. 3336. Yaklaşık son 5 yıl içinde göçe yol açan başka bir sebep ortaya çıktı; bölgede terörün yükselmesi, can güvenliğinin ortadan kalkması ve devletin adil olmayan muamelesi nedeniyle, pek çok köylü topraklarını satıp Türkiye'nin güneyindeki ve batısındaki illere göç etmeye başladı.

dükkânı açar. Kasabalardaki esnafın ve uzak köylerin imamlarının önemli bir bölümünü Siirt'ten gelenler oluşturur. Yüksekovalılara göre, bu iki işi genellikle Siirtlilerin yapması, onların Suriye'yle sıkı ticari bağları olmasından, Arapça, Türkçe ve Kürtçe bilmesinden ve sınırın ötesinde muhtemelen akrabalarının olmasından kaynaklanıyor. Hakkari'ye göç eden küçük bir başka grup da İran ya da Irak'tan gelendir. Bunların bir kısmının Yüksekovalılarla aile bağları vardır, ama büyük bir çoğunluğu Türkiye'ye yasadışı yollarla girmiş kaçak mültecilerdir. Hepsisi Kürt olan bu mülteciler, son derece zor ekonomik koşullarda yaşamakta, geri gönderilme riskiyle karşı karşıya bulunmaktadır.¹⁶

Hakkari içindeki nüfus hareketleri şu şekilde özetlenebilir: 1. Zomalar ile köyler arasında ya da farklı zomalar arasındaki mevsimlik göçler. 2. Bir köyden diğerine göç edip yerleşme. 3. Köyden kasabaya ve şehre göç. Bunlardan birincisi, geçici ve periyodik, diğer ikisiyse kalıcıdır. Hakkari'de kasabadan büyük şehre ya da kasabadan köye göç görülmez. Birinci tipteki göç, yani zoma ile köy arasındaki mevsimlik nüfus hareketleri beşinci bölümde detaylı bir şekilde incelenecektir. Diğer iki tipteki nüfus hareketleri, muhtemelen kırsal ekonominin dinamikleriyle doğrudan ilişkilidir. Sınırlardaki ya da uzak vadilerdeki yolu olmayan köylerden, büyük köylerle ve kasabalarla bağlantısı olan, anayollara yakın köylere nüfus hareketleri görülmektedir. Bu göçler şu şekillerde olmaktadır: a) Bir hanenin genişleyerek iki haneye bölünmesi (örneğin iki erkek kardeş arasında) ve yeni oluşan hanelerden birinin başka bir köye yerleşmesi. b) Bir haneden yeni bir hane doğması (oğullardan birinin ebeveynlerini ve kardeşlerini geride bırakarak yeni bir köye yerleşmesi gibi) ama iki hanenin tek bir ekonomik birim olarak idame ettirilmesi. c) Bir bütün olarak hanehalkının başka bir köye taşınıp oraya yerleşmesi. Bir aşiret bölgesindeki köyler arasında göç, yayla

16 1988'deki Iraklı Kürt sığınmacı dalgası, bölgeye bugüne kadar yapılan en büyük göç dalgasıdır. Sığınmacıların durumu, yasal ve sosyal problemleri hâlen çözülmemiştir. Bkz. M.A. Aslan (1988).

hakları korunabileceği için, farklı bir aşiret köyüne göç etmekten daha avantajlıdır.

Ev ve tarlaların bulunduğu araziler, hatta bazen de ot biçilen arazilerin kullanım hakları alınıp satılmaktadır. Ancak, bu arazi alım satımlarının (aşiret bölgelerinin içinde ya da dışında olsun) pek azının yasal yollardan, tapu devir işlemleriyle gerçekleştirildiğini belirtmek gerekir. Aşiret içinde de aşiret dışında da kullanım hakları piyasa fiyatlarıyla ve pazarlık usulüyle satılır. Köyden kasabaya göçte olduğu gibi, hangi hanenin ne zaman taşınacağını belirleyen kritik faktör, insan: toprak: hayvan oranıdır. Kasabaya göç edenler en yoksul haneler değildir. Bunlar, genişleyip belli bir büyüklüğe erişen hanelerdir. Bu hanelerin meraları ve ot biçilen arazileri artık kendileri ve hayvanları için yetersiz kalmıştır, ayrıca hanehalkının ve hayvanların ürettiği artık, yeni bir yere taşınmalarını mümkün kılmaktadır. Yoksul köylülerin Hakkari kasabalarında ayakta kalma şansları son derece azdır, çünkü herhangi bir devlet görevine girmelerini ya da zanaat yapmalarını sağlayacak yeterli nitelik veya becerilerden yoksundurlar, ayrıca toptancı dükkânı açacak ya da başka bir iş kuracak sermayeleri de yoktur. Kasabaya yerleşen varlıklı köylüler, hayatlarını idame ettirmek için hayvancılıkla uğraşmaya, inera kiralamaya, yonca tarlaları satın almaya ya da farklı köyler arasında hayvan ticareti yapmaya devam eder. Köyden kasabaya gelenlerin yapabileceği diğer işler, köy ve kasaba arasında kamyonla taşımacılık, ova-da mevsimlik ot biçme ve harman kaldırma işleridir. El sanatları ve zanaatkarlık ilk kuşak göçmenler arasında pek görülme de, ikinci kuşakta bu işleri yapanlara rastlanmaktadır.

Hakkari’de nüfusun yaşa göre dağılımı ve bebek ölüm oranları

Sayım sonuçlarına göre, Hakkari nüfusunun yaşa göre dağılımı yıllar içinde büyük dalgalanmalar göstermiştir ve Türkiye genelinden büyük farklılıklar taşır. 1950’den 1980’e kadar, Hakkari’de 15 yaş altındaki grubun toplam nüfus içindeki oranı,

%44,4'ten %50,4'e yükselmiştir. Aynı oranların Türkiye ortalaması (1950'de) %41,2 ve (1980'de) %38,5'tir.¹⁷ Bu istatistiklere dayanarak şu değerlendirmeleri yapabiliriz: a) Hakkari'de çalışan nüfusa bağımlı genç nüfus oranı, Türkiye ortalamasından daha yüksektir. b) Hanehalkının büyüklüğü ve özellikleri nüfusun yaşa göre dağılımından etkilenmektedir, 1980'de Hakkari'de ortalama hanehalkı büyüklüğü 8,5 kişidir.¹⁸

Ne var ki, Hakkari nüfus sayımı sonuçlarını incelerken ihtiyatlı olmak gerekir. İlde kaldığımız süre boyunca, ücra köylerde doğumların kaydedilmesi ve nüfus sayımı üzerine bazı gözlemler yaptım. Her şeyden önce, köylerde doğumlar genellikle geç kaydediliyor, çoğunlukla da çocuk okula gitme yaşına gelmeden nüfusa yazdırılmıyor. Kız çocukları okula gönderilmeyecekse, evlenip çocuk sahibi olana kadar nüfusa kaydedilmiyor. Evlenmiş, çocuk, hatta torun sahibi olmuş, ama nüfusa kaydedilmemiş pek çok kişi var (bu kişilerin nüfus cüzdanları olmadığı için herhangi bir kimlik kontrolü sırasında başlarına büyük problemler gelebiliyor). Erkek çocukların nüfusa kaydettirilmemesinin nedeninin, onları askere gitme yükümlülüğünden kurtarmak olduğu söyleniyor.¹⁹ Benim izlenimim bu açıklamanın temelsiz olduğu yolunda: Erkek çocuklar, okula gidecekleri, Türkçe'yi, okuma-yazmayı öğrenecekleri, böylece

17 Hakkari'deki ve Türkiye'deki yaş gruplarının dağılımı.

Yaş	Halkari		Türkiye	
	1950	1980	1950	1980
0-14	%44,4	%50,4	%41,2	%38,5
15-65	%51,4	%47,1	%55,2	%56,6
65 +	%4,1	%2,1	%3,6	%4,6
Toplam	%99,9	%99,6	%100	%99,7

(Kaynak: *DİE 1980 Örnekleme Sonuçları*, Tablo 1, s. 1, *DİE 1980 Halkari Sonuçları*, Tablo 5, s. 8-11, *Yurt Ansiklopedisi*, Şekil 5, s. 3301)

18 *DİE 1980 Halkari Sonuçları*, Tablo 33, s. 78.

19 Bkz. örneğin Beşikçi'nin "Doğu Anadolu'da Göçebe Kürtler" makalesi, *Forum* 1/11/1967, no. 324, s. 16. Beşikçi ayrıca, insanların Türkçe öğrenme, doğumları kaydettirme ve erkek çocukları askere gönderme isteklerinin giderek artma eğiliminde olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca bkz. Beşikçi (1970: 167), burada Beşikçi, Z. Gökalp'in, göçerlerin, askerlikten kurtarmak için erkek çocuklarını nüfusa kaydetmediklerine dair göçer Kürt aşiretleri üzerine ilk bulgularına atıfta bulunmaktadır.

askerliklerini daha az sorunlu yapacakları umuduyla kız çocuklarından daha erken nüfusa kaydediliyorlar. Sık sık yapılan kimlik kontrolleri ve bir kimlik kartı olmaksızın bir köyden diğerine gitmekte bile zorluk yaşanması, erkek çocukları kız çocuklarından önce nüfusa kaydettirmenin başka bir nedeni. Nüfus sayımlarıyla ilgili ikinci bir nokta, sayımların genellikle ekim başlarında yapılması. Yılın bu döneminde, yaylaya çıkanların bir kısmı (özellikle kadınlar ve kızlar) henüz köylerine dönmemiştir. Örneğin ben Hakkari'de kalırken yapılan nüfus sayımında, sayım memuru köyün bazı hanelerinde kimseyi bulamamış, böylelikle yayladaki hanehalkını da kaydedememişti..

11 nüfusunun bir başka dikkat çekici özelliği bebek ölüm oranıdır. Bu, Hakkari'nin yüksek doğum oranı ve az gelişmişliğiyle ilişkilidir. 1980 nüfus sayımı verilerinden, evli, boşanmış ve dul kadınların yaş gruplarına göre dağılımı, doğurulan toplam çocuk sayısı, bir önceki yıl doğan çocuk sayısı ve kadınların alınıp olduğu eğitim düzeyi hakkında bilgiler edinebiliyoruz. Hakkari için bu rakamların bazıları aşağıda yer almaktadır:

TABLO 3.1
Hakkari'de Bebek Ölümleri ve Kadınlar

12 yaş üstü, evli, boşanmış ya da dul kadın sayısı	29.284
Canlı doğan toplam çocuk sayısı	143.723
Yaşayan çocuk sayısı	113.990
Bebek ölüm oranı	21/100

(DİE Hakkari Sonuçları, 1980, Tablo 9-12, s. 18-19'dan alınmıştır)

Sisin'de on kadının evliliklerine ilişkin veriler toplamıştım. Bu, evli ve dul kadınlardan oluşan çok küçük bir örneklem olsa da (köydeki toplam kadın nüfusunun yaklaşık 1/5'i), elde edilen veriler, yüksek bebek ölümünü ortaya koymaktadır. Bu kadınların doğurduğu çocuklardan 65'i hayattaydı, 36'sı ölmüştü. Bu 36 çocuğun 24'ü, 0-2 yaşları arasında, 10'u 3-5 yaşları arasında ölmüştür. Yani, çocukların 2/3'si, hastalık ve yetersiz beslenmeye karşı en korunmasız oldukları 0-2 yaşları arasında ölmüştür.

Benim köyde kaldığım dönemde, kışın sonuna doğru iki ay içinde iki yaşının altında üç bebek, muhtemelen yetersiz beslenme ve ishal nedeniyle öldü. Kadınlar, çocukların yakalandığı kızıl, kızamık, boğmaca gibi hastalıkların bazen bir haneden aynı yıl içinde dört-beş çocuğun ölümüne sebep olduğunu belirtmişlerdi. Aydın da (1980: 175) Diyarbakır yakınlarındaki iki köyde yapmış olduğu çalışmada benzer yüksek bebek ölümü oranlarından bahseder. Aydın'a göre, Gısgıs köyünde hanelerin 3/4'ünde çocuk ölümleri yaşanmış, bir hanede ölen çocuk sayısı 1-6 arasında değişmekteydi, hatta daha çok sayıda çocuğun öldüğü haneler de vardı. Kız ve erkek çocukların ölüm oranları arasında fark yoktur, dolayısıyla çocuklara cinsiyetlere göre farklı bakım yapıldığını söylememiz mümkün değildir. Köyde kaydetmiş olduğum az sayıda çocuk ölümlerine göre, ölen erkek çocuk sayısı ölen kız çocuklarından fazlaydı. Sis'in'de benim kaldığım süre içinde ölen üç çocuğun üçü de erkekti.

Hakkari'nin kalkınma göstergeleri

Sağlık hizmetleri ve sağlığa ilişkin tutumlar

Yukarıda, Hakkari'nin altyapı unsurlarından biri, yolların durumu üzerinde durmuştuk. Motorlu taşıtlar için elverişli yolların bulunmaması, diğer temel altyapı hizmetlerinin sağlanmasına ve sürdürülmesine önemli bir engel oluşturmaktadır. Örneğin, Hakkari'de kalmamdan bir süre önce köy ya da bucak sağlık evleri kurulmasına yönelik kampanyalar yapılmış ve bazı binaların inşaatına başlanmıştı.²⁰ Ne var ki, söz konusu köylere sadece belli mevsimlerde ulaşılabilmesi nedeniyle binaların yapımı tamamlandıktan sonra bile ne yeterli personel bulunabildi, ne ihtiyaç duyulan ekipman sağlanabildi, ne de hastalar için gerekli ilaç stoku oluşturulabildi. Örneğin 1982'de Şemdinli'de hiç eczane yoktu ve yolların kötü olması

20 Bkz. *Hakkari II Yılı* 1973, s. 123-26.

nedeniyle kasabaya gerekli ilaçlar ulaştırılamıyordu. Bazı uzak köylere ise hiçbir sağlık hizmeti götürüleliyordu.

İl genelinde modern anlamdaki sağlık hizmetleri son derece sınırlıdır. Hakkari, 1960'lerden itibaren az gelişmişlik düzeyi nedeniyle kalkınmada öncelikli iller kapsamına alınmıştır.²¹ Ne var ki, devletin söz konusu illere yönelik özel kalkınma programının ilk dönemine (1964-67) kıyasla ikinci döneminde (1968-72), Türkiye'nin sağlık yatırımlarından Hakkari'nin aldığı pay düşmüştür. İlin 8 kasabasında, 52 köyünde sağlık birimleri bulunmaktadır. 1980'de kasabalardaki sağlık merkezleri 7.500-10.000 hastaya bakacak kapasitede olmasına rağmen, 17.600 hastaya hizmet vermek zorunda kalmıştır.²²

Hakkari'deki doktorların neredeyse tümü pratisyendi. Özel muayenehanelerinde ve sağlık merkezlerinde yeterli tıbbî aygıt ve malzeme bulunmamaktaydı. Kasabalarda özel muayene-

21 Bkz. örneğin, *Doğu ve Güneydoğu İlleri Sosyal Yapı Araştırması*, DPT Yayını, Ankara, 1974.

22 *Yurt Ansiklopedisi*, s. 3343. Aşağıda, Hakkari'deki ve Türkiye'deki sağlık hizmetlerine ilişkin bazı rakamlar aktarılmıştır:

Tablo 1. Hakkari ve Türkiye hastanelerindeki yatak sayısı ve bunun nüfusa oranı

	Yıl	Hasta-yatak sayısı	Kişi/Yatak
Hakkari	1980	60	2.591
Türkiye	1980	99.117	491

(Kaynak: *Yurt Ansiklopedisi*, Tablo 26, s. 3343)

Tablo 2. Hakkari ve Türkiye'de doktor sayısı ve bunun nüfusa oranı

	Yıl	Doktor sayısı (Pratisyen hekim + uzman)	Kişi/Yatak
Hakkari	1980	29	5.282
Türkiye	1980	27.241	1.642

(Kaynak: *Yurt Ansiklopedisi*, Tablo 27, s. 3343)

Doğu Anadolu'daki, Hakkari'yle benzer nüfusa ve benzer nüfus yoğunluklarına sahip (1980 yılında Hakkari'nin nüfusu: 155.463, Nüfus yoğunluğu: 16 kişiydi) Tunceli, Bingöl ve Van illeriyle bir karşılaştırma yapacak olursak şu rakamları elde ederiz:

	Nüfus	Yoğunluk	Doktor sayısı	Nüfus/Doktor
Tunceli	157.974	18	53	2.980
Bingöl	228.702	26	38	6.018
Van	468.646	24	106	4.421

(Kaynak: *Türkiye İstatistik Yılığ* 1983.)

hanelerde çalışan çok az sayıda doktor vardı. (Muayene ücretleri çok yüksekti: 1982'de muayene ücreti 1.000-1.500 lira arasındaydı, asgari ücretse yaklaşık 18.000 liraydı). Söz konusu doktorların röntgen cihazı gibi bazı temel aygıtları olmadığı gibi, birçok ilacı Yüksekova'daki eczanelerde bulunmadığı için reçetelerine yazamıyorlardı. Bir sağlık ekibi zaman zaman köylerde sağlık taraması yapsa da, aşı kampanyaları için bile bazı uzak köylere ulaşamıyordu.²³

Köylülerin modern sağlık hizmetleri, anne ve çocuk ölümleri karşısındaki tutumları, çoğu zaman güvensizlik, cehalet ve gerçekçi olmayan beklentiler tarafından şekillendirilmektedir. Kasabaya seyrek olarak uğrayan köylüler, eğer bir doktora giderlerse, kendilerine birçok ilaç, özellikle de iğne yazılmasını isterler. Hastalıklar ve tedavi konusunda en temel bilgilerden yoksun oldukları için, doktorlardan beklentileri, hastalıkların niteliğinden ve ilerlemişlik düzeyinden ya da tedavi aşamalarından bağımsızdır. İğne gibi etkisini çabuk gösteren tedavi yöntemleri çok pahalı olsa da, daha çok tercih edilir. Uzun süreli tedaviler sonuna kadar sürdürülmediği gibi, ilaçların içileceği zamana ya da dozuna da dikkat edilmez. Ayrıca, bir doktorun yazmış olduğu ilaç, hastanın kendi kendine tayin ettiği süre içinde etkisini göstermezse, hastanın ilk yaptığı iş, kasabada başka bir doktora gitmek olur. Doktorların düzenli hastaları yalnızca bazı kasabalılardır, bunlar da doktora üst üste ancak birkaç kez giderler. Köylüler ise, doktora çoğunlukla hastalığın ileri aşamasında, artık köyde kendi tedavi yöntemlerinden sonuç alamayınca giderler.

Modern tıp tek tedavi yöntemi olarak görülmemektedir. Yörede tedavi için başvurulanan modern doktorlar dışında iki ana grup, *hekimler* ile şeyhler ya da *melalar*, yani imamlardır.

Hekimler, farklı şekillerde yetişmiştir, değişik uzmanlık alanlarına sahiptir ve bazıları büyük bir isim yapmıştır. *Hekim-*

23 Çocukları aşılayan bir sağlık ekibi, benim kaldığım köye zamanın darlığı ve yerin uzaklığı nedeniyle ulaşamamıştı. Ben, daha sonra çocuklara aşı yapmayı öğrenmek için gönüllü oldum ve Yüksekova'daki sağlık merkezi bana iki aylık bir süre içinde köyde kullanmam için (çoğunun son kullanma tarihi geçmiş) aşı verdi.

lerin bazıları, cildiye ve iç hastalıklar konusunda “uzmanlaşmış”tır ve şifalı otlarla tedavi yaparlar. Bir başka grup ise, Türkçe çıkıkçı, Kürtçe *cebar* denilen *hekimler*dir. Üçüncü grubu dişçiler oluşturur. Birinci grup *hekimlerin* daha bilgili oldukları, “tabiatın ilmini” hatmettikleri düşünülüyor. Bu bilgiler, genellikle birinci dereceden akrabalara aktarılır, anne ya da baba kızına ya da oğluna mesleğin inceliklerini öğretir, eğer özel bir ilişki söz konusuysa, usta hekim akrabası olmayan bir gence de bildiklerini aktarabilir. Bu türden bilginin gerçek anlamıyla mistik ya da doğaüstü bir güçle ilişkili olduğuna inanılmasa da, bu bilginin tabiatın sırlarını içerdiği, dolayısıyla usta hekimin yaptıklarını gözlemleyerek, ondan eğitim alarak ve tecrübe kazanılarak edinildiği ve ancak Allah vergisi bir yetenek sahibi olanların işin ehli haline geldiği düşünülür. *Hekim* bildiklerini herkese söylemez, kullandığı otların, çiçeklerin, köklerin neler olduğunu, ilaçlarını nasıl hazırladığını ya da hangi hastalık için hangi otun kullanılacağını birer sır olarak saklar.²⁴ Ünlü *hekimlere* çeşitli yerlerden ve köylerden hastalar gelir ve tedavi için aynı veya nakdi bir karşılık ödenir. Daha az tanınmış *hekimler* ise, akrabalarına, arkadaşlarına ya da tanıdıklarına ücretsiz tedavi yaparlar.²⁵

Çıkıkçılar da, bir usta çıkıkçının yanında veya kırık çıkıktan da anlayan bir şeyh ya da *mela*’nın yanında mesleği öğrenirler. İşinin ehli ve isim yapmış yalnızca birkaç çıkıkçı bulunmaktadır, ama çıkıkçıların uyguladığı yanlış tedavi sonucunda sakat olan ya da vücudunda kusur kalan pek çok kişi vardır. Buna karşın, tıp eğitimini okullarda almış doktorların, kırık ya da çıkıklardan anlamadığını düşünen yöre halkı, bu tür sorunlarında sağlık merkezlerine değil, çıkıkçılara giderler.

24 Hem kadınlar hem de erkekler, bu türden geleneksel tıbbi bilgi edinebilir. Ancak, yalnızca kadınlar ebe olabilir ve ebeler çoğu zaman kadın hastalıkları, kısırlık gibi sorunların geleneksel yöntemlerle tedavisini kendi tekellerine almıştır.

25 Van Bruinessen (1978: 267), bazen bitkisel ilaçlar kullanan Kürt şeyhlerinin sağaltım güçlerine işaret ederken, şeyh ya da seyyid olmayan *hekimlerden* bahsetmez. Hakkari’de bazı *melaların* ve şeyhlerin olağanüstü güçleri olduğu söylenece de, sağaltım gücü yalnızca dinen mukaddes sayılan kişilerinde tekelinde görünmemektedir.

Üçüncü türden *hekimleri*, “dişçiler” oluşturur. Dişçiler, modern dişçilik eğitimi almaz, bu işin eski ustaları tarafından yetiştirilir. Bunlar, ellerinde aletleri, köy köy dolaşır ve çoğu zaman diş çekmenin ya da altın takma diş yapmanın (bu işi özellikle usta olan dişçiler yapar) yanı sıra sünnet, berberlik gibi başka türden işler de yaparlar. En “ünlü” dişçiler genellikle Siirtli’dir, bunlar yaz aylarında düzenli olarak dağ köylerini dolaşır ve yaptıkları işin karşılığını çoğu zaman nakit para olarak alırlar. Sözüünü ettiğimiz bu *hekim* tiplerinden başka bir de, “usta” kabul edilmeyen ancak bazı hastalıklar konusunda ya da bazı tedavi metotları konusunda bilgisi olan kişiler de vardır. Hafif cilt hastalıkları, çocuk hastalıkları, incinen bir kolun tedavisi gibi konularda köylerdeki bazı yaşlı kadınlara danışılır.

Bölgede yerli ebe olmasa da bazı yaşlı kadınlar zor doğumlar konusundaki becerileri nedeniyle doğumlarda yardımcı olur, ancak bu bir “meslek” kabul edilmez. Kadınlar neredeyse hiçbir tıbbî bilgileri olmadan ve yardım almadan doğum yapar. Doğum sırasında ortaya çıkan komplikasyonların anne ya da bebek ölümlerine yol açmasına sık rastlanır. Buna rağmen, modern tıp eğitimi almış ve bazı büyük köylerde görevlendirilmiş ebeler, ancak doğumun son aşamasında ve ciddi ve bariyer bir komplikasyon varsa çağırılır.

Şeyhler, seyyidler ve *melalar* gibi din adamlarına da hastalıkları iyileştirmeleri için başvurulur. Bu kişilerin batınî güçlerle hastalara şifa verdiklerine inanılır.²⁶ Şifa bulmak için en çok başvurulanan yol *melalara*, yani imamlara muska yazdırınaktır. Kuran okuyabilmek ve Arapça bilmek dışında hiçbir vasfı olmayan sıradan bir köylü bile *mela* olabilir. Baş ağrısı gibi basit şikâyetlerden son derece ciddi psikolojik hastalıklara kadar çeşitli rahatsızlıklar için muska (Kürtçe *nivîşt*) yazıldığı olur,²⁷ ancak eğer hastalık ciddiye, muskanın, nefesi kuvvetli ve itibarlı bir şeyh

26 Kürt şeyhlerinin, seyyidlerinin ve *melaların* güçleri için bkz. van Bruinessen (1978), Bölüm IV, s. 254-55, 257-58, 267-68. Ayrıca bkz. Nikitine (1926-28: 126-28) ve Nikitine ve Soane (1923-25).

27 Muskanın içinin bir resmi için bkz. Eickelman 1981: 242. Hansen’de (1961) Kürt muskalarının resimleri vardır. Bkz. ayrıca *nivîşt* (muska) yazmayı gerektiren durumları anlatan Beyazidi (Rudenko) (1963).

ya da bir hoca tarafından yazılması gerekir. Örneğin, itibarlı bir *mela* ailesinden gelen (bir *melazade* olan), Yüksekova'daki bir *melaya* Türkiye'nin her yerinden, devasız dertleri (çoğunlukla psikolojik rahatsızlıkları) olan hastaların geldiği ve şifa bulduğu anlatılıyordu. Söylendiğine göre, *mela* bu kişilere önce bir doktora görünmelerini, eğer iyileşmezlerse kendisine gelmelerini öneriyordu. Kendisi de muayene ve tedavi olmak için kasabada-ki doktora sık sık gidiyordu.²⁸ Yine de, pek çok kişi onun batını güçlerine inanıyordu. Bir keresinde ev sahibim Hüseyin, hastalanıp yatağa düşmüş, dua okuyup muska yazması için *melaya* adam göndermiş. Hüseyin ile *mela* arasında hiçbir fiziksel temas olmamış, ama Hüseyin, rüyasında *melanın* kendisi için yatağının yanı başında dua ettiğini ve sağ elinin işaret parmağını alına koyduğunu görmüş. Hüseyin *melayı* rüyasında gördükten kısa bir süre sonra iyileştiğini söylüyordu.²⁹

Hastalanan kişilerin ne tür tedavi yöntemlerine başvurdukları hastalığa, duruma ve kişilerin kendilerine göre değişir. Örneğin, köylü kadınlar kimi zaman bir seyyide rastlarırsa baş ağrısı için muska yazmasını ya da dua etmesini isterler, karşılığında da tereyağı ya da yün verirler, ama çoğu zaman da aspirin içmekle yetinirler. Hem şifalı otlardan yapılan ilaçları hem de eczaneden aldıkları ilaçları kullanmak çok doğal kabul edilir. Psikolojik bir bozukluktan kaynaklandığı düşünülen bir hastalık (bedenine cin girmesi ya da delirme, Kürtçe *din bû*)³⁰ durumunda, uzakta bile olsa, ünlü bir şeyhe gidilir. Bu konuda geniş bir literatür vardır.³¹

28 Ne yazık ki, bu *melayı* ancak bir grup köylüyle birlikte yaptığımız ziyarette, ölüm döşğinde görebildim. Ziyaret günü, komando birliğinden bir cerrah vardı ve *mela* serumla bağlanmıştı. Birkaç gün sonra öldü.

29 Bkz. M. E. Bozarslan'ın (1979) Kürtlerin doğaüstü inançları, muska ve cinlerin gücü üzerine hikâyeleri, *Meyrû* adlı kitabında, "Ji Me Çetire" (Görünmeyen Cinler), s. 21-24 ve "Tabirr" (sıtma için muska), s. 42-48. Ayrıca, şeyhlere ve ziyaret yerlerine tedavi amaçlı ziyaretler için bkz. Nikitine (1956: 244-47) ve Beyazidi (Rudenk●) (1963: 27-28).

30 Bana hamile ya da emziren kadınların bedenlerine cin girmesine daha yatkın oldukları anlatıldı. Bedenlerine cin girmiş hayali kişiler üzerine hikâyeler duyduysam da, cin çarpmış gerçek bir insanla hiç karşılaşmadım.

31 Bkz. yukarıdaki not 29.

Eğitim

Hakkari, Türkiye’de okuma yazma oranının en düşük olduğu ildir. Aşağıda, 1975 ve 1980 nüfus sayımlarına göre, Hakkari ve Türkiye’deki okuma yazma oranları bir tablo halinde sunulmuştur:

TABLO 3.2.
Hakkari’deki ve Türkiye’deki Okuma Yazma Oranları

	Yıl	Toplam %	Erkek %	Kadın %
Hakkari	1975	26,0	40,6	8,1
	1980	31,6	48,8	10,9
Türkiye	1975	61,9	75,0	48,3
	1980	67,2	79,8	53,8

Kaynak: Yurt Ansiklopedisi, Tablo 19, s. 3339, DİE, Türkiye ve Hakkari Nüfus Sayım Sonuçları.³²

1980’den sonra Türkiye genelinde okuma yazma kampanyası yürütülmüştür. Bu kampanya hazırlanırken yerel dil farklılıkları dikkate alınmadığı için, kampanyanın başarısı Hakkari’de sınırlı olmuştur. Hakkari’de anadili Türkçe olan insanların oranı son derece düşüktür. 1965’te, Yüksekova’da Türkçe konuşan insanlar (bunların anadil olarak mı, yoksa ikinci dil olarak mı Türkçe konuştuğu belirtilmemiştir) toplam nüfusun %10’unu oluşturuyordu.³³ 1965’ten bu yana (anadil ya da ikinci dil olarak) Türkçe konuşabilen kişilerin oranı artmıştır (1961-80 arasında ilkokulların sayısı iki katına çıkmış, 1965’te

32 Hakkari’deki okuma yazma bilmeyen nüfusa ilişkin rakamları Doğu Anadolu’daki, Hakkari’yle benzer nüfusa ve benzer nüfus yoğunluklarına sahip illerle karşılaştıracak olursak şu rakamları elde ederiz:

1975 okuma-yazma bilmeme oranları (6 yaş ve üzeri nüfus için)

	Toplam %	Erkek %	Kadın %
Hakkari	73,8	59,1	91,8
Tunceli	44,6	30,4	58,9
Bingöl	53,1	40,8	67,3
Van	68,3	54,1	84,2

(Kaynak: DİE Türkiye İstatistik Yıllığı 1983, Tablo 31, s. 46)

33 Köy Envanter Etüdları 1969 Hakkari, Tablo 40. Sonuçlar örneklem verilerine dayanmaktadır.

2 olan ortaokul sayısı 1980'de 15'e yükselmiştir),³⁴ ama eğitimin kalitesi ve okur yazarlık oranı hâlâ düşüktür. Askerlikleri sırasında Türkçe ve az da olsa okuma yazma öğrenen köylü erkekler, köy yaşamının yalıtılmış olması ve Türkçe kullanmalarını gerektirecek bir durumun olmaması nedeniyle, öğrendiklerinin çoğunu unuttur. Türkçe radyo haberleri dinleyerek ve askerlerle, memurlarla ya da bölgeye gelenlerle konuşarak Türkçe öğrenen köylü erkeklerin sayısı hiç de az değildir. Kadınlar arasında Türkçe ve okuma yazma bilenlerin oranı çok daha düşüktür; ilkokula gönderilen kız çocuklarının oranı erkek çocuklarınınkinden daha düşüktür, köylerdeki kız çocuklarından neredeyse hiçbiri ortaokula gönderilmez. Yetişkin kadınların ise Türkçe ya da okuma yazma öğrenme fırsatı bulunmaz. 1980 sonrasındaki okuma yazma kampanyası belki de bu konudaki tek istisna sayılabilir.

Eğitim sisteminin problemleri genel olarak şunlardır: a) Okullarda öğretmen bulunmaması, b) ilkokul eğitiminin zorunlu ve ücretsiz olmasına rağmen okul yaşındaki çocukların bazılarının okula gönderilmemesi, c) iklim koşullarının zorluğu nedeniyle kışın eğitimin sınırlı olarak yapılması ya da hiç yapılamaması, d) yayla ya da tarım işlerinde çocukların emeğine ihtiyaç duyulduğu için öğretim yılının kısa tutulması ve, e) eğitimin, ilkokul mezunlarının gazeteyi bile zorlukla okuyabileceği ve neredeyse mektup bile yazamayacağı kadar kalitesiz olmasıdır.³⁵

Devlet Planlama Teşkilâtı'nın (DPT) Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki 19 il üzerine hazırladığı sosyo-ekonomik kalkınma raporunda, bölgedeki eğitim problemlerine dikkat çekilir. Bölgedeki başlıca eğitim problemi köylerdeki okul sayısının azlığıdır ve mezra, kom, mahalle gibi köyden daha küçük yerle-

34 *Yurt Ansiklopedisi*, s. 3339-3340.

35 Son yıllarda bazı Kürt ayrılıkçı gruplarının okullara ve öğretmenlere yönelik saldırılarından eğitim sistemi olumsuz etkilenmiştir. Bugün yalnızca kendileri de bölgeden olan bazı stajyer öğretmenler köy okullarında öğretmenlik yapmakta. Bkz. *Cumhuriyet* gazetesi "Doğulu öğretmen Doğu'ya", 3.10.89; "PKK korkusu", 3.12.98; "Güneydoğu'da eğitim sancısı", 17.12.1989.

şim birimlerinin fazlalığından dolayı problem daha da ağırlaşmaktadır.³⁶ Bölge yatılı okullarının yaygınlaştırılmasını savunan DPT'ye göre, köylüler çocuklarını evden çok uzak olmamaları koşuluyla yatılı okullara göndermeye sıcak bakmaktadır.³⁷

Devlet yatılı okulları küçük, dağınık ve yalıtılmış kırsal yerleşim bölgelerine hizmet vermek üzere tasarlanmış olsa da, DPT'nin işaret etmiş olduğu "Türk dili ve kültürüne hizmette bulunma potansiyelleri"³⁸ karmaşık bir meseledir. Bu, gerek milliyetçi Kürt örgütlerinin gerekse öğretmen sendikalarının üzerinde çok durduğu, tartışmalı bir konudur.³⁹ Bölge yatılı okullarına karşı çıkanlar, bu okulların Türk diline ve kültürüne hizmette bulunma konusunu çok fazla ön plana çıkarttığını ve çocukları ailelerinden alıp anadillerinden ve kültürlerinden kopardığını iddia etmişlerdir. Bu okulların devletin asimilasyon politikasına hizmet ettiği ileri sürülmüştür. Yatılı okullar, ayrıca çocukların gerek öğrenim yıllarında gerek daha sonrasında köylülerdeki hane ekonomisini ve iş gücünü büyük ölçüde etkiler. Ana babalara göre, oğullarını ya da kızlarını, tam da onların iş güçlerine yıl boyu ihtiyaç duydukları bir zamanda ve ailenin birliğini son derece önemserken bu okullara göndermek büyük bir fedakârlıktır.⁴⁰ Örneğin (1986'ya kadar) Sisin'de okul yoktu, köylüler askerlik yapmadan önce Türkçe ve okuma yazma öğrenme fırsatlarının olmamasından yakınıyorlardı. Ancak, yukarıda belirtilen nedenlerle çocuklarını Yüksekova'daki yatılı okula göndermeyi istemiyor ve okula giderlerse köyden ekonomik ve kültürel olarak kopacaklarından korkuyorlardı.

36 DPT 1974, s. 90-91. Devlet politikalarının hedefi "her köye bir okul"du. Ancak, muhtarlıktan küçük yerleşim birimleri de dikkate alındığında, okulu olan kırsal yerleşim birimlerinin oranı (Türkiye'deki) toplam rakamın %13'ü. (*Yurt Ansiklopedisi*. s. 3340)

37 DPT 1974, s. 101-102.

38 A.g.e., s. 99.

39 Bkz. Beşikçi, 1970: 400-404.

40 Hane gelişimi ve daralması için bkz. bölüm 5. Evlat edinme ya da çocuğu başkasının bakımına verme vakaları Hakkari'de çok enderdir.

Sanayi

1980'lerin başında Hakkari'de hiçbir sanayi kuruluşunun olmadığı söylenebilir. 1981'de ildeki yarı-endüstriyel sayılabilecek, 10'dan fazla işçi çalıştıran olan tek işletme, Yüksekova'daki süt fabrikasıydı. 1981'de açılması planlanan et kombinası, ancak 1983'te üretime başladı.⁴¹ Ayrıca, Şemdinli'de, hem tütün işlenen hem de tütün deposu olarak kullanılan, çalışan sayısı 10'un altında olan bir işletme vardı.

1980 nüfus sayımı sonuçlarına göre, 12 ve üzeri yaştaki çalışan nüfusun ekonomik faaliyetleri ve meslekleri aşağıdaki tabloda sunulmuştur:

TABLO 3.3.
Hakkari'de İstihdam ve Ekonomik Faaliyetler

<i>Ekonomik faaliyetler</i>	<i>Çalışan kişi sayısı</i>	<i>%</i>
Tarım, ormancılık ve hayvancılık	56.182	82,5
Maden ve taş ocağı işletmeleri	12	0,01
İmalat (a)	559	0,82
Elektrik, gaz ve su (b)	38	0,05
İnşaat işçileri	2.668	3,9
Toptan ve perakende ticaret, restoran, otel	947	1,4
Ulaşım, depolama ve iletişim	682	1,0
Finans, sigorta, emlakçılık ve işletme hizmetleri	147	0,2
Sosyal hizmetler ve personel hizmetleri (c)	6.760	9,9
Diğer	84	0,12
Toplam	68.079	99,9

a) DİE sınıflandırma sistemine göre, bu kategorideki en büyük ağırlığı yiyecek ve içecek üreticileri, terziler ve dikişçiler, marangozlar, dokumacılar oluşturur.

b) Elektrik tesisatçıları, elektrikli alet tamircileri, vb.

c) Bu kategorideki en büyük ağırlığı, öğretmenler, devlet memurları, polis kuvvetleri, bekçiler, din görevlileri ve hademeler oluşturur.

Kaynak: DİE 1980 Hakkari, Tablo 21, s. 44-49.

Yerel ticaret

Tablo 3.2'de, sanayileşme düzeyinin son derece düşük olmasının yanı sıra, toptan ve perakende ticaretle uğraşanların

⁴¹ Yurt Ansiklopedisi, s. 3329.

nüfusun çok küçük bir bölümünü oluşturduğu da görülmektedir. İlde ticaretle uğraşanların sayısının istatistiklerde çok az görünmesi, hayvancılığa ve “yasa dışı” hayvan ticaretine dayanan “kayıt dışı ekonomi”nin bir sonucudur. İstatistiklere göre, Hakkari, Türkiye’de kişi başına en fazla koyun ve keçi düşen ildir (Hakkari’de kişi başına ortalama 9 koyun ya da keçi düşerken, Türkiye genelinde bu rakam 1,5’tur),⁴² buna karşın, (1980 nüfus sayım sonuçlarına göre) ilde hiç kimse hayvan ya da hayvan ürünleri ticareti yaptığını söylememiştir.⁴³ Köylüler için hayvan yetiştirmek, hayvan ürünlerini kullanmak ve satmak dışında neredeyse hiçbir geçim kaynağı olmadığı için, hayvan ticareti yapmakla koyun ve keçi yetiştirmek birbirini tamamlar. Aslına bakılırsa, genelde köylülerin ve kasabalıların bizzat kendileri ticaret yapar, ancak asıl kârlı pazar sınırın diğer tarafında olduğu için (ve tüccarların çoğunun kendilerine ait hayvan sürüleri olduğu için), yapılan ticaretin türü ve ticareti yapan kimseler, resmî istatistiklerde bağımsız bir kategori olarak yer almaz.

Koyun ve keçi ticareti, köylerde aşağı yukarı şu şekilde yapılır. Köylüler hayvanlarını yaz boyunca ve sonbaharın ilk aylarında bir ya da birkaç sürü halinde yaylalarda tutar. Alıcı, ister akraba ister aynı aşirete mensup ister bir yabancı olsun, köye ya da yaylaya hayvan seçmeye gelir. Hakkari’de koyun ve keçilerin alınıp satıldığı bir hayvan pazarı yoktur. Hayvanlar neredeyse her yıl aynı dönemde satılır. Satışlar ağustos ayının sonuna doğru yapılır. Bu dönemde, hem kış ayları boyunca kapalı kalmaktan ve kuru otla beslenmekten hasta ya da zayıf düşen hayvanlar artık kendilerini toparlamıştır hem de yaz so-

42 *Yurt Ansiklopedisi*, s. 3328.

43 Bkz. *DİE Hakkari 1980*, Tablo 21, s. 44-49. Veriler tasnif edilirken yarı-göçer hayvancılık ya da yerleşik hayvan üreticiliği dikkate alınmamıştır. Tarım, avcılık, balıkçılık ve ormancılık aynı kategori içinde yer almıştır. Dolayısıyla, yanlış bir şekilde Hakkari’de hayvan üreticiliği yapılmadığı sonucu ortaya çıkabilir. İkinci olarak, canlı hayvan ticareti ağırlıklı olarak sınır ötesi pazarlarda gerçekleştirildiği için, bu türden ticaretle uğraşan kimseler, (resmî görevlilere) kendi mesleklerini köylü ya da rençber (Kürtçe de Türkçe de aynı kelime) olarak tanımlar!

nunda gidilen yaylalara henüz göçülmemiştir. Mera ve çayır-lardaki otlar temmuz sonuna kadar kurumaz, çobanlar da, hayvanların satıştan önce iyice besili olması için ellerinden ge-lenı yapar.

Hayvanların alınıp satılma biçimi, köyün konumuna, sınırlara yakın olup olmamasına ve meraların durumuna bağlıdır. Örneğin, köy eğer sınıra çok yakınsa ve hayvanların yayılacağı geniş meralar varsa, ticaret daha doğrudan olur. Yani, köylüler hayvanlarını ya bir köylüsüne ya da sınırın öte yakasındaki bir tanıdığına satar, böylece aracı olmadığı için hayvanlarını daha yüksek fiyata satar. Sınırdan uzak köylerde yaşayanlar, hayvanlarını aracıya satar, aracı da bunları sınıra daha yakın başka bir alıcıya ya da hayvanları kamyonlarla Suriye sınırına götüren ve yasal ya da yasa dışı yollarla ticaret yapan daha büyük bir tüccara satar.

İsmail Beşikçi, 1960'ların sonlarında, kaçakçılığın Güneydoğu Anadolu ekonomisi için ne kadar önemli olduğuna işaret etmiştir.⁴⁴ Ayrıca, koyun ve keçi yetiştiren sınır köylülerinin, sınır ötesindeki pazarlara bağımlı olduğunu belirtmiş, kaçakçılar arasındaki tabakalaşmaya ve devletin, bu bölgelere gerekli malları ve hizmetleri sağlayamadığı için kaçakçılığa göz yumduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁵

Beşikçi, göçer ekonomisi içindeki tüccar tipleri üzerine yaptığı bir incelemede, üç tip tüccardan bahseder: 1. Çerçi, göçer ve yarı-göçerlerin konakladığı yaylalarda dolaşarak, yanında getirdiği öteberiyi, hayvansal ürünlerle değiş tokuş eden gezgin bir satıcıdır. Çerçi, koyun ve keçi yünü, kil ve kire (gevenden elde edilen bir tür zamlık) alır, karşılığında kumaş, çay, şeker, incik-boncuk vb. verir. Bu alışverişte para kullanılmaz ve alışverişi yapanlar çoğunlukla kadınlardır. 2. Kasaba tücca-

44 Bkz. Beşikçi (1970).

45 Beşikçi, 1970: 166-170 ve 199-207. Hükümetin tavrı uzunca bir dönem gözlenirse, izlenen politikaların taktik olduğu ve ordunun, sınırları kontrol etmek için yeterli bütçeye ya da donanımına sahip olmaması gibi bir durumu yansıtmadığı izlenimi doğmaktadır.

rı, (çerçi gibi) göçerlerin hayvansal ürünlerini alır. Alışveriş takasa dayanabileceği gibi para da kullanılabilir. Göçerler, kasaba tüccarından, giysi, ayakkabı, kap kacak alır. 3. Kent tüccarı, yaylaya bizzat kendisi gelir ve yüklü miktarda hayvan ve yün alır. Aldıklarının karşılığında para ve kredi verir ve göçerlerle çoğunlukla uzun vadeli ticarî bağlantılar kurar. Göçerler bazen ürünlerini yıllarca aynı tüccara satar.⁴⁶

Beşikçi'nin takas ile feodalizm, para kullanımı ile kapitalist ekonomi arasında bağlantı kurması ve yaptığı sınıflandırmalar burada girişemeyeceğimiz ayrı bir inceleme gerektirir. Ne var ki, Beşikçi'nin söylediklerinden bazılarını Hakkari'deki olgularla karşılaştırmak yerinde olur. Her şeyden önce Beşikçi, üç tüccar ve ticaret ilişkisi tipinin eşzamanlı varolduğunu belirtir, ama bu ilişkilerin, hem yarı-göçerlere hem de göçerlere genellenebileceği iddiası, ikna edici değildir. Örneğin, Beşikçi, çerçinin ve kasaba tüccarının göçerlerden benzer ürünler aldığını belirtir. Ancak, buradaki önemli nokta, bu iki tip tüccarın aynı türden ürünleri almalarına karşın, aldıkları ürünün miktarının ve kalitesinin farklı olmasıdır. Bunun nedenleri: a) Beşikçi'ye göre, çerçinin alışverişi takas usulüyle ve kadınlarla yapması, ancak kadınların kasabada erkeklerin parayla da sattığı bu ürünler üzerinde tek başlarına söz sahibi olmamalarıdır, b) Kasabadan da alışveriş yapan göçerlerin çoğu zaman, çerçinin malının kasabadakilerden daha kalitesiz ve daha pahalı olduğunun farkında olması, dolayısıyla ancak çok gerekli olduğunda (örneğin şeker ya da çay bittiğinde) ya da kasabaya çok uzaksalar ondan alışveriş yapmalarıdır. Bu iki nedenle, çerçilerle yapılan alışveriş çok sınırlı düzeyde kalır ve çerçilere bağımlılık pek söz konusu olmaz.

Beşikçi'nin tüccar tiplerine kıyasla, Hakkari'deki yarı-göçer köylülerin ticarî örgütlenmesinin ana hatları aşağıdaki şekildedir. Her şeyden önce, saha çalışmam sırasında, çerçi denebilecek herhangi bir satıcıya rastlamadım. Çerçi yerine, ara sıra

⁴⁶ Beşikçi, 1970: 168-170.

komşu illerden ya da komşu ülkelerden birtakım özel lüks mallar, antika takılar, kap kacak satan satıcılarla karşılaştığım oldu. Bu satıcılar çok ender geliyordu ve bu alışverişte çoğu zaman para kullanılıyordu. Aslına bakılırsa, arada sırada gelen ve köy köy dolaşan bu satıcılar çoğunlukla yine köylü, aşiret mensubu ya da tanıdık kimseler, satukları ise zor edinilen ya da satıcının elinde fazladan bulunan birtakım kaçak mallar.⁴⁷

Hayvansal olsun, tarımsal olsun ya da başka türden olsun, ürünlerin çok küçük bir kısmı satılmak üzere kasabaya götürülür; bunun yerine, kasaba tüccarları ürünü satın almak için köye ya da yaylaya gelir ve taşıma işini kendisi üstlenir. Ürünü satan köylünün, sattığı ürünü kendi katırıyla karayoluna kadar taşıması istenirse, bu konuda önceden anlaşma yapmak ve fiyatı buna göre belirlemek gerekir. Kasaba tüccarları, ya köylülerle akrabası ya da başka bir ilden gelip kasabaya yerleşmiş ve köylülerle uzun vadeli ilişkiler kurmuş esnaflar. Örneğin, Sisnillilerin tümü, Yüksekova'da yaşayan Siirtli bir esnaftan alışveriş yapar. Bu kişi, yılın farklı dönemlerinde köye gelip, yün, tereyağı, peynir, kitre ve ceviz alır. Köylülere ürünleri karayoluna kadar katırla taşımaları karşılığında ek bir para öder, oradan sonraki taşıma işini de kendisi üstlenir. Satın aldığı her ürün karşılığında önceden kararlaştırılmış bir fiyat öder ve köylülere kendi dükkânından yaptıkları alışverişlerde kredi açar. Köylüler, verdiği fiyatların çok yüksek olmadığını, ancak bu yöntemin ürünlerinin hepsinin satılmasını sağladığını ve (örneğin ceviz için) mevsimlik fiyat oynamalarından ve güvenilmez ödeme koşullarından kaynaklanan zarar etme risklerini ortadan kaldırdığını söylerler. Köy içi toplumsal kontrol ve rekabet, tek bir satıcının tekel kurmasına yol açar, yine de herhangi bir köylü kendi başına davranmaya kalkarsa, ürününü istediği bir tüccara satabilir ya da başkasının ürününü satın alıp bunları kendi başına pazarlayabilirdi. Tüccar olmak isteyen birinin öncelikle, hem gerçek hem de sembolik anlamıyla, nakit ya da kredi şeklinde yeterli sermayeye sahip olması gere-

⁴⁷ Bu mallar nal çivisinden elbiselik kumaşa, eşarba ve takıya büyük çeşitlilik gösterir.

kir. Kişi eğer güvenilirliğini ispat ederse (örneğin en yüksek fiyatı vermese bile ödemelerini zamanında yaparsa), ticaret ilişkisi yıllar boyunca bozulmadan devam edebilir.⁴⁸

Sisin'deki hayvan satışı ise bu tüccarla yapılmaz. Yukarıda adı geçen esnaf, yörenin dışındandır ve topladığı ürünlerin pazarlanması ve işlenmesi için, (kendi memleketi olan Siirt de dahil) komşu yörelerle ve illerle olan bağlantılarını kullanır. Öte yandan, hayvan tüccarlarının farklı türden bağlantıları, özellikle yasal yollardan büyük sürülerin ticaretini yapan ve hayvanlarını hem iç hem dış pazarlarda satan tüccarlarla ya da yerel kaçakçı ağlarıyla bağlantıları olması gerekir. Sisin köyündeki alıcılar büyük oranda yine Oramarî aşiretinden olan tüccarlar; bunlar, akrabalarının ve hısımlarının hayvanlarına çeşitli fiyatlar vermek üzere ortaklıklar kurar ve aynı zamanda sürülerin sınırın diğer tarafına geçmesini sağlar. Hem hayvanların cinsi iyi olmadığı için, hem de kaçak geçilen yollar büyük sürülere uygun olmadığından bu köylerde yabancı ya da dışarıdan olan tüccarlar fazla etkili değil. Satışın doğrudan ya da dolaylı olmasına bağlı olarak (yani sürünün kaç kere el değiştirdiğine bağlı olarak) değişim parayla, çoğunlukla da dövizle (Irak dinarı ya da İran tomanıyla) gerçekleştirilir. Büyük ölçekteki kaçakçılığın hangi yollar üzerinden yapıldığı az çok bilinmekte. Bu yollar yalnızca yerşekilleri tarafından belirlenmez, iç ve dış "gümrük" koşulları, Türk sınır jandarmalarının ve Kürt peşmergelerin de ne dereceye kadar müsamahakâr olduklarıyla da belirlenir.⁴⁹

Bana göre, Beşikçi'nin, Hakkari'deki sınır ticaretinin ve kaçakçılığın, kâr ve ticarî çıkarlardan etkilenmediği konusunda-

48 Sisinliler muhafazakarlıkları ve tedbirlilikleriyle tanınıyor, bunun, en "tipik" durum olduğu düşünülmemeli. Sisinlilerden bahsederken onların Siirli bir tüccarı hacca gitmesini sağlayacak kadar zenginleştirdikleri, onun yolundan giden (ve ilkiyle hiçbir ilişkisi olmayan) bir başka "Siirtli"nin de aynı hedefi güttüğü şakayla karışık anlatılmakta.

49 Peşmergelerin ve Türk jandarmaların sürülerin sınırdan geçirilmesine müsaade etmek karşılığında para aldığı iddia edilmekte. Kaçakçılar, 1981 sonbaharında iki koyun başına jandarmaya 400 lira, Irak'taki peşmergelere de 400 lira ödediklerini söylüyorlardı. (1981'de bir sterlin yaklaşık 250 liraydı.)

ki düşüncesi doğru değil.⁵⁰ Hakkari'nin sınır köylerindeki kaçakçılığın, örgütlülüğü bakımından, Van, Diyarbakır, Siirt ve Mardin gibi büyük illerde yapılan kaçakçılıktan, farklı olduğu doğrudur. Hakkari'nin sınır köylerindeki kaçakçılık, akrabalık, arkadaşlık ve/veya aşiret bağlantılarına daha çok dayanır. Ancak, bu çok katmanlı ilişkilerin, ticarî çıkarlardan bağımsız olduğu söylenemez. Aksine, malların çoğunun fiyatları, sınır ötesindeki talep, satışlar ve ödeme koşulları tahminlerine göre belirlenmektedir, akrabalara ve aşirete karşı yükümlülükler ve bağlılık ilişkilerinden bağımsızdır. Örneğin, Sisinliler teneke başına ceviz fiyatını belirlerken (farklı kalitede ceviz üreten) Irak sınır köylerindeki fiyat değişikliklerini düzenli olarak takip eder ve satışı, en iyi fiyat-taşıma-ödeme koşullarını sağlayacak şekilde ayarlamaya çalışır. Sınra daha yakın olan köylülerin ürünlerini Iraklılara satmasının tek nedeni, onlarla akraba ya da aynı aşiretten olmaları değil, fiyatların daha yüksek ve satış koşullarının da daha iyi olmasıdır.

Hakkari'ye getirilen ürünlerin cinsini, ticarî çıkarların yanı sıra, kişisel zevkler ve tercihlerle ürün kalitesi belirler. Bunun en tipik örneği çay ve pirinç; Türkiye'de üretilen çay İran ya da Irak'tan getirilen kaçak çaydan ucuzdur, ancak kalitesi daha düşüktür. Benzer bir şekilde, Irak'tan getirilen kaçak pirincin kalitesi daha yüksek, ancak fiyatı Türkiye'de üretilen pirincin yaklaşık iki katı. Eşarp, giyecek ve sigara kâğıdı gibi diğer kaçak mallar için de aynı durum söz konusu, bunlar Türkiye'de üretilenlerden daha kaliteli, ama daha pahalı. Akrabalık, arkadaşlık ya da aynı aşiretten olmak, ticarî bağlantıların kurulmasını sağlasa da, ne ticarî ilişkilerin yoğunluğu ne de fiyatlar üzerinde tek başına belirleyici. Hatta denebilir ki, insanlar akrabaları olmayan ya da aşiret bağları bile olmayan kişilerle ticaret yapmayı tercih eder, böylece, akrabalığın ve aynı aşiret mensupluğunun getirdiği bağlılıkları ticarî çıkarlarına karıştır-

50 Bkz. Beşikçi (1970: 206): "Sınır boylarında malların aynı mübadele biçiminde bir olayın ortaya çıkupunu, aile, akrabalık, aşiret ve tarikat ilişkilerinin dinamik etkisi sonunda siyasal sınır kavramının biraz daha etkisiz ve kâğıt üzerinde kaldığını görüyoruz. Bu bakımdan söz konusu olan ilişkilerde ticarî bir amaç yoktur."

mamış olur. Akrabalar ve aynı aşiretten olanlar, ticaretin miktarını ve biçimini belirlemeye çalışır ve akrabalık ve aşiret dayanışmasının koruyucu kılıfı altında kişisel çıkarlarını kollamaya ve çoğaltmaya çalışır.⁵¹ Akrabalık ve aşiret çemberinin dışındaki ticarî bağlantılar, bireylerin hareketliliklerini, yönetim bilgisi ve kaynak gerektirir ve bunları da tüm köylülerin sağlaması mümkün değil.

Çeşitli malların kaçakçılığının yapılması, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki sınır illerinde askerî görevlilerin ve devlet görevlilerinin üzerinde durdukları bir mesele. Beşikçi (1970) ve Erdost'un (1968) işaret etmiş olduğu gibi, ölçeğine, organize olup olmamasına, kaçakçılığı yapılan malların cinsine göre değişen kaçakçılık çeşitleri var. Büyük ölçekte yapılan ve bazen uluslararası bir biçimde organize edilen uyuşturucu ve silah kaçakçılığı, Hakkari de bu işe az çok bulaşmış olsa bile, bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Hakkari'nin sosyo-ekonomik yapısı için önemli olan, küçük ölçekli olarak ancak yaygın bir biçimde gerçekleştirilen hayvan ve tüketim malları kaçakçılığıdır. Hayvan kaçakçılığı, sınır ve dağ köylerinin hemen hemen hepsinde hayvancılığın bir parçasıdır. Bunun, motorlu taşıtlar için elverişli yolların olmaması, hayvancılığın verimlilik düzeyinin düşük olması, hayvan pazarlarının olmaması, kamu mülkiyetindeki Et Kombinası'nın sınırlı miktarda alım yapması,⁵² hiçbir depolama faaliyetinin bulunmaması, hayvanların sağlık koşullarını ve et kalitesini iyileştirecek veteriner hizmetlerinin yokluğu, organize kaçakçılığın riskli ve güvenilmez koşullarına karşın komşu ülkelerde hayvanlara daha yüksek fiyatlar verilmesi⁵³ olarak özet-

51 Zengin aşiret mensupları, daha yoksul aşiret mensuplarının çeşitli kaçakçılık yollarını kullanmaması ve köylüleri, kaçakçılar ve kaçakçılık yolları hakkında ihbar yapmaya teşvik eden askerî otoritelere uymamaları için uyararak, aşiret dayanışmasını güçlü tutar.

52 Yüksekova'daki (1983'e kadar) tam kapasite çalışmıyordu, fiyatları düşüktü, hayvanların tamamını (örneğin keçileri) almıyordu ve hayvanların tartılması ve alım için seçilmesi konularında rüşvet ve yolsuzluk iddiaları yaygındı.

53 Bu sebeplerin hepsi devlet görevlileri tarafından kabul ediliyor ve biliniyordu. Bkz. doğu ve güneydoğu illerine atanan devlet görevlileri için İçişleri Bakanlığı'nca hazırlanan kitapçık, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Genel Durumu* (Meslekî Rehber), Ankara, s. 420-1.

lenebilecek çok çeşitli sebepleri vardır. Devlet, kaçakçılığı engellemek ve kontrol etmek üzere *II Kaçak Komisyonları* kurmuştur. Örneğin, Hakkari Kaçak Komisyonu'nun aldığı önlemlerden biri, sınır boyunca mal bildirimini mecburiyetinin konulmasıdır. Köylülerin, bu bildirimlerle, (hayvan ve hayvan ürünlerinin yanı sıra, lastik ayakkabılar, kilim, deri ceket, eski bakırlar, tilki kürkü, bal, un, şeker, peynir, tütün, çay gibi) sahip oldukları hemen hemen her şeyi beyan etmeleri ve bu ürünlerden herhangi birini aldıklarında ya da sattıklarında yerel görevlileri bilgilendirmeleri gerekmektedir.⁵⁴ Bu türden bir dayatmanın uygulanmasının zorluğunun yanı sıra, bu önlemler, yerel siyasî ilişkiler ve devletle bölge arasındaki ilişkilerle siyasî otorite ve meşruiyet nosyonlarının saygınlığını azaltmaktadır. Aşiretler ve aşiretçilik üzerine olan bölümde, merkez-çevre bağlamı içinde siyasî ilişkilerin doğası üzerinde daha ayrıntılı olarak durulacaktır. Ancak, tüketim malları kaçakçılığının kapsamını ve devletin herhangi birini bir kutu kaçak çivi, bir kilo Irak çayı ya da sigara kâğıdı taşıdığı için mahkemeye sevk edebileceği gerçeğini belirtmek önemlidir. Kaçakçılığı kontrol etmeye yönelik bu uygulamalar, sınır karakollarındaki jandarmanın yozlaşmış rüşvet almasına ve bölge halkıyla askerî ve sivil görevliler arasındaki güvensizliğin büyümesine zemin oluşturmaktadır.

Özet

Hakkari, yüksek dağları, kar altındaki uzun kışları ve küçük ve dağınık yerleşimiyle dikkati çeken bir bölgedir. Yeryüzü şekilleri ve iklim koşulları, yarı-göçer hayvancılık için elverişlidir. Bölge, Türkiye idarî sisteminin tam anlamıyla bir parçası olsa da, altyapı, endüstri ve kentleşme açısından geri kalmıştır. Üretim etkinlikleri, özellikle altyapı hizmetleri tam anlamıyla gelişmediği için, bölge ekonomisi içinde son derece sınırlı bir

54 Komisyonun 1982'de yaptığı bir toplantının zabıtlarında bu yukarıdaki kelimeler yer almakta. Bir hanenin elindeki hangi ürünün ne kadarının beyandan muaf olacağına da komisyon karar veriyordu. Örneğin, 8-12 kişilik bir hane, 20 koyun, 20 keçi ve 3 teneke tereyağına kadar müsaade ediliyordu.

yer kapsar. Devlet dairelerinin bulunduğu ilçe merkezlerinin biraz büyükçe olmaları dışında, köylerden hiçbir farkı yoktur ve bunların ekonomik ve siyasî faaliyetlerin yer aldığı önemli merkezler olduğu söylenemez. Bölgenin eşitsiz entegrasyonu (idarî ve askerî bakımlardan daha entegre, ancak ekonomik ve yerel siyasî süreçler anlamında daha az entegre olması) yarı-göçer hayvancılık organizasyonunda da kendisini göstermektedir. Üretim süreçlerine yerel gelenekler hâkim olsa da, ürünlerin pazarlaması iç ve dış karaborsaların işbirliğiyle ayarlanır. Nihayet, bölgeye ait fiziksel, ekonomik ve idarî faktörler, olanakları ve kısıtlılıklarıyla, köy hane yapılarının meydana geldiği (bkz. beşinci bölümdeki inceleme) ve akrabalık ve aşiret ilişkilerinin kendine has örüntülerinin geliştiği genel ortamı yaratır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
HAKKARİ'DE AŞİRETLER VE AŞİRET İDEOLOJİSİ

Giriş

Bu kitabın ilk bölümünde anlatılan Sisintlilerin silahları örnek olayında farklı aşiret bölgelerinden köylerin ve köylülerin adı geçti. Aşiret mensubu olan kişiler, kendi aşiretlerinden ya da başka aşiretlerden olan kişilere ya destek vermek ya da onlar hakkında şüphelerini dile getirmek üzere biraraya geldi. Geleneksel aşiret ayrımları ittifak ve bölünme hatlarını belirlemede rol oynadı. Aşiret liderleri, hem karar verme süreçlerini etkilemek için hem de bağlılıkları ve bağlılık söylemlerini kendi etkileri altına almak için ağırlıklarını koydular. Bu bölümde, günümüzdeki aşiret yapıları, aşiret örgütlenmesi ve aşiret liderliği ele alınacak. Ayrıca, Hakkari'nin hem aşiretsel ve yarı-feodal geçmişiyle hem de sosyal ve fiziksel konumuyla bağlantıları saptanmaya çalışılacak.

Bir önceki bölümde temel geçim kaynağının hayvancılık olduğu, buna ek olarak az da olsa hububat yetiştirildiği ve bahçe tarımı yapıldığı belirtildi. Hakkari'deki yarı-göçer hayvancılık, dağlardaki aşiretler tarafından ortaklaşa kullanılan otlaklarda ve aşiret sınırlarına göre paylaşılan, ot biçilen arazilerde gerçekleşir. Bu arazilerin kullanım hakları kişilere tahsis edilmiş-

tir ve bu haklar babadan oğula geçer. Aşiret sisteminin ve başka tür ağların kullanılmasının, köylülerin ürettiklerini satıp karşılığında çeşitli mallar ve nakit para aldığı illegal ticaretin organize edilmesi açısından önemi, sınır köylerindeki ticarî faaliyetlerde belirgin bir şekilde görülür. Öte yandan, yukarıda ele aldığımız bölge tarihi, günümüzde bölgede görülen siyasî ve ekonomik oluşumların siyasî ve idarî temellerini kısaca tanımamızı sağladı. Hakkari tarihinde aşiretlerin güçlü bir *mîr* altında biraraya geldiği ya da aşiretlerin birbirine rakip dinî liderleri ya da aşiret liderliğini kendi saflarına çekmek için mücadele eden iki rakibi desteklemek üzere bölündüğü ya da aşiretlerin konişi imparatorluklar ve ayaklanan önderlerle ittifak kurduğu dönemler üzerine çok sayıda ayrıntı vardır. Yukarıda ele almış olduğumuz gibi, bölge, aşiret mensubu olan ve olmayan gruplara, Hristiyan ve Müslüman nüfuslara ev sahipliği etmiştir. Günümüzdeki aşiret sistemini incelerken, buradaki amacım yalnızca geride kalmış bir yapının kalıntılarının izini sürmek değil, geçmişteki ve günümüzdeki sistemlerin ortak ve farklı yanlarını incelemek ve bir değişim modeli oluşturmaktır. Aşiret sisteminin yerel ve yöre dışındaki sınıflandırılması, aşiret ideolojisinin ve ilişkilerinin doğası ve kapsamı, aşiret lideri ile aşiretin sıradan üyesi arasındaki ilişkilerde, aşiret ile devlet ilişkilerindeki süreklilik ve kopuşlar üzerinde durulacak, ayrıca Kürt aşiret sistemini ve ilişkilerini analiz etmek üzere ortaya atılan farklı teorik çerçeveler ele alınacaktır. Ak-rabalığın aşiret gruplarının içinde ve dışındaki önemi, aşiret mensubu olan ya da olmayan gruplar için evlilik yoluyla kurulan ittifakların ve hısımlığın önemi, siyaset gibi diğer ilişkî ağları daha sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

Aşiret sisteminin terminolojisi ve sınıflandırılması

Mal: Kaynaklara göre, Hakkari bölgesinde 15 farklı aşiret bulunmaktadır. Yerli halk da, aşiretleri, büyüklük, nüfus, önem, “yabanîlik” ve soylulukları gibi niceliksel ve (kültürel olarak

belirlenen) niteliksel özelliklerine göre sınıflandırsa da, hemen hemen aynı sayıda aşiretten bahsediyor. Peki yerli halkın bir grubu, aşiret, daha yüksek ya da daha düşük düzeydeki bir organizasyon ya da aşiret dışı bir birim olarak tanımlarken kullandığı kriterler nelerdir? İlk olarak, aşiret örgütünün en alt düzeydeki birimi *mal*dır. *Mal*, hem “hane”, hem “aynı evi paylaşan akraba grubu”, hem de “sülale” anlamına gelir. Terimin ilk iki kullanım şekli, bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Son kullanım şeklinde, yani *mal*ın sülale anlamında kullanımında, ismi belli kurgusal bir (kadın ya da erkek) atadan gelen babasoylu bir akraba topluluğu söz konusudur. Antropoloji literatüründe, sülale genellikle, aralarında akrabalık bağları olduğunu kabul eden ve kökenlerini belli bir ortak ataya dayandıran bir grup olarak tanımlanmaktadır. Klan ise, büyük bir birliğin parçası olan, kökenleri ortak bir ataya dayanmasa da, aralarında akrabalık bağı olduğuna inanan bir grup olarak tanımlanır.¹ Bu durumda, *mal*, soyu sürdüren kişilere ismini vermiş olan belli bir ataya dayandığı, ancak hiçbir hanenin bu atayla olan soykütüsel bağlantısının izini süremediği, buna ihtiyaç da duymadığı için, kısmen sülalenin, kısmen de klanın tanımına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla, ben burada terimi hem sülale hem de klan anlamında kullanacağım.

Aşiretliler için, bir aşirete mensubiyetin, bir hanenin üyesi olmaktan sonraki ilk şartı, bir *mala* mensup olmakur. Aşiret mensubu herhangi bir kadın ya da erkek, toplumsallaşma süreci boyunca, akrabaları ve hısımlarını öğrenirken, sülalesinde kimlerin baba tarafından akrabası olduğunu da öğrenir. Çoğu zaman hısım da olan babasoylu bu akrabalar, komşu olabilir, başka bir köyde, kasabada, şehirde, hatta başka bir ülkede yaşayabilir. Bu nedenle *mal*ın üyeleri çoğu zaman birarada yaşasalar da, *mal*, ikamete mahsus bir birim değildir. Aynı *mal*ı paylaşan kişiler köyden kasabaya taşınacak olurlarsa, genellikle birbirlerine yakın yerlerden ev ve arazi alırlar.

Bir *mal*ın mensupları, genellikle birbirini tanır. Ancak,

1 Bkz. R. Tapper, 1983: 10.

(Oramarî aşiretindeki *mala* Meyter gibi) bazı malların hanelerinde yüzlerce insan olduğu söyleniyor. Bir *mal*ın ne kadar çok sayıda mensubu varsa, aşiret içinde o kadar güçlü ve nüfuz sahibi bir sülale olduğu kabul ediliyor. Ne var ki, aşiretlilerin *mal* sayısı ve her birinin kaçar haneyi kapsadığı konusunda söyledikleri tutarlı olmadığı gibi, aralarında bir uzlaşma da yok. Bir *mala* mensup olmak, ancak yöre ve mahalle düzeyinde önem taşıyor. Bir *mal*, (Oramarî'nin önde gelen sülalelerinden olan *mala* Miran gibi) asil bir soydan geldiğini ya da (*Melazâde* gibi) dinsel açıdan soylu bir grup olduğunu ileri sürüyorsa, aşiret çerçevesinin dışında da nüfuz sahibi oluyor.

Mal, belli bir mülkiyeti elinde bulunduran bir grup değil, ancak bir kişinin ya da bir hanenin aşiret mensubiyetinin en açık bir şekilde kabul edildiği ya da sorgulamaya açıldığı toplumsal birimdir. *Mal*, ortak bir soya sahip olmaya dayanan ve aşiretçe tanınan en küçük toplumsal birim olduğu için, bir kişinin bir aşirete mensup olup olmadığını anlamaanın en iyi yolu, kişinin mensup olduğu *mal*ı göstermek ya da bunu sorgulamaktır. Aşiret yaylalarının kullanım hakları, aşiret altı bölümlere ya da sülalelere ayrılmaz, buna karşın bir *mala* mensup olduğunu kanıtlanmanın ve bunun kabul edilmesinin yolu, bu hakkın kullanılmasından geçer. Başka bir deyişle, bir gün bir hane, herhangi bir aşirete mensup olduğunu ve dolayısıyla yaylada hakkı olduğunu iddia edecek olursa, ondan bir *mala* mensup olduğunu kanıtlaması talep edilebilir.²

Ocak/Kabile: Aşiret sisteminin *maldan* bir sonraki düzeyi, köylülerin ocak ya da kabile dediği (kabile kelimesi Arapça kökenlidir) aşiretin bir altındaki birimdir. Ocak/kabile, sülale/klanların, yani malların biraraya gelmesiyle oluşur. Ocak/kabilenin (muhtemelen isimlerini kabilelere vermiş olan) erkek kardeşlerden ya da amca oğullarından türediğine inanılır. Oramarî'nin, (isimlerini kabilelerine vermiş olan Mef ve Lemdîn adlı) iki erkek karde-

² Bu varsayımsal durum gerçekten çok uzak değildir; bu sınır bölgesinin, savaş, isyan, açlık ya da ekonomik nedenlerden dolayı dikkate değer bir miktar nüfus hareketinin olduğu yakın dönem tarihini hatırlamak yeterlidir.

şin soyundan olduğuna ve Oramar'a Cizre'den geldiğine inanılan iki kabilesi vardı (bkz. Harita 1). Cizre'de de bu iki kardeşin soyundan geldiği söylenen insanlar var. Bu görüşe göre, bu kimse-ler de kabilelerini Mef ve Lemdîn isimleriyle adlandırıp Ora-mar'da (hiç değilse teorik olarak) "amca oğulları"nın olduğunu kabul ederler. Hakkari'deki diğer aşiretler de benzer bir biçimde ocak/kabilelere bölünmüştür, örneğin, Dorskî aşiretinin Hîmbî ve Satî diye iki kabilesi vardır. Bir kabilenin ideal büyüklüğünün ne olduğunu belirleyen kriterler, bu düzeyde henüz belirsizdir ve kabile olduğu söylenen bir sülale grubunun gerçekten bir kabile mi olduğu, başka bir aşiret mi olduğu (Kürtçe'de *eşîret*), yoksa başka bir şey mi olduğu belirsizdir. Yukarıda sözü edilen Satî'den bahsedilirken, bazen Dorskî aşiretinin bir kabilesi olduğu, bazen de başlı başına bir aşiret olduğu söylenir. Bir kabilenin genel ola-rak 4-8 *maldan* oluştuğu düşünülmektedir, bu da kabiledaki in-san sayısının çok değişken olabileceğini göstermektedir. Görüşü-len kişilerin tanımlarına göre, kabilenin, mala nazaran daha yük-sek bir örgütlenme düzeyi olduğunu, ancak belli bir sayıda insan kapsamasının gerekli olmadığı açıktır.

Kabile de *mal* gibi yere bağlı bir birim değildir ve farklı ka-bileler arasında evliliklere sık rastlandığı gibi bu durum son derece normal bulunur. Son olarak, kabilenin bir mülkiyet sa-hibi grup olmadığını belirtmek gerekir. Yaylalar ya da ot biçi-len araziler, kabilelere tahsis edilmez, bunlar daha üst düzey-deki kolektif yapı olan aşirete aittir.

Aşiret: Aşiret sistemindeki hiyerarşinin bir sonraki basama-ğı, Kürtçe'de *eşîret* denilen aşirettir. Sülalelere ve aşiretin bö-lümlerine mensup olan insanların toplamına aşiret denir. Yerli halkın, bir grubu aşiret olarak sınıflandırmak için kullandığı ideolojik ilke, bu grubun aynı babasoyundan gelmiş olmasıdır - her ne kadar tam bir soykütüğünü çıkarmak ya da bağlantı-ları kesin olarak saptamak imkânsız (ya da önemsiz) olsa da. Bir aşiretin en önemli özelliği, ana nüfus grubunun, geleneksel haklara dayanarak, aşiretin ortak yaylaları olduğu iddiasıyla yaylalarda kullanım haklarını talep etmesidir.

Yerel sınıflandırmaya göre, ortak bir soy ideolojisi, aşiretin

üstündeki düzeylerde, bölgesel ya da siyasî ittifaklar ve ayrışmalar gibi diğer birleştirici ilkeler karşısında giderek talileşir. Ortak bir soy ideolojisinin *maldan* aşirete, giderek önemsizleştiğini isimlerde gözleyebiliriz. *Mallar* neredeyse hiç istisnasız (*mala* Xane, *mala* Meyter, *mala* Kemalan gibi) ataların adlarıyla, kabileler (Satî kabilesi, Mefî kabilesi gibi) ata ya da yöre adlarıyla, aşiretler de kurgusal ata adlarından çok yöre adlarıyla adlandırılır (Oramarî aşiretine ismini veren Oramar bir köydür; Dorskî aşiretine ismini veren Dorskî, bir grup köyü kapsayan bir bölgedir; Bilicanî aşiretine ismini veren Bilican da bir köydür). Ancak, bu durumu mutlak bir kural olarak değil, bir eğilim olarak değerlendirmek gerekir. Aşiret isimlerinin (bölge, köy ya da dağlar gibi) yer isimleriyle örtüşmesine, çok erken bir dönemde, O. Blau tarafından işaret edilmiştir. O. Blau, Kürt göçebe aşiretlerinin yerleşikleştikten sonra, atalarının isimlerini kaybederek yerleştikleri bölgenin ismini aldığını söylemektedir.³ Benzer bir şekilde, günümüzde aşiret isimleriyle bölge isimlerinin örtüşmesi, aşiretsizleştirme ve daha küçük aşiretsel birimlere bölme politikasının bir sonucu da olabilir.⁴

Konfederasyonlar gibi aşiretten daha yüksek örgütsel birimler, (yerel) terminolojide tanımlanmamış olsa da, aşağıda anlatılacağı gibi, geçmişte aşiretlerin aralarında ittifaklar ve bloklar kurduğu ve tek bir *mîr* tarafından yönetildiği bilinmektedir. Dolayısıyla, bölgedeki (Hakkari sınırları içindeki ve civarındaki) aşiretler birbirlerine “yakınlık” ya da “uzaklık”larına göre sınıflandırılır. “Yakınlık”, akrabalık ya da kökenle ilgili bir mesele olmaktan çok, siyasî ittifaklar açısından, son derece muğlak olan, yerel “geleneksel” dost ve düşman aşiretler modeline göre tanımlanır. Örneğin, bugün Hakkari’nin sınırları içinde olan Dorskî aşireti, kendisine Dorskî *jorî* (yukarı Dorskî), Irak’ta yaşayan komşu bir aşirete de Dorskî *jerî* (aşağı Dorskî) der (bkz. Harita 2). Bu durum, iki kol arasında geçmişte bir

3 Blau (1862). Bkz ayrıca, Bölüm 2, 106. not.

4 Bkz. van Bruinessen (1978) Bölüm III, “Aşiretler ve Devlet”, özellikle sonuç bölümü, s. 244-48.

birlik olduğunu ve bunun, siyaset ve sınırların değişmesiyle bozulduğunu gösterir. Dorskî ve Oramarî de benzer şekilde, birbirlerine “yakın” (nizik) olduklarını söylerken bir akrabalık bağına değil, geçmişte varolmuş, ancak bugün belki savaş ya da benzeri büyük bir anlaşmazlık gibi varsayımsal bir durumda yeniden canlanabilecek olan siyasî bir birliği vurgular.⁵

Oramarî mensuplarının “dost” ve “düşman” aşiretleri belirleyen geleneksel yerel modeli şöyledir:

TABLO 4.1.
Hakkari’deki Aşiret Blokları

Aşiretler							
<i>baskê çep</i> (sol kanat)	<table border="1"> <tr> <td>Ertuşî</td><td>Pinyanişî</td></tr> <tr> <td>Jirkî</td><td>Oramarî</td></tr> <tr> <td>Dirî</td><td>Dorskî</td></tr> </table>	Ertuşî	Pinyanişî	Jirkî	Oramarî	Dirî	Dorskî
Ertuşî	Pinyanişî						
Jirkî	Oramarî						
Dirî	Dorskî						
	<i>baskê rast</i> (sağ kanat)						

Bunlar, çoğu Yüksekova civarında yaşayan ve Oramarî’nin ilişkisi olan aşiretlerdir. Yaylalar için yapılan bazı çatışmalar, sol/sağ kanat gruplaşmaların bir kanıtı olarak sunulmaktadır. Örneğin, Oramarî ve Jirkî arasında bir yayla nedeniyle çıkan çatışmada, Dorskî Oramarî’nin, Ertuşî de, Jirkî’nin yardımına koşmuştu. Pinyanişî ve Dirî de bu kavgada yerlerini almaya hazırды. Bu durumda, çatışma aşiretler arasındaki bir “sağ”-“sol” çatışmasına dönüşecekti ki, Yüksekova’daki jandarma kuvvetleri müdahale etti ve çatışma durduruldu. “Sağ” ve “sol” aşiretlerin yerel temsilleri ve bu ayrıştırıcı modelde kendisini dışavurma şeklinde, aslında, Pinyanişî ve Ertuşî ile hısım olup, Oramarî bölgesinin dışında yaşayan diğer aşiretler göz ardı eder. Jirkilere yardıma gelen Ertuşîler, aslında Jirkilerle komşuydu ve Ertuşî’nin bütün kollarını içermiyordu. Olaya müdahil olan Jirkiler, batı Hakkari gibi uzak bir yerde oturanlar değil, o bölgede yaşayanlardı.

5 Bkz. ayrıca van Bruinessen’in (1978: 52-58) yerel sınıflandırmanın belirsizlikleri, bir bölge içinde olduğu kadar tüm Kürdistan’da ve hatta yabancıların yani antropolog, seyyah, misyoner gibi kimselerin yaptığı sınıflandırmalarda görülen tutarsızlıklar üzerine incelemesi.

Bu türden aşiret bloklarına Ortadoğu'nun pek çok bölgesinde rastlanmaktadır.⁶ Bu blokların aşiretlerin ayrıştırma modelindeki rolünü ve ne ölçüde etkili olduklarını aşağıda ele alacağız. Burada vurgulamak istediğim nokta, aşiret blokları ya da konfederasyonlarının yukarıda belirtilen *bask* (kanat) terimi dışında yerel isimleri olmadığıdır. Bu da teorik olarak, aşiret biriminin üstündeki ya da altındaki herhangi bir "blok" anlamına gelebilmektedir.⁷

Aşiretlerin yöresel sınıflandırılma kriterleri

Arazi yerel aşiret sınıflandırılmasının önemli bir unsurudur, zira genellikle aşiret-altı ya da aşiretten daha küçük birimler değil, aşiret düzeyi aşiret arazisi kavramıyla örtüşür. Bir grup köy ya da bir dizi otlaktan, Ertuşî'ye, Oramarî'ye ya da Dorskî'ye ait diye bahsedilir. Bu köyler aşiretli olmayan ya da başka aşiretlere mensup gruplar içerse bile, bu ifade kullanılır. Köylerin eskiden, aşiret mensubiyeti bakımından daha homojen olması mümkündür. Ancak son 70 yıl içinde gerçekleşen nüfus hareketlerinin, savaşların ve bölgedeki sürgünlerin sonucunda, bazı köylere karışık gruplar yerleşmiştir. Bu köyler, karma *zomalar* -yani, yayla grupları- oluşturuyor ve (Nasturî aşiretleri gibi) bölgeden sürülmüş gruplara ait otlakları ortaklaşa kullanıyor.

Yüksekova ovasındaki Memkan ve Alakan köyleri, bu karma aşiretli yapıya bir örnektir. Geçmişte Nasturî köyleri olan bu köyler,⁸ farklı aşiretlerden olan birkaç kişi tarafından devlet-

6 Bkz. örneğin Montagne (1973) ve Bourdieu'nün (1979) Berberiler üzerine, Granqvist'in (1931) Akdeniz'in doğusundaki *hamula* Arapları arasındaki bloklar üzerine, Barth'in (1959) Swat Patanlar üzerine, R. Tapper'in (1979) İran Azerbaycanı'ndaki Şahsevan göçerleri üzerinde, Irons'in (1974) Yomut Türkmenleri üzerine, Garthwaite'nin (1983) Bahtiyari göçerleri üzerine yaptığı çalışma.

7 Osmanlı ordusu, *bask* ya da kanat kelimesini, kısımları ya da birimleri belirtmek için kullanıyordu. Bkz. bölüm 2, 80. not.

8 Bkz. kendisi de 1851-59 yılları arasında Nasturîler arasında misyoner olarak Memkan'da yaşayan Rhea (1880).

ten satın alındı. Köyün şimdiki sakinlerinin çoğu bu birkaç kişinin torunu. Bir-iki zoma biriminde birlikte konaklasalar da, kendi aşiretlerinin yaylarındaki geleneksel haklarını da muhafaza ediyorlar. Bunun tam tersine de rastlanıyor; başka aşiret köylerinden olup, Memkan ya da Alakanlılarla akraba/hısım olan köylüler, onların zomalarına katılıyor. Bu bazen bir anlaşmayla gerçekleşiyor, bazen de hiçbir anlaşma yapılmadan hısım ya da akraba olmak sıfatıyla gerçekleşiyor.

Geleneğin gücü

Bazı araziler ile bazı aşiretler arasındaki bağlantı aşiretler için son derece önemlidir. Bunun nedeni, yayla haklarının “gelenekler” temelinde, yani, bir aşiretin “hep o yaylaları kullanmış olması” iddiasıyla öne sürülmesidir. Hanelerin teker teker, bu haklardan nasıl faydalandığı, hanenin soyağacındaki yerine ve orada ne kadar zamandır ikamet etmekte olduğuna bağlıdır. Örneğin, herhangi bir nedenle Oramarî topraklarından ve köylerinden uzakta, diyelim ki, batı Hakkarî’de yaşayan bir Oramarî hanesinin, öteden beri Oramarî aşiretine ait olan yaylalarda hayvanlarını otlatma hakkını kullanması pek mümkün değildir - tabii, bu hane, yaylaları kullananlarla, hısımlık, ticarî ortaklık, siyasî ve ekonomik destek gibi ilişkilerini sürdürmediyse. Özellikle geçmişte bu durumun tersi daha fazla geçerliydi; aşiretin topraklarının genişlemesinin hâlâ mümkün olduğu dönemlerde, çeşitli aşiret parçaları, gruplar ya da haneler, aynı yerde ancak nesiller boyunca ikamet ettikten sonra aşiretin bir parçası sayılmaya başlanıyordu..

Bugün, geleneksel yaylaların, aşiretli olmayan ya da farklı aşiretlere ait gruplar tarafından kullanılabilmesi çoğunlukla bir sözleşmeyle gerçekleşiyor. Soya dayanan geleneksel yayla hakları konusundaki belirsizlikler, başka grupların hak talep etmesine ve aşiretlerin yaylalar yüzünden birbirleriyle çatışmasına yol açıyor.

Aşiretlerin sınırları, geçmişte bugün olduğundan daha fazla,

fetihlerle ya da savaşta toprak kaybederek değişiyordu.⁹ Oramarî örneğinde olduğu gibi, aşiretlerin yerleşmiş olduğu pek çok köy aslında Nasturîlerindi. Bugün Oramarîlerin yaşadığı bazı köylerden, Nasturîler bugünkü Oramarîlerin dedeleri olan savaşçıların yardımıyla kovulmuştur. Aşiretler (daha doğrusu aşiret bölümleri) arasındaki en son önemli çatışmalardan birinin, 25 yıl önce Oramarî ve Pinyanişi arasında olduğu söylenir. İki tarafın da aşiret mensupları, birbirlerine karşı silah kullanmış, çatışmalar günlerce sürmüş, ancak yaralanan ya da ölen kimse olmamıştır.¹⁰ Jandarma kuvvetleri, ancak birkaç gün geçtikten sonra müdahale etmiş ve anlaşmazlık Oramarî'nin lehine çözümlenmiştir. Günümüzde yaylalar üzerine çıkan anlaşmazlıklar, jandarmanın er ya da geç müdahale etmesiyle, çoğunlukla da meselenin mahkemeye götürülmesiyle sonuçlanıyor.

Tarih

Aşiret mensubiyeti üzerine yerel terimler, ortak bir soy ve ortak yerleşim ideolojisiyle birlikte ele alındığında, bir tarih ve geçmişten devralınan kültürel bir önemlilik iddiası anlamına da gelir. Aşiret gruplarının hepsinin, kökenlerine dair gerçek ya da kurgulanmış birtakım hikâyeleri vardır. Bu hikâyeler,

9 Fethedilen ya da kaybedilen topraklar genellikle "ganimet"ti ve yeni yerleşimi onaylayacak din görevlileri bulunmuyordu. Anlaşmazlıklarda arabuluculuk yapan şeyhler, özellikle aşiret konfederasyonları ve bunların güçlü liderleri ortadan kalktıktan sonra, tarafsız kalmak bir yana çoğu zaman kendileri, ellerinde silahlı adam ve toprak tutuyordu; liderlik için aşağıya bkz.

10 Pinyanişi ve Oramarî, aşiret gruplaşmasının aynı "sağ kanat"ına (*basle rast*) mensup olduklarını söyler ve birbirlerine günlerce ateş açmakla övünür. Bu çatışma, öldürmekten çok korkutma amaçlıydı. Peters (1967: 269), Bingazi'deki Bedevîlerin aşiret içi bütüncül bir savaşın kaçındığını ileri sürer: İki esas aşiret bölümü arasındaki "çatışma vur-kaçla sınırlıdır. Eğer mesele ortaksa ve iki tarafın mensupları birbirleriyle karşı karşıya gelmişse, büyük bir kıyım olmaması için sopalarla dövüşürler." Bkz. van Bruinessen (1978: 44 ve dipnot 7), van Bruinessen aşiret savaşı üzerine benzer bir noktayı vurgularken bunun "bariz bir tüketim" formu haline geldiğini ileri sürer; aşiretliler "atarlar" ana "ama vurmak için değil". Meydan okuma ve karşılık verme, onur ve savaş arasındaki diyalektik için ayrıca bkz. Bourdieu (1979: 102).

aşiretlere, başka gruplara kıyasla, tarihsel bir önem atfeder.¹¹ Aşiretli olmayanlar, kendilerine aşiretliler gibi bir üstünlük ya da bir asalet yakıştıramaz, çünkü kökleri, geleneksel toprakları, zafer kazanmış ataları ve kahramanlıklarla dolu çatışmaları ya da trajik yenilgileri yoktur.¹² Aslında bölgede, aşiret mensubu olmamak, oraya başka bir ilden gelmiş olmak ya da aşiret köklerini kaybetmiş olmak anlamına gelir.¹³ Tarihsel kaynaklarda, aşiret mensubu olmayan Müslüman Kürtler ve Hristiyanlardan *reaya* sınıfı olarak bahsedilir. Ancak, bu tarihsellik, asil ya da bağımsız bir soyağacı çıkarabilen siyasî ve ekonomik olarak güçlü aileler dışında, günümüzde aşiret mensubu olmayan gruplar için hiçbir önem taşımaz.

Kültürel simgeler

Aşiret mensubu olanlar için de olmayanlar için de aşiret mensubiyetinin kültürel bağlamı, yani, bir aşirete mensup olmanın çağrıştırdıkları, ortak bir soydan gelmek, aynı yerde yaşamak ve ortak bir tarih dışında başka simgeler de içerir. Hak-

- 11 Yerel aşiret örgütlenmesi modeli için yukarıya bakınız Mecker (1976: 245-47), şerefın geçmişteki bazı olaylarla ve kişilerle ilgili olduğunu ve bu şerefli olaylarla kişilerin “kutsal tarih yazımının” parçası olduğunu, bunun da “kişinin yapıp ettiklerinin değerlendirildiği tarihsel bir anlam kazandırdığını” öne sürer (s. 246). Bu, Hakkari’deki belli bir aşirete mensup olmanın taşıdığı tarihsel anlamla ve önemle benzerdir. Aradaki farklardan biri, aşiret tarihi yazımının bütünü’nün “kutsal” olmamasıdır. Aşiretler, hırsızlıklarıyla ve bölgedeki Hristiyan azınlıklara yaptıkları zulümle kötü ün de yapmıştır; bugün, bu türden bir tarih ve önem ya inkâr edilmekte ya da dikkate alınmayıp bastırılmakta.
- 12 Van Bruinessen (1978: 54), bugün aşiretin yalnızca örgütlenmenin bir düzeyini karşılamadığını, aynı zamanda kelimenin en geniş anlamıyla “aşirete dair” anlamına da geldiğini belirtir. Daha önceleri, aşiretin savaşıcı sınıfa ve asillığe tekabül ettiğini söyler. Aşiret mensuplarının asalet iddialarının bugün hâlâ geçerli olduğunu görürüm.
- 13 İnsanlar, eskiden (atalarının) bir aşiret grubuna mensup olduğunu ve aşiret bölgesinde yaşadığını, ancak bunun bugün önemli olmadığını ve aşiret bölgesiyle ilişkilerinin kalmadığını söyler. Van Bruinessen (1978: 120), bunun gerçekten de olmuş olabileceğini söyleyip, aşiretli olmayan Kürtler üzerine ortaya iki hipotez atar: 1) Bunlar, kısaca aşiretsizleşmiş Kürtlerdir. 2) Bu kimseler (etnik olarak) aşiret mensuplarından başka bir soya aittir ve daha eski, yerleşik bir nüfusu temsil eder. Sonuç olarak bazı örneklerde 1. bazı örneklerdeyse 2. ihtimalin geçerli olduğunu söyler.

kari'de, aşiret mensubu olan kişilerin, erkeklerin giyim kuşamlarından, kadınların saçlarını toplama ve bağlama türlerinden, çadır biçimlerinden ya da belli kelimeleri ve deyimleri kullanışlarından ayırt edilebildikleri düşünülür. Ancak, bu simgeler, toplumsal sınıf farklılıklarından arınmış değildir. Bu nedenle, aşiretin önde gelen ailelerinin mensupları ya da aşiret ağaları, şehirdeki (aşiretli olmayan) ve sosyo-ekonomik konumlarına göre tabakalara ayrılmış kişilerle aynı şekilde giyinir, onlarla aynı ağızla konuşur. Bu türden “önde gelen” ve zengin aşiret mensupları için, aşiret giysileri ve kadınların kıyafetleri, ancak düğünler gibi özel durumlarda hatırlanması gereken simgelerdir.

Etik* kriterler

Bölgedeki yöneticiler, sivil ya da askeri görevliler, doktor, avukat vb. meslek sahipleri ve tüccarlar gibi yerli olmayan kimseler, aşiret gruplarına başka nitelikler de atfeder. Atıfları ve sınıflandırma sistemleri, aşiretleri dışarıdan tanımlasa da, bu kişilerin, Hakkari'nin özgün toplumsal organizasyonu hakkındaki düşünceleri ve devlet politikalarının oluşturulması ile bölgedeki aşiret mensuplarının ve aşiretli olmayan yerel ahalinin kendi sistemleri ve örgütlenmeleri hakkında düşündükleri ve bunlara atfettikleri arasında diyalektik bir ilişki vardır. Örneğin, aşiret ağaları, adam kayırma, patronaj, artığa el koyma gibi bazı aşiret politikalarını bir yandan hayata geçirirken, bir yandan da aşiretçiliğe karşı olduklarını iddia ederler. Bu nedenle, yerli halkın kendi toplumsal sistemlerini tanımlama biçimleri, özellikle söz konusu kişi, yükselmek ve devlet kaynaklarından daha fazla faydalanabilmek istiyorsa, etik [*etic*] -yani dışarıdan- belirlenimlerle etkileşir. Bu türden insanlar, aşiretin ilişki ağlarını kullanmayı sürdürseler bile, aşiretlerin “geri”, “feodal” ya da “ilkel” olduğunu söyler.

Aşiretli olmak, dışarıdan gelip bölgeye yerleşenlerin pek ço-

(*) Bir yapının dışarıdan çözümlenmesine ilişkin - ç.n.

ğu için, kör bir itaatten, bir ağa için köle gibi çalışmaya, eşkıyalıktan cehalete ya da kan davalarından kaynaklanan intikamcılığa kadar çeşitli anlamlar taşır.¹⁴ Bu bakış açısına göre, aşiretler tek bir bütün olarak değerlendirilir, ama paradoksal bir şekilde kendi içlerinde bitmek bilmeyen kavgalar ve bölünmeler vardır. Onları çoğu zaman sömüren liderleri olmaksızın, kontrol ya da idare edilemezler. Dahası, etik, yani dışarıdan bir bakış açısına göre, kabile, *mal* gibi aşiret bölümleri, farklı kabilelere mensup iki kişi arasında bir çatışmaya tesadüfen denk gelinmediyse, çoğunlukla fark edilmez ya da bunun üzerinde durmaya değmeyeceği düşünülür. Yani, böylesi bir durumda, çoğunlukla yapılan çıkarsama, kabileler arasında ırasyonel, açıklaması olmayan ve kökleri derinlerde olan bir düşmanlık olduğudur ve çıkan çatışma bu eski düşmanlığın yeniden alevlendirilmesinden başka bir şey değildir.¹⁵

Özetle, aşiretli olan ve aşiretli olmayan köylülerden ve aşiretli olan, aşiretli olmayan ve dışarıdan gelmiş kasabalılardan oluşan yerli ahali, birbirleriyle ilişki kurarken, aşiret gruplarını belli şekillerde tanımlar ve onlara belli özellikler atfeder. Bu tasarımlar, belli bir toplumsal gerçekliği yansıtmassa da, (aşiret içinde sınıfsal yapıların oluşması ya da aşiret gruplarının ulusal kentli kültürün içinde asimile olması gibi) bir toplumsal değişim sürecini olduğu kadar, (giysiler, ağız gibi) belli geleksel kültürel simgelerin süregelmesini de yansıtır.

14 Bu görüşün yabancılar arasındaki hâkim ideoloji olduğunu iddia etmiyorum; bu görüş, başta sol görüşlü gençler olmak üzere, bölgedeki aşiret mensubu olmayan yerli halk arasında paylaşılmaktadır. Özellikle askeri görevliler ve polis, aşiret ağalarıyla aşiret mensupları arasındaki ilişkileri bu şekilde tasarladığını gördüm. "Doğu"daki Kürt illerindeki toplumsal örgütlenme üzerine yazılmış siyasi eserlerin pek çoğunda benzer görüşler yer almakta.

15 Bkz. örneğin Doğu ve Güneydoğu illerine atanan devlet görevlileri için hazırlanan kitapçık: "Aşiret üyelerinden bir kişiye yapılan herhangi bir kötülük bütün aşirete yapılmış sayılır. Öç almak, kaçınılmaz bir ihtiyaç ve ödev sayılır. Hatta, buna bir hak olarak bakılır ve âdil bir iş olduğuna inanılır. Genellikle aşiret mensuplarında aşırı bir silah sevgisi vardır. Onu can yoldaşı, tek koruma aracı sayarlar... Düşman kabileler ve aşiretler arasında, bunlar yakın mahalle ve köylerde oturuyorlarsa, zaman zaman saaulerce süren karşılıklı silah atışları olur. Çoğu kere ölen ve yaralanan olmaz." *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Genel Durumu* (Mesleki Rehber), 1. Cilt, İç İşleri Bk. Yayınları, Ankara, 1972, s. 485.

Kürdistan ve başka bölgelerdeki aşiretli ve aşiretli olmayan grupların yerel terminolojisindeki muğlaklıklardan kaynaklanan sorunlar gayet iyi bilinmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi, 13. yüzyıldan bu yana Hakkari’de aşiretlerin bulunduğu ve buradaki yöneticilerin seçimini önemli ölçüde etkiledikleri söylenmektedir. Dahası, aşiretlerin tümüne birden Hakkariya (bu tek bir aşiret miydi yoksa bir aşiret konfederasyonu muydu?) denmektedir. Memlûk tarihçilerinin 14. yüzyıla ait kayıtlarında, sadece bir aşiret adı, Zerzarî aşiretinin adı geçmektedir. Bu aşiret günümüzde de aynı isimle Şemdinli’de yaşar. Buna karşın, Dumbulî adı (bir aşiret mi?) bölgeden silinmiştir. Şeref Han’ın, 16. yüzyıldaki Kürt beylikleri üzerine yazdıklarında, Pinyanişî, Hakkari mîrlerini destekleyen ya da onlara karşı isyan eden önemli bir aşiret adı olarak geçer. Bugün aynı ismi taşıyan önemli bir aşiret de Hakkari’de ve Van’ın güneyinde bulunur. Ancak, günümüz Hakkari’sindeki diğer “aşiret”lerin hiçbirinin adı, sınırlı sayıdaki tarihsel belgede geçmez.

Misyonerler ve Avrupalı seyyahlar, askerî ve sivil görevliler, 19. yüzyılın ortalarından 1940’lara kadar Hakkari’deki aşiretler üzerine yazmıştır. Bunlar, aşiretlerin yoğunlaştığı bölgeleri, göçebe ve yerleşik birimleri ve bazı konfederasyonları iyi bir biçimde anlatmış,¹⁶ ancak bir aşiretin, bir aşiret biriminin ya da bir sülalenin neye göre belirlendiğini ele almamışlardır. Aşiret örgütüne dair terimlerin günümüzdeki kullanımlarındaki esneklik ve akrabalık terimlerinin taktiksel olarak genişletilmesi, hatta yerel olarak üretilmiş olan aşiret hiyerarşisi tabloları (yani, bazı aşiretlerin “yakın” bazılarının “rakip” olması) göz önüne alınacak olursa, aşiret örgütlenmesinin farklı düzeyleri arasındaki geçişkenliğe, genişlemeye ve bölümlenmeye, geçmişte de en az bugün olduğu kadar rastlandığı söylenebilir.

Osmanlı Devleti, Hakkari yönetimini ve siyasî hayatını

16 Bkz. örneğin Badger (1852), Blau (1862), Rhea (1880), Maunsell (1901), Skyes (1908), Bachmann (1914), Dickson (1910), Nikitine (1956) ve Hütte-
roth (1961).

daha sıkı kontrol etmeye başladıktan sonra, yani, yukarıda anlatılan Nurullah Bey olayından sonra, o zamana kadar daha büyük konfederasyonların parçası olan aşiretlerin çoğu, bu konfederasyonlardan koptu ve farklı önemler taşıyan tekil aşiretler haline geldi.¹⁷ Bu nedenle, Ertuşî, eskiden bir aşiret konfederasyonunun ismiyken, Ertuş bugün, hem bir grup aşiretin ismidir hem de (bu gruptan olan ve) farklı yerlerde varlıklarını sürdüren bir aşiretin ismidir. Geçmişte yalnızca küçük bir Nasturî nüfusu olan ama aynı zamanda Herkî göçebeleriyle ve daha kuzeydeki yerleşik Dorskî ile ittifak yapan Müslüman Kürtlerin de yaşadığı bir köyün adı olan Oramar ise, son elli yılda, mensupları boşaltılan Nasturî “aşiret” köylerine yerleşen bir aşiretin ismi olarak gündeme gelmiştir.

Aşiret örgütlenmesinin yerel sınıflandırma sisteminin etkileri şu şekilde özetlenebilir:

1. Aşiret mensupları kendi sistemlerini hem ampirik hem de kavramsal olarak esnek bir şekilde sınıflandırır. Soy ideolojisi, aşiretin yayla kullanım haklarını tayin ettiği aşiret düzeyinde son derece önemlidir. Aşiret yaylaları, formel bir biçimde aşiretin birimlerine göre bölünmez ya da tasnif edilmez, (ot biçilen arazi, tarlalar ve bahçeler gibi) diğer arazi türleri de özel mülkiyete aittir, alınıp satılır ve miras yoluyla babadan oğula geçer. Bu nedenle, aşiretin altındaki birimlerde, soy ideolojisi ile toprak arasında bir mütekabiliyet yoktur. Örneğin, Peters’in araştırdığı Bedevilere kıyasla, Hakkari’deki Kürt aşiretlerinin, göçebe kampı, köy ya da komşu yerleşimlere tekabül eden “üçüncü dereceden aşiret birimleri” yoktur (Peters, 1967: 262). *Mal*, kabile ve ocak belli bir araziye tekabül eden birimler değildir.

2. Öte yandan, ikamet ve arazi, aşiretler için son derece önemlidir, çünkü aşiretler yaylalara giriş için geleneksel haklara sahip olduklarını öne sürer. Dışarıdan gelenlerin bir aşiret

17 Bkz. van Bruinessen’in (1978: 244-48) özeti ve bunun nasıl gerçekleştiğine dair varsayımsal modeli.

yaylasına tecavüz etmesini engellemek için, Peters'ın (a.g.e. s. 261, 270) deyişiyile bir "halk modeli" ya da yerel "referans çerçevesi" olarak, iddia sahibini denemek ve sorgulamak üzere bir soy ideolojisi öne çıkarılır. Dolayısıyla, bir kişinin yaylada hak iddiası sorgulanacak olursa, o kişinin kendi atalarının da (babasının, dedesinin, büyük dedesinin ve onların dedelerinin de) aşiret yaylasındaki zomalara katıldığını ispat etmesi gerekir.

3. Aşiret mensubiyeti, aşiretli olmayan yerli halk ve dışarıdan gelmiş olan kişiler için farklı anlamlar taşır. Bir aşirete mensup olmanın ne olduğunu tanımlamak için kullanılan kültürel bağlam, bu farklı grupların kavrayış ve sınıflandırına süreçlerinin diyalektik ilişkisinin etkisi altında kalır. Kimin ve neyin aşirete ait olduğu ya da olmadığı, kültürel kategorilerde kendisini gösterir, bunların sınırları da sadece "zihinseldir."¹⁸

Aşiret ideolojisi ve ilişkileri

Aşiret kimliği, Hakkari'de bölge insanlarının edinebileceği çeşitli kimliklerden biridir. Yukarıda belirtildiği gibi, bölge, geçmişte de günümüzde de aşiret mensubu olan ve olmayan, yerli ve yabancı gruplara uzun süre ev sahipliği yapmıştır. Özellikle geçmişte, Nasturî cemaatinin azımsanmayacak bir nüfusa sahip olduğu dönemlerde, din de bir başka kimlik kaynağıydı. Günümüzde, bölgenin dini İslâm'dır, yalnızca bölgeye gelen tek tük yabancı ziyaretçi gayri Müslim olarak nitelendirilmektedir.¹⁹ Geçmişte olduğu gibi bugün de, Kürt ya da Türk etnik kimliğe sahip olmak kimliğin algılanmasında önemli bir role sahiptir ve aşağıda göstereceğim gibi, sık sık akrabalık, mesken, aşiret mensubiyeti, kırsal yerleşim meseleleriyle iç içedir.

18 "Aşiretlinin" bir "ruh hali" olarak ele alınması üzerine, bkz. R. Tapper (1983: 65-72)

19 Batı Hakkari'deki az sayıdaki Keldanî ve Nasturî köyü tabii ki burada istisnadır. Nüfuslarının çok düşük olduğu söylenmektedir ve günümüzde çok küçük azınlıklardır.

Bu bölüm, aşiret kimliğinin ve ideolojisinin çeşitli niteliklerini ele alıyor. Bunların, akrabalık, etnisite, milliyet ve mesken gibi toplumsal örgütlenmenin başka ilkelerine kıyasla ne kadar önemli olduğunu belirlemeyi amaçlıyor. Aşiret ideolojisinin içeriği, aşağıdaki anlaşmazlıklara ve segmentasyona ilişkin bölümde ele alınacaktır.

İlk olarak, Bates, Türkiye'nin güneydoğusundaki Yörükler üzerine yaptığı çalışmada, "Yörük" teriminin, "bir dizi aşiretten birine babasoyundan mensup olmak" anlamına geldiğini belirtir (Bates, 1973: 35). Hakkari'de, "aşiret" (eşiret) ya da "aşiretli" (eşir) dışında, bir aşirete mensubiyeti belirten başka bir terim yoktur. Kürt, Hakkarili ya da doğulu, hep farklı referans çerçeveleriyle ilişkilidir. Bunlardan birincisi, aynı dili paylaşan bir etnik gruba; ikincisi, (Türkiye'nin farklı kentleri karşısında) kente; üçüncüsüyse bölgesel (ve zımnen Türk olmayan) bir gruba gönderme yapar. Yukarıda görmüş olduğumuz gibi, aşiretler genellikle belirli arazilerde yerleşiktir, ancak hiçbir zaman için söz konusu arazi mutlak olarak homojen değildir. O yörede Oramarî bölgesi olduğu söylenen yerde Oramarî aşiretine mensup olmayan köyler de vardır. Bu tür bölgelerin çoğunda başka aşiretlerden olan gruplar, haneler ve bireyler (özellikle de kadınlar), hatta hiçbir aşirete mensup olmayan kimseler vardır. O halde, bu insanlar için "aşiret" ya da "aşiretli" ne anlama gelmektedir? Yukarıda da işaret etmiş olduğum gibi, sınıflandırma, babasoyuna, meskene, ortak kültüre ve *tarihsel öneme* dayanmaktadır.

Aşiret ideolojisi en soyut düzeyinde babasoylu ilkesine dayalı bir dayanışma gerektirir. Bu dayanışmanın en yoğun merkezinde babasoyundan yakın akrabalar vardır ve dayanışma, aşiret birimlerini birbirinden ayıran çizgiler boyunca merkezden dışa doğru kuvveti azalarak yayılır. Erkek kardeşler, baba ve oğullar, amcaya ve amca oğullarına karşı; hepsi, babasoylu daha uzak kuzenlere karşı; bunların da hepsi, başka bir aşirete karşı bir olur. Ne var ki, görüştüğüm kişiler, bu modelin bölgedeki aşiretlerde ne şekilde hayata geçtiğini anlatırken, her zaman için hiyerarşinin tepesinden anlatmaya

başladılar, hiçbir zaman hiyerarşinin en alt basamağından, hane ya da *mal* seviyesinden başlamadılar. Yukarıda adları verilen aşiretler, yakın (*nizik*) ya da uzak (*dür*) diye sınıflandırılır. Buna karşın, aşiretlerin bölümleri ve altbölümleri, uzaklık yakınlık kategorilerine göre sınıflandırılmaz, yani kabilelerin ya da malların birbirlerine olan uzaklık ve yakınlığa göre birlik olmaları beklenmez. Bu nedenle, bölümlenmelerin hiyerarşinin altında değil, tepesinde geçerli olduğu görülmektedir.

Bunun yerine, aşiret bölümlerinin alt basamaklarında, aktörlerin, yükümlülük, görev ve bağlılıkların çeşitliliğini dikkate alması gerekir. Bu düzeyde, babasoylu akrabalar arasındaki eşitlik ve dayanışma ilkesi, çok genel bir ifade olan “*em mirovêtekin*” (hepimiz biriz) sözüyle daha da vurgulanmış olur. Hem kavramsal hem de ampirik olarak birçok anlama gelebilecek olan bu ifade, “hepimiz babasoyundan akrabayız”, “aynı köylüyüz”, “hısımız” ya da “bir aşiretiz” demenin başka bir yoludur. Bir *malın* (sülale/klan) mensupları arasında bir anlaşmazlık olduğu zaman, bu anlaşmazlığı çözmek ve aracılık yapmak için kullanılan söylem, “*em mirovêtekin*”, “*şerme*” (ayıp) ve “*mal xirabîyetî no ken*” (yuvanızı yıkmayın, yani kendinize, grubunuza kötü söz söyletmeyin) sözlerini kullanır. Köy içindeki, komşular arasındaki, bir *malın* ya da farklı malların mensupları arasındaki benzer anlaşmazlıklara ya da sorunlara da benzer tepki ve söylemlerle yaklaşılır. Bu nedenle, anlaşmazlığa düşen tarafların yaptığı “ayıp” ve “onursuzluk”, yalnızca aşiret biriminin seviyesine göre değil, ilişkilerin ve çıkarların yoğunluğuna bağlı olarak da değişir.

Sisin Köyü ve köydeki sülaleler, aşiret ideolojisinin ve diğer ideolojilerin etkilerini gösternemizi sağlayabilir. Daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, Sisin, Oramarî aşiret topraklarının içinde ve Yeşil muhtarlığına bağlı. *Mela* dışındaki, (kadınlar da dahil) 25 hanenin tümü Oramarî aşiretinden. Oramarî aşiretinin Mefî ve Lemdinî adlı iki kabilesi/ocağı var. Sisin'deki tüm hane reisleri Mefî kabilesinden, bunlar, toplam 10 Mefî *malı* içinde 7'sini temsil eder.

TABLO 4.2.
Sisin Hanelerinin Mensup Olduğu Mallar

Sülale	A'nın	11	hanesi
"	B'nin	2	"
"	C'nin	3	"
"	D'nin	4	"
"	E'nin	2	"
"	F'nin	1	"
"	G'nin	1	"

Sisin Köyü'nde iki mahalle (*taxe*) var, biri aşağı mahalle, diğeri yukarı mahalle. Bu iki mahalle, iki *zoma* grubunun (tümünü değilse de) nüvesini oluşturur ve *zomanın* kurulacağı yer her yıl iki grup arasında değişir. Yukarı mahalle (*taxe jorî*) ve aşağı mahalledeki (*taxe jerî*) hanelerin dağılımı aşağıdaki gibidir:

TABLO 4.3.
Sisinli Hanelerin, İki Mahalleye Göre Mensup Oldukları Sülaleler

<i>Sülale</i>	<i>Yukarı mahalle</i>	<i>Aşağı mahalle</i>
A	9 hane	2 hane
B	2 hane	-
C	-	3 hane
D	-	4 hane
E	-	2 hane
F	-	1 hane
G	-	1 hane
Hiçbiri	-	1 hane (<i>mela</i>)

Sisin'deki *zoma* kompozisyonları, zaman içinde, hatta bazen her yıl değişir. *Zomaların* ana çekirdeğini Sisin haneleri oluşturur. Sisinlilerle Sisinli olmayanlar arasındaki ilişkilere ve görüşmelere bağlı olarak, her yıl başka Oramarî köylerinden olan haneler *zomalara* katılır ya da eskiler *zomalardan* ayrılır. 1982 yazında Sisin'de benim de tanıklık ettiğim bir *zomanın* kompozisyonu aşağıdaki gibi oluşmuştur:

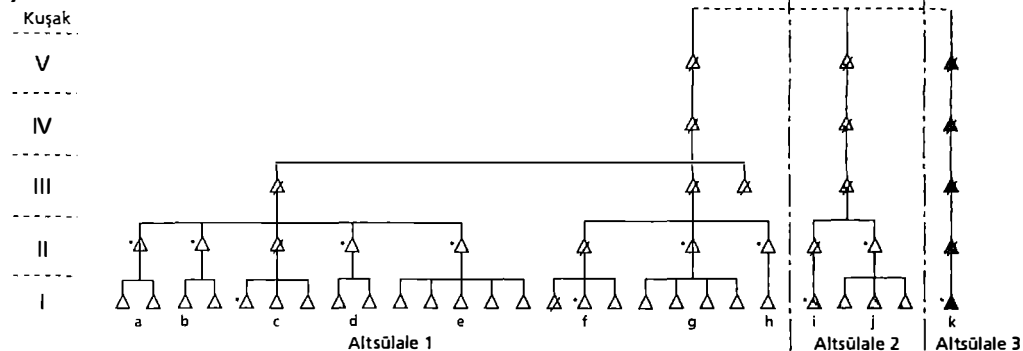
TABLO 4.4.
Sisin'de Sülale Mensubiyeti ve Zoma Kompozisyonu

<i>Zoma I</i>	Yukarı mahalleden	A sülalesinden 9 hane B sülalesinden 2 hane
	Aşağı mahalleden	A sülalesinden 2 hane D sülalesinden 1 hane
	Diğer köylerden	A sülalesinden 6 hane
<i>Zoma II</i>	Yukarı mahalleden	Hiç kimse
	Aşağı mahalleden	C sülalesinden 3 hane D sülalesinden 3 hane E sülalesinden 2 hane F sülalesinden 1 hane G sülalesinden 1 hane
	Diğer köylerden	F sülalesinden 2 hane Lemdinî kabilesinden 1 hane

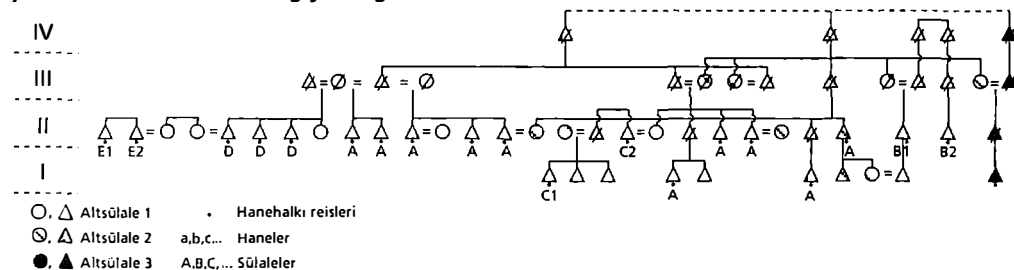
Yukarıda gösterildiği gibi, yukarı mahalle ve *zoma I*, sülalelerin birarada olmaları bakımından daha homojendir. A sülalesinden haneler, yukarı mahallede ve *zoma I*'de sayısal olarak baskın olmakla kalmaz, ama aynı zamanda köydeki en büyük sülaleyi oluştururlar. Bu sayısal üstünlük, bu sülaleye köy işleminde de üstün bir statü ve söz hakkı kazandırır. Bu sayısal avantaj, yalnızca demografik faktörlere değil, tarihsel faktörlere de dayanır. Kısaca özetlemek gerekirse, Sisin Köyü, 35-40 yıl önce kurulmuştur. İlk 7 arazi hissesini A, B, C, E sülaleleri ve Lemdinî kabilesinden bir sülale olmak üzere, 5 sülalenin mensupları devletten satın almıştır. A sülalesinin başlangıçta 3 hisse payı vardı, şimdi ise, bu hisseler, bu soydan gelen 11 hane arasında paylaşılmıştır. Arazi hisselerinin bu kadar bölünmüş olmasına karşın, bu 11 hane, Sisin'deki arazinin büyük bir çoğunluğunu ellerinde bulundurur. Bu nedenle bu sülale, ana sülale olarak değerlendirilebilir.

Aşağıda, A sülalesinden olan 11 hanenin erkekleri arasındaki baba tarafından akrabalık ilişkilerini gösteren bir şekil yer almakta (Sisin'e ilk yerleşenler III. kuşakta). Bu şekilde (Şekil 4.1), A sülalesinden olan ilk yerleşimciler (III. kuşak) ve kö-

ŞEKİL 4.1. Sisin'de Sülale A Haneleri



ŞEKİL 4.2. Akrabalar Aracılığıyla Bağlanan Sisin Haneleri



yün şimdiki sakinleri (I. kuşak) arasındaki soykütüksel ilişkilerin ve sürekliliklerin izini sürmek mümkün. Birinci şekile akraba ve hısımlık kadınların eklenmesiyle elde edilen ikinci şekilde (Şekil 4.2) ise, köydeki akrabalık ve hısımlığın hangi hatlardan genişlediği gösterilmekte. Dolayısıyla, babasoylu soykütüğe ve sülale şemasına kadınların eklenmesiyle, (toplam 25 hanenin) 20 hanesi arasındaki akrabalık ve/veya hısımlık bağlarını göstermemiz mümkün olmakta. Yalnızca A sülalesindeki kadınlar, 3 farklı sülaleden 11 haneyle akrabalık/hısımlık bağları kurulmasını sağlamışlar.

Ana sülale olan A sülalesinin sayısal çoğunluğa sahip olduğunu ve demografik ve tarihsel nedenlerden ötürü, köydeki toprakların büyük bir kısmının kontrolünü elinde bulundurduğunu belirtmiştim. Bu sülale, aynı zamanda, babasoylu akrabalık terimleri anlamında Sisin'de birbirine en yakın sülale. Başka Oramarî köylerinde babasoylu yakın akrabaları yok. Karşılaştırma amacıyla belirtelim ki, C sülalesinden (Şekil 4.2'deki C1 ve C2) iki hanenin reislerinin (ikisi köyde biri Yüksekova kasabasında olmak üzere) 3 ayrı yerde erkek kardeşleri var. En az 5 başka Oramarî köyünde de birinci dereceden kuzenleri (amca oğulları) var. Babasoylu yakın akrabaların oluşturduğu bu geniş ilişki ağıyla iş ve ticaret yapabilir, sosyal ilişkiler kurabilirler, bu nedenle Sisinlilerin ve komşularının yardımına daha az ihtiyaç duyarlar.

Sisin'deki A sülalesine mensup haneler, çok yoğun akrabalık ilişkileri anlamında kapalı bir grup oluştursa da, pek çok başka yerle hısımlık bağları var. A sülalesinden I. ve II. kuşaklardaki kadınlar ve A sülalesinin kendileriyle aynı kuşaktaki erkekleriyle evlenmiş kadınlar (bkz. Şekil 4.2.) yalnızca aşağı mahalleden (A sülalesinden olan haneler ağırlıkla yukarı mahallede oturmaktadır) hanelerle değil, ama aynı zamanda 4 başka Oramarî köyünden ve Yüksekova kasabasından hanelerle ve Oramarî olmayan 2 haneyle (biri Dorskî aşiretinden biri de, bir *melazâde* ailesinden bir haneyle) hısımdır. İşte bu hısımlık ilişkileri, girişteki Sisin'deki silahlar hikâyesinde Cihangir'e parasal destek bulunmasını sağlamış ve aynı örnekte poli-

se bilgi verenin kim olduğu konusunda farklı yorumlar yapılmasına yol açmıştı.

A sülalesinden hanelerin köydeki olaylar üzerine söz sahibi olması, bu nedenle, diğeri sülalelerden olan hanelerin, başka köylerdeki aşiretlilerle ve akrabalarıyla yaptıkları işbirliğine kıyasla, ne kadar kolektif davranabildiklerine bağlıdır. Bu 11 hane, özellikle ticaret konusunda gerçekten de büyük oranda işbirliği yapar, kendi aralarındaki fikir farklılıklarını saklamadan birbirlerine maddi destek verir. Aynı tüccarla ticaret yapar, hayvanlarını birlikte alıp satar, ilkbaharda hayvanlarını tek bir sürü halinde otlatır ve muhtemelen muhtar seçimlerinde aynı kişiye oy verirler.

Sülalenin mensuplarının birbirlerine göstermesi gereken destek ve birbirlerine karşı taşıdıkları düşünölen yükümlölükler aşğıdaki örnekte de görölmektedir:

A sülalesine mensup, (c) hanesinden (bkz. Şekil 4.1.) bir delikanlı, başka bir köyden bir kız kaçırdı. Aynı sülaleden ve (b) hanesinden olan amca oğlu da ona yardım etti. Kaçırılan kız, B sülalesindendi ve Sisin'deki bir hane reisinin (Şekil 4.2.'deki B2) erkek kardeşinin kızıydı. Kızın (başka bir köyde yaşayan) babası, suç ortaklarının kim olduğunu görmemiş olsa da, bu olayın sorumlusu diye düşündüğü dört adamın ismini jandarmaya verdi. Suçlanan kişiler, şekil 4.1.'deki (j), (b) ve (f) hanelerinin reisleriydi, dolayısıyla suçlama Sisin'deki A sülalesinden olan herkesi kapsıyordu (o dönemde bu sülalenin 3. dar sülalesinde [sub-lineage] yetişkin erkek yoktu). Babanın ithamı, kızı kaçıran erkeğin amcasının ve amca oğullarının ona, zor kullanmasını tavsiye etme, teşvik etme ya da en azından bu olay konusunda sessiz kalına anlamında bu olayda payları olduğı tezine dayanıyordu. Olay mahkemeye götüröldü, ancak o sırada kasabanın belediye başkanı olan, (bir başka aşirete mensup) bölgede nüfuza sahip bir aşiret ağasının olaya müdahale etmesinden sonra çözümlendi.

Yukarıdaki örnek olayın soy ideolojisi ve mesken üzerindeki etkileri son derece önemli. Sisin'de A sülalesine mensup haneler, bir bütünün parçası muamelesi görmüş ve bir kişinin davranışlarından sülalenin hepsi sorumlu tutulmuştur. Olay sülale içi bir meseleye dönüşmediyse de, kızın babası başka bir sülaleden ve başka bir köyden olduğu için teorik olarak dönüştürülebilir. Babanın bu başka köydeki komşularının hepsi, Sisin'deki A sülalesinden olan hanelerle yakın akrabaydı. Bu nedenle, baba ithamlarını sülalenin yalnızca Sisin'deki kısmıyla sınırlandırmamış olsaydı, komşularını da zan altında bırakmış ve böylece köyündeki toplumsal ve ekonomik ilişkiler bütünü ve huzur ortamını zedelemiş olacaktı. Aşiretler arasında bulunduğu iddia edilen geleneksel ittifaklara göre, anlaşmazlık dönemlerinde bazı aşiretlerin diğerlerinin yardımına koşması gerekir. Ancak, yukarıdaki örnekte görmüş olduğumuz gibi bu her zaman gerçekleşmez. Yukarıdaki örnekte gördüğümüz gibi soy ideolojisine göre, aşiretin herhangi bir mensubunun davranışlarından tüm aşiret sorumludur. Ancak ikamet edilen yere, hısımlığa, taraflar arasındaki toplumsal ilişkilerin yoğunluğu ve karmaşıklığına bağlı birçok faktör, paylaşımın ve kolektif davranışın derecesinin ne olacağını belirler.

ikamet, komşuluk ve zoma

Aynı mekânı ve aynı soyu paylaşmak zümre [*corporate group*] teorilerinin merkezini oluşturan iki ilkedir. Örneğin, Sahlins (1965: 105), “bir grup (aynı mekânı paylaşarak) varlığını ne kadar uzun bir süre sürdürürse... akrabalık bağları o kadar zayıflar. Buna karşın, kan bağının sürmesini kesintiye uğratan ekolojik ve demografik baskılar, eninde sonunda yine akrabalık ideolojisini güçlendirir. Bir baskı söz konusuysa, akrabalık hakikî olmasa bile işlevseldir.” Bu iki ilke, yani ortak ikamet ile akrabalık arasındaki etkileşim, Sisin'de mahallelerin ve *zomaların* oluşumunda gözlemlenebilir.

Sisin'deki iki mahallenin (*taxe*) konumu, büyük ölçüde, topografya, iklim koşulları ve fiziksel koşullar, taraçalanmış ara-

zi miktarı ve Nasturîlerin yerleşim örüntüsü tarafından belirlenmiştir. Yukarıda görmüş olduğumuz gibi, Sis'in'e Oramarî aşireti mensuplarının yerleştiği dönemde, A sülalesi, 7 arazi hissesinden 3'ünü almış ve hisseler (tarla, ağaçlar ve ot biçilen araziler), iki mahalleye de paylaştırılmış. Toprak, sonradan oğullara bölünmüş olsa da, büyük ölçüde sülalede kalmış. Hisselerden yalnızca aşağı mahalledeki biri satılmış, bu da şimdi, iki ayrı sülaleden 5 hane arasında bölünmüştür. Aşağı mahalledeki üç başka hane, A sülalesine mensup bir haneden (Şekil 4.1.'deki dar sülale 2) ve C sülalesine mensup bir haneden toprak satın almıştır. Bu nedenle, ilk yerleşimin gerçekleştiği dönemde, akraba grupları, geniş bir alana yayılma stratejisi gütmüş,²⁰ dolayısıyla, farklı sülalelerle komşuluk ilişkileri kurmuştur. Bu yerleşim stratejileri, ayrıca, yeryüzü şekilleri ve iklim koşulları tarafından büyük ölçüde kısıtlanıyordu. Ne var ki, mahalleler arasındaki fiziksel ayrışma, zoma oluşumlarında kendisini gösteren toplumsal ayrışmayla örtüşmez.

Haneler yaklaşık 35 yıl aynı yerde yaşayıp büyüdükten sonra, Sis'in Köyü yukarıda bahsedilen anlaşmazlık nedeniyle iki zomaya bölünmüştür. Burada gördüğümüz zomaların oluşumu, mekân ve mahalle oluşumlarına kıyasla, siyasete ve akrabalığa dayanan ittifaklarının ifade bulması konusunda daha esnek ve daha elverişlidir. Nihayetinde, haneler arasındaki sülalelerin ve hısımların müdahil olduğu bir anlaşmazlık durumunda, zoma değiştirmek, kışlığı, tarlaları, ağaçları ve evi değiştirmekten çok daha kolaydır.

Maddî ve mülkiyetle ilgili nedenlerle rakip haneler aynı mahallede yaşamak durumunda kaldığında, zoma gruplarının oluşturulmasındaki esneklik, komşular, akrabalar ve hısımlar arasındaki yenilenen ittifakların ifade edilmesine olanak verdiği gibi, toplumsal ayrışmayı daha da derinleştirebilir. 1982 yazının başlarında, Sis'in'deki zoma grupları aşağı mahallenin sa-

20 Bu, ashna bakılırsa, Sis'in'e yerleşmeye başlanmasının nedenidir. Beşinci bölümde ele alacağım gibi, Sis'in'e ilk yerleşenlerin tümü diğer Oramarî köylerindendiler ve boşaltılmış alanı kullanabilmek için devletten toprak satın aldılar.

kinleri arasındaki anlaşmazlıklar nedeniyle daha küçük birimlere bölünmüştü. Anlaşmazlıkların kısa zamanda çözülmesi sayesinde, başka bir yere taşınmış olan çadırlar geri getirildi ve geride kalan *zoma* gruplarına yeniden katıldı. Hakkari'nin batısındaki bir başka köyde, anlaşmazlığın daha karmaşık ve yoğun olması, *zoma* birimlerinin kalıcı bir şekilde parçalanmasına yol açtı:

Manitos Köyü, Hakkari merkezine yakındır ve aşiretli olmayan bir nüfusu vardır. Eskiden Nasturi köyü olan köyde şimdi, civar köylerden gelip yerleşmiş olan Kürtler yaşamaktadır. Köylüler eski köylerindeki sülale bağlarını bilmelerine karşın aşiretli olmadıklarını iddia etmektedirler. Yaylalar üzerine yapılan ve daha sonra da çözüme kavuşturulamayan bir kavga nedeniyle köy iki (fiziksel) -ve sosyal- mahalleye bölünmüştür. Köylüler arasındaki ilişkiler hâlâ gergindir (örneğin, bazı kişiler evlerinin yakın olmasına karşın birbirlerini ziyaret etmez), köylülerden bazıları, köydeki muhbirlerin, yaptıklarını jandarmaya bildireceğinden korkmuş ve uzun süre saklanmışlardır. (Köy, son 6 yılda silah kaçakçılığı yapma ve askerî güçlerle çatışma gibi bazı Kürtçü siyasî eylemlerin merkezi haline gelen bir başka köye çok yakındır.) 1982'de, köydeki rakip blokların aralarındaki gerilim ve anlaşmazlıklar nedeniyle 4 hane daha ayrılmış, böylece köydeki iki *zoma* grubu üçe çıkmıştır.

Sonuç olarak, aşiret toplumu içindeki mahalle oluşumları, konut ve *zoma* oluşumlarına kıyasla daha katı bir süreçle gerçekleşir. Mahallelerin nasıl oluştuğu topografyaya ve ekonomiye olduğu kadar akraba grupların genişleme stratejilerine de bağlıdır. Öte yandan, *zoma* terkiibi, pazarlığa ve yeni oluşumlara açık olduğu için, siyasî rakipler, akrabalar ve hısımlar ya da sülale blokları arasındaki bir mücadelenin arenasına dönüşebilir. Dahası, aşağıda ele alacağım gibi, *zomalar*, tartışmalardan ve bu anlaşmazlıkların hallinden, mahallelere kıyasla daha çabuk ve daha sık etkilenir.

Tartışmalar ve eklemli bölünme*

İhtilaflar çoğu zaman, aşiret içindeki ittifakların yenilenmesi-ne ya da dağılmasına yol açar. Kürt aşiret yapısının eklemli bölünmüş karakterinin yalnızca anlaşmazlıklarda ortaya çıktığını belirten van Bruinessen (1978: 51) bu noktayı özellikle vurgular. Burada, ihtilafların bir dereceye kadar aşiret yapısındaki bölünmeleri ortaya çıkardığını, ancak ittifakların ya da parçalanmaların sadece aşiretin eklemli bölünme modeli çerçevesinde gerçekleşmesi gerekmediğini öne süreceğim. Bu, kısmen bir başka modeli, Gellner'in önerişi olduğu "aşiretli iki-taraf sistemi"ni andırır.

Eklemli bölünmüş aşiret ve aşiret hizipleri modelleri özellikle, Kuzey Afrika, Arap ve Berberî toplulukları bağlamında derinlemesine incelenmiştir. Peters (1967) ve onu destekleyen Eickelman (1981), eklemli bölünmüş aşiret modelinin sosyolojik bir model değil, yerel bir halk modeli olduğunu öne sürmüştür. Peters (1967: 271-72) modele aşağıdaki eleştirileri yöneltmiştir: 1. Kaynaklar aşiretin farklı eklemeleri arasında eşitsiz biçimde dağılmış olduğu için taraflar arasındaki karşıtlık da eşit şartlarda değildir, 2. Eklemli hiyerarşik olarak kurumuş otorite ya da liderlere sahip olmadığı için, kendi içlerinde eylem birliği yoktur, 3. Her bir eklemde farklı sayıda insan ve kaynak olduğu gibi, bazı gruplar diğerleri üzerinde üstünlük sağlayabilir, 4. Model kadınları dikkate almadığı için hısımlık bağları ihmal edilmiş olur.

(*) "Eklemli bölünme" aşiret sisteminde (*segmentary tribal system*) şu teorik yapısal bölünme özellikleri vardır: Aşiretin her düzeyinde bölünme, ikiye bölünme şeklinde olur ve en alt düzeyden yukarıya doğru bu ikilik devam eder. Örneğin A, B, C, D, E, F, G, H sülâleri $A + B = I$, $C + D = J$, $E + F = K$, $G + H = L$ klanlarını teşkil eder. Bunlar da, $I + J = M$ ve $K + L = N$ kabilelerini oluşturur. M ve N birlikte bir aşirettir. Bu durumda, A sülâlesinden birinin C sülâlesinden biriyle çatışması olursa, çatışma A ve B sülâleleri arasında kalır. A sülâlesinden birinin C sülâlesinden biriyle çatışması olursa, çatışma A + B, C + D'ye karşı olmak daha geniş grupları kapsar. A sülâlesinden biri, eğer H sülâlesinden biriyle çatışmaya girerse, A sülâlesindeki bu kişi aynı zamanda I klanının ve M kabilesinin de mensubu olduğuna göre, çatışma bütün M ve N kabilelerinin karşıtı olarak yayılabilir. Görüldüğü gibi bu model çatışmalarda aktive olur ve aşiret içi dayanışma ve karşıtlık ilişkilerini tanımlar.

Gellner (1981) ise, en azından geçmişte, birbirine dengeli karışıklık içinde eklemeleri olan aşiret modeline rastlandığını ileri sürer. Ayrıca, Robert Montagne'in Fas'taki Berberî aşiretler üzerine yaptığı sosyolojik incelemeye işaret eder. Montagne, hem aşiret içi alternatif yapıların varlığına işaret etmiş, hem de bu örgütsel formların devletle olan ilişkisini ele almıştır. (Gellner, 1981: 186)

Hakkari'nin mevcut aşiret örgütlenmesinde hem eklemli bölünme hem de hizipçilik görülmektedir. Daha önce aktarılan yerel aşiret blokları modeli, aşiretleri geleneksel dostlar ya da düşmanlar olarak sınıflandırır. Ancak, daha önce de gördüğümüz gibi, bir çatışma ya da tartışma durumunda, aşiretlerin ya da bunların bölümlerinin tamamı, modelde onlara atfedilen rolleri yerine getirmez. Rakip blokların bazı grupları birbirleriyle çatışmaya girse de, uzakta yaşayanlar bu çatışmanın dışında kalır. İkinci olarak, yerel aşiret örgütlenmesi modeline göre, bazı aşiretlerdeki eklemli bölünme ve dengelenmiş karışıklık daha az ya da daha çoktur. Örneğin, aşiret bloklarının "sağ kanadından" (baskê rast) olduğu söylenen 3 aşiret, görüşülen kişilerin deyişiyle, birbirleriyle aşağıdaki şekillerde ilişkilidir: 1) Eğer Dorskî Pinyanişi ile çatışmaya girerse, Oramarî, Dorskî'nin yardımına koşar. 2) Eğer Oramarî Pinyanişi ile çatışmaya girerse, Dorskî, Oramarî'nin yardımına koşar. 3) Eğer Dorskî ve Oramarî birbirleriyle çatışmaya girerse, Pinyanişi tarafsız kalır ve ikisine de yardım etmez. Burada ilginç olan nokta, eklemli bölünmenin aşiret düzeyinde kalması, aşiretlerin daha küçük birimlerine taşınmaması. Örneğin, Oramarî kabilelerinin çatışmasıyla ya da işbirliği yapmasıyla ilgili benzer bir eklemli bölünme modeli yok. Yukarıda belirtilmiş olduğu gibi, Oramarî aşiretinin iki kabilesi var ve her ikisinin de 10 kadar *malı* (sülale/klan) var. Bu kabilelerin ya da *malların*, liderleri arasında olabilecek bir rekabet dışında, hiçbir şekilde birbirleriyle düşmanlık içinde olmadığına inanılmakta. Bazı *malların* birbirlerine daha "yakın" (*nizik*) olduğu söyleniyor. Bu yakınlığı belirten örnekler anlaşmazlık durumları değil, tarafların birbirlerinin mal varlıkları üzerinde teorik olarak

hak sahibi olmaları. Hiçbir *mal* ya da kabilenin bir diğerini tartışma ya da çatışma gibi bir durumda destekleme yükümlülüğü yok. Bu nedenle, Hakkari aşiretlerinin eklemli bölünme modeli, en azından bu noktada, hem Peters'in hem de Gellner'in modelinden farklıdır.

Gellner'in işaret etmiş olduğu bir başka nokta olan eklemli bölünme modelinin tarihte geçerli olduğu iddiasını Hakkari örneği için sınamak, aşiretlerin tarihi üzerindeki bilgilerimiz çok kısıtlı olduğundan zordur. İkinci bölümde aktarılmış olan aşiretler arasındaki rekabetler, güçlü liderlerin aşiretlerle ittifak yaptığını göstermektedir, dolayısıyla da eskiden de aşiretlerin bir şekilde bloklar oluşturduğu ileri sürülebilir. Ancak aşiretlerin kendi içlerinde birbirine karşı eklemlemlere nasıl bölündüğüne dair bir bilgin yok.

Hakkari aşiretleri, D. Seddon'un üzerinde çalışma yapmış olduğu (1973) Fas'ın kuzeydoğusundaki Berberî aşiretleri andırmaktadır. Hakkari'deki aşiretlere benzer bir biçimde, "(Fas'ın) kuzeydoğusundaki aşiretler... siyasî açıdan da kültürel açıdan da asla otonom ya da izole varlıklar olmadılar. Kuzeydoğuda yaşayan insanların büyük bir çoğunluğu aşiretin, bölgenin hatta Fas'ın dışındaki kişilerle çeşitli bağlara sahipti" (Seddon, 1973: 116). Aşiretlerin Sultan'la ve onun *makhzen* ile (merkezî hükümet) sürekli karşıtlık içinde olduğu konusuna gelince, Seddon *siba* (aşiret muhalefeti) ve *makhzen* arasında sürekli bir düşmanlık ve uzlaşmazlık olduğu şeklindeki modele katılmadığını belirtir. Birincisi, "aşiretler, çoğunlukla Sultan ve *makhzen*'i birbirinden ayırır, birincisine dinî bir saygı beslerken ikincisini küçük görür" (a.g.e., s. 117).

Hakkari tarihinde de, Osmanlı padişahıyla onun idarî görevlilerinin birbirinden ayrıldığını görüyoruz. Aşiretler merkezî yönetimin atadığı yöneticilere karşı ayaklanırken, padişahın bir lütfu ya da bir mesajıyla ayaklanma kısa zamanda yatıştırılabilmektedir. Aşiretlerin beyleri, siyasî kaynakları sonuna kadar kullanabilmek için otoriteyi ayrıştıran bu tutumu, stratejilerinin önemli bir parçası haline getirmişlerdir. İkinci olarak, Seddon, "aşiretlerin ekonomik olarak kendilerine yeterli ol-

madığını ve şehirdeki pazarlarla ticarî ilişkilerinin kesilmesini uzun süreli kaldıramayacaklarını” belirtir (a.g.e., s. 118). Hakkari aşiretlerinin de aynı şekilde, komşu illerle ve devletlerle çeşitli ekonomik ilişkileri vardı. Güncel politikalara bağlı olarak, bir tarafla ya da diğeriyle ilişki kurmayı seçebilseler de, ticarî merkezlerin, tahıl yetiştirilen ovaların ve onlarla çeşitli malları takas eden göçebelerin desteği olmaksızın uzun vadede ayakta kalmaları mümkün değildi. Üçüncü olarak, Hakkari aşiretlerinin geçmişteki ve bugünkü durumları, Seddon’un incelediği Berberîlerinkine benzer. “Aşiretler içindeki hizipler uzun vadeli birleşik bir cephe oluşumunu engeller” ve *malhazen*, farklı muamele ve stratejiler yoluyla bu hizipçiliğin artmasına katkıda bulunur (a.g.e.).

Seddon’a göre, “aşiret mensupları ‘eklemlî bölünme modelinin’ ittifak ve uzlaşmazlık örüntülerine kestirme ve stereotipleştirilmiş bir ‘açıklama’ sunarken, aslında siyasî davranışın gerçekte nasıl hayata geçirildiğini açıklamadığını bilirler” (a.g.e., s. 122). Dahası, yukarıda belirtildiği gibi, eklemlî bölünmeli sülale modelinin yalnızca aşiret düzeyinde geçerli olduğu düşünülmektedir. Zira, babasoylu aşiret ideolojisi, aşiret içindeki, köyler ya da sülaleler arasındaki, ittifak ve uzlaşmazlık söz konusu olduğunda, mesken, hısımlık ve etnik siyaset ve devlet politikası gibi dışsal faktörlerden kaynaklanan karşılıklı çıkar ve yükümlülüklerle çatışır. Zomaların ihtilaflardan, mahallelerden daha fazla etkilendiğine yukarıda değinilmişti. Aşağıda Sis’in iki zoma grubunun nasıl oluştuğuna dair bir örnek olay aktarılmaktadır. Sülale bağlarının hısımlığın ve bir mahalleden olmanın getirdiği yükümlülüklerle nasıl kaynaştığı ve bir köyde sülale bloklarının nasıl oluşturulduğu bu örnekte sergilenmektedir.

Sisin Köyü’nün, 11-12 yıl öncesine kadar tek bir kamp birimi vardı. Ancak, aşağı mahallenin haneleri arasında (özellikle A, C, E ve F sülalelerinden olan haneler arasında tutarlı bir ittifak ya da uzlaşmazlık modeli olmaksızın) tarlalar, ot biçilen arazinin sınırları, ağaçlar, hayvanları otlatma hakları gibi çe-

şitli konularda tartışmalar oluyordu. Dahası, başka Oramarı köylerindeki A ve C sülaleleri mensupları arasında da çeşitli anlaşmazlıklar vardı. A ve C sülalelerinin sakinleri arasında geçmişte bir kız kaçırma olayı olmuştu, ancak bu mesele halledileli çok zaman geçmişti. Kato (Şekil 4.2.'deki C2), Sisin'e yerleşmeden önce ya da yerleştikten hemen sonra A sülalesinden bir kızı kaçırıp onunla evlenmişti. Köydeki ikinci kız kaçırma girişimi, hem yukarı hem de aşağı mahallelerdeki A sülalesine mensup hanelerle (yukarı mahalledeki B sülalesinden haneler aşağı mahalledeki A sülalesinden hanelerin tarafını tuttu) aşağı mahallenin geri kalanını oluşturan C sülalesinden haneler arasındaki ilişkilerin bozulmasına yol açtı.²¹

Aşağı mahalledeki C sülalesinden bir haneye mensup genç bir adam olan Sülo, (yazın *zomadayken*) yukarı mahalleden bir kızı kaçırmaya yeltendi. (Kız, Şekil 4.1.'deki 'h' hanesinin kızıydı.) Sülo'ya iki kişi yardım etmişti: (Şekil 4.2.'de E1'in oğlu) aynı zamanda da komşu olan Mehmet ve başka bir komşunun oğlu olan Çeto. Bunların ikisi de Sülo'nunkinden başka sülaledendi. Kaçırmanın gerçekleştiği gece, bu üç adam kızı çadırdan vadiye doğru sürükleyerek götürürken, bunları (Şekil 4.1.'deki 'i' hanesinin reisi) Tahir ve (Şekil 4.2.'deki B1 olan) Ali gördü. Bu iki adam da farklı sülalelere mensuptu, ancak Tahir, kaçırılan kızın hem amca oğlu (dolayısıyla A sülalesine mensup biri) hem de dayı oğluydu. (B sülalesinden olan) Ali, kızın annesinin halasının oğluydu ve o gece birlikte *zomaya* gitmekte olduğu Tahir'in de babasının halasının oğluydu. Ali ve Tahir'in yanlarında silah vardı ve kaçırılan kızla ve üç adamın olduğu yöne doğru ateş ettiler. Kızı kaçıran adamlar korkuya kapıldı ve kızı bırakıp, Sülo'nun nüfuz sahibi pek çok amca oğlunun, *pışmanının* olduğu komşu bir köye kaçtılar.

21 Kız kaçırma erkeklığın bir simgesi olduğu kadar bir başka erkeğin veya hane-nin şerefliliğini sınamak için kullanılan bir stratejidir. Kız kaçırma ve kaçınan-ın anlamıyla türleri ve bunların toplumsal cinsiyet rolleri üzerine etkisi için 8. bölüme bkz.

Bu olaydan sonra, üç adam (Sülo, Tahir ve Ali) bir süre saklandılar. A ve B sülaleleriyle aşağı mahallenin kalan kısmı arasındaki ilişkiler kısa sürede bozuldu. Sisin'deki A sülalesine mensup haneler, öteki Oramar köylerindeki A sülalesine mensup haneleri, C sülalesinin mensuplarına karşı harekete geçirdiler. Sülo'nun erkek kardeşini, A sülalesine mensup, Sisinli olmayan biri dövdü. Meseleye yalnızca sülale mensupları karışmakla kalmadı, kızın babasının şikâyeti üzerine Oramar'daki jandarma kuvvetleri Sisin'e geldi. Jandarma onbaşlılarından birinin, Sülo'nun erkek kardeşinin oğlunu (Sülo ve kardeşi saklamıyorlardı, ağabeyleri de köyde değildi), ilerlemiş yaşına bakmadan Mehmet'in babasını (Şekil 4.2.'deki E1) ve Ali'nin hanesinden bir başka adamı dövdüğü söylendi. Jandarmanın olaya karışması gerilimi iyice tırmandırdı ve mesele Oramar aşiretinin (bugün artık hayatta olmayan) reisine götürüldü. Aşiret reisi, A ve C sülaleleri arasında, özellikle de A sülalesinin Sisin'deki ileri gelenlerinden biri ve aynı zamanda da geçmişte muhtarlık yapmış olan Sabri (Şekil 4.1.'deki 'j' hanesinin reisi), C sülalesinin Sisin'deki ileri gelenlerinden biri olan Şükrü (Şekil 4.2.'deki C2) ve başka iki köyden aşiretli arasında arabuluculuk yaptı. Sülo, Tahir ve Ali evlerine döndüler, kız birinci dereceden bir amca oğluyla evlendirildi. Bu olaydan sonra "mahalleler", sülale bloklarını andıran iki ayrı *zoma* oluşturdu.

Yukarıdaki örnek, ikamet, babasoylu dayanışma ve ittifak ve uzlaşmazlık biçimlerine ilişkin birkaç noktayı aydınlatır. Birinci olarak, sülaleler, daha doğrusu, belli sülalelere mensup haneler, farklı durumların gereklerine göre, farklı ittifaklar kurarlar. Bu örnekte A sülalesine mensup hanelerle ittifak yapan B sülalesine mensup haneler, bir önceki kız kaçırma olayında, A sülalesine mensup hanelerin düşmanıydı.²² Benzer bir biçimde, Sisin'deki C sülalesine mensup hanelerin, A sülalesine

22 Yukarıdaki s. 112'ye bkz. B sülalesinden bir hane reisi, kızın amcasıydı, B sülalesinden bir başka hane reisiyse kızın babasının amcasının oğluydu. Kız bir başka Oramar köyündendi ve Sisin'de A sülalesinden bir erkek tarafından çıkarılmıştı.

mensup hanelerle çeşitli hısımlık bağları var ve birbirlerine *pisxal* (dayı oğlu) diyorlar. Yine de, bu örnekte, hısımlık bağları, özellikle Şükrü'nün hanesi (C2) ve Sabri'nin hanesi (j) arasındaki iletişimin ve etkileşimin sürdürülmesi, gerginliği azaltmış olsa da, bölünmeyi engelleyecek kadar güçlü değildi.

İkinci olarak, sadece içinde yer alan hanelerin ve sülalenin değil, tüm köyün adını lekeleyen kız kaçırma olayının sorumluluğu, kızın kaçırılmasına yardım eden haneler arasında paylaştırılmıştır. Sulo'nun, yardım istemek için akrabası (ve aynı zamanda komşusu) olan hanelere değil, arkadaşlarına ve akranlarına başvurması ilginçtir. Bu nedenle, arkadaşlarının hanelerinin özellikle diğer erkek mensupları, olaya dahil edilmiş ve hem sorumluluğu paylaşmak hem de dövülmek gibi sonuçlara katlanmak zorunda kalmışlardır.

Üçüncü olarak, sorunun çözümü yalnızca aşiret sistemi içinde aranmamıştır. Sülale ya da kabile gibi aşiret birimlerinin, haneler ya da sülaleler arasında arabuluculuk yapacak belli liderleri yoktur. Bölgedeki siyasî ve toplumsal sistem, devletin idarî sistemiyle bütünleşmiştir, bu nedenle her düzeydeki anlaşmazlık jandarmaya ya da sivil otoritelere sevk edilebilir. Bu örnekte, jandarma, kaçakların en yakın akrabalarını dövmüş, yani bir kişinin davranışlarından tüm sülalenin sorumlu olduğu şeklindeki ilkeyi benimsemiştir. Aslına bakılırsa, görüşülen kişilere göre, jandarma onbaşı A sülalesine mensup hanelerin dostu ve onların “adamıydı”, dolayısıyla dövme kararını kendi adına vermişti. Bu nedenle, sonuç olarak, dış unsurlar ve zorlayıcı faktörlerin, anlaşmazlıkları çözme mekanizmasının bir parçası olduğunu ve aşiret kurallarının ve hukukunun bunlarla etkileştiğini söyleyebiliriz.

Son olarak, yukarıdaki örnekte gördüğümüz gibi, anlaşmazlıklar, sülalelerin parçalanmasına da yol açtığı kadar bunların iç dayanışmalarının güçlenmesini de sağlayabilir. Görmüş olduğumuz gibi, Sis'in tüm haneleri bu kavgaadan önce tek bir *zoma* oluşturuyordu. Kız kaçırma olayı, tüm köyün ikiye ayrılmasına yol açtı. Ama aynı zamanda, hem A sülalesine mensup hanelerin kendi içlerindeki, hem de A ve B sülalesine

mensup haneler arasındaki bağlar kuvvetlendi. Günümüzde, buradaki *zoma* grupları, sülale bloklarına oldukça benzer. Her grup bir diğerine belli nitelikler atfedip, yukarı *zomadan* olan kişilerin daha “tutucu” olduğu ya da aşağı *zomadan* olanların “birbirine bağlı olmadığı”, “yabancılarla karışmış olduğu” gibi sözler söyler. Yukarı *zoma*, özellikle A sülalesine mensup haneler, sülalelerini birleşik bir cephe gibi göstermeye ve grup içindeki çatışmaları ve anlaşmazlıkları özellikle yabancılardan gizlemeye çalışıyor. Belli bir konuda karar vermek gerektiğinde önce birbirlerine danışıyor ve çeşitli ticarî, ekonomik ve siyasi konularda ortak karar alıyorlar. Birlik içinde davranma ve öyle bir izlenim verme konusunda çok başarılı oldukları söylenebilir. Gözlemlediğimiz gibi, köydeki ufak tefek anlaşmazlıkların hepsi aşağı mahalleden ve onun *zoma* grubundan olanlar arasında çıkar, hiçbir zaman için yukarı mahalleden ve onların *zoma* grubundan olanlar arasında çıkmaz.

Hakkari’de liderlik

Birkaç teorik nokta

Hakkari tarihi, bize aşiret lideri olmayan kişilerin de liderlik rolünü oynayabildiğini göstermiştir. Günümüzde aşiret liderleri güç sahibi olmak ve bu konumlarını sürdürebilmek için eskisinden farklı mekanizmalar kullanır ve daha karmaşık bir siyasî ortamda yer alırlar. Geçmişte olduğu gibi bugün de Hakkari’de birden fazla aşiret lideri tiplmesi, aynı anda varlık gösterir. Burada sormamız gereken soru, bu liderlik tiplmelerinin birbirleriyle, bölgenin dışındaki ve bölgedeki iktidar kaynaklarıyla ve sıradan vatandaşlarla ne şekilde ilişkilendikleri. Bu bölümde, bu türden soruları ele alacağım ve Hakkari’deki aşiret liderliğindeki değişimlerle bu değişimlerin nedenlerini inceleyeceğim.

Aşiret liderliği tiplmesi, aşiret gruplarının yapısal bileşimini, bunların içindeki eşitlik ve hiyerarşi nosyonlarını ve devle-

tin bu aşiret gruplarının yönetimi konusundaki tutumunu gösterir. Bailey'nin liderler ve onlara bağlı kişiler üzerine yapmış olduğu çalışmadan (Bailey, 1969: 27-55) yararlanan Tapper'a göre, "aşiret ve devlete ilişkin farklı durumlar, farklı ve birbirleriyle çelişkili liderlik tiplerinin ortaya çıkmasına yol açar": Devletin etkisinin daha zayıf olduğu durumlarda, lider "eşkiya" tiplerine uygun olup karşılıklı çıkar ilişkileri yoluyla etrafında "paralı adamlar" toplayabilir. Aşiretin devleti tanıdığı tam tersi durumda, lider, anlaşmazlıklarda arabuluculuk yapıp, ahlâkî bağlarla etrafında "sadık" kişiler toplayan bir tür şef olabilir.²³ "Aslında, liderlerde bu iki tiplerin çeşitli özellikleri birarada bulunur",²⁴ bu nedenle, aşiretler, aşiret liderleri ve devlet arasındaki, iktidar ve kontrol ilişkileri çok daha karmaşıktır. Gellner, devletin hakikaten çok zayıf olduğu durumlarda, liderin eşkiya değil, devletle müzakere yapan 'resmî' bir aşiret reisi olduğuna işaret eder. Eşkiya tipleri, devletin, aşiretlerin açık bir otonomi kazanmasını engelleyecek kadar güçlü, ama eşkiyayı yakalayamayacak kadar da zayıf olduğu durumlarda ortaya çıkar. Çok güçlü liderler ise, ya devletin çok zayıf olduğu ve uç bir örnek olarak hiç varolmadığı zamanlarda ya da devletin çok güçlü olduğu ve yerel bir yönetici atamayı tercih ettiği durumlarda ortaya çıkar.²⁵

Gilsenan, Lübnan'daki iki lider tipleri olan ağalar ve şeyhler üzerine yaptığı çalışmada, dağlardaki ve ovalardaki ağalar ve şeyhler arasındaki farklılıkları ortaya koyar. Dağlardaki şeyhlerin, "eşit sayıda insan, silah, yayla ve su kaynakları hakkını kontrol altında bulunduran, birkaç soy grubundan yalnızca birisi olduğunu, siyasî yükselme ve (ağalar ve şeyhler arasında) karşılıklı 'saygı' gösterilerine karşılık, aynî ve nakdî destek aldıklarını" belirtir.²⁶ Elimizde, Hakkari tarihine ilişkin

23 Bkz. R. Tapper, 1983: 55-56.

24 A.g.e., s. 55.

25 Ernest Gellner, kişisel iletişim. Gellner'in aşiretler ve devletler üzerine yaptığı inceleme için bkz. *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* (ed. R. Tapper) (1983) ve *Muslim Society* (1981) içindeki makaleleri.

26 Gilsenan, 1977: 174.

bulunan belgelerden, geçmişte, özellikle 1880'den 1930'lara kadar,²⁷ dindar şeyh ve seyyid ailelerinin aşiret ağalarıyla ilişkileri olduğunu görürüz. Bu da, Gilsenan'ın incelediği Lübnan dağlarındaki şeyh ailelerinin durumuna benzer. Ancak günümüzde, özellikle en önemli seyyid ailelerinden biri olan Sadatê Nehrî bölgeden sürüldükten ve aşiret ağaları onların rollerini üstlendikten sonra, şeyh ve seyyid ailelerinin siyasi meseleler konusunda bir ağırlıkları kalmamıştır.

Aşiret liderlerinin rolü üzerine bir başka teorik nokta, aşiret liderlerinin aşiret biriminin içindeki birleştirici konumlarına dikkat çekmiştir. Van Bruinessen'in Kürdistan'ın farklı bölgelerindeki aşiret örgütlenmesi ve eklemli bölünme süreçleri üzerine yapmış olduğu incelemeye göre, farklı eklemli birimlerinin ağalarının kendi aralarındaki rekabet, aşiret içi, aşiretin alt birimlerindeki ya da sülale içindeki birlik fikrinin ve ilişkilerinin dile getirilmesini sağlayabilir.²⁸ Bu nedenle, Kürt aşiret liderleri, Malinezya'daki "büyük adam" lider tipinde olduğu gibi, "yerel üstü" bir örgütlenme yaratmanın vazgeçilmez araçları olarak görülebilirler: Genelde, küçük bağımsız birimlere bölünmüş aşiretlerde, büyük adamlar [ya da Kürt ağalar - L. Yalçın-Heckmann], hiç değilse geçici bir süre, ekonomi, sosyal hayat, sanat, ekonomik işbirliği, hatta savaş alanlarını genişletebilir" (Sahlins, 1962-63: 292). Kürt ağalar, yalnızca (gerektiğinde bir aşiret mensubunun kefaletini ödemek ya da bir kız kaçırma olayından sonra başlık parasının bir kısmını ödemek gibi) "ön-

27 Bkz. Dickson (1910), Nikitine (1956), Nikitine & Soane (1923-25), Erdost (1968) ve van Bruinessen'deki (1978) örnekler.

28 Van Bruinessen (1978: 147): "Bazı örneklerde, Kürt aşiret mensuplarının davranışlarını *aşirete* değil *aşiret liderine* olan bağlılıkları belirler (örneğin, aşiretlerin güçlü liderlerin yönetiminde hızla gelişip, liderlerin ortadan kalkmasından sonra düşüşe geçmesi)" (vurgu yazarın). Van Bruinessen, daha sonraki bir çalışmasında (1983: 372), 1900'ler öncesindeki güçlü mirlere kıyasla daha ufak olan ağaların önemini ele alır ve "dolaylı hâkimiyetin barındırdığı iktidar ve otoritenin delegasyonu (aşiret) örgütlenmesinin daha düşük seviyelerinde yer almış ve buna uygun bir biçimde, daha az iktidar temsil edilmiştir", reislerle "daha az despotik iktidar verilmesi" ve "kendilerini izleyen aşiretlileriyle akraba olmaya çalışıkları için Kürt örgütlenmesinin giderek daha aşiretli hale geldiğini, akrabalık ve segmentasyonun öneminin arttığını" işaret etmiştir.

ceden hesaplanmış bir cömertlik ve büyük bir yardımda bulunmak suretiyle başkalarının minnet ve yükümlülük hissetmesini sağlamak” aracılığıyla hizipleri biraraya getiren ve siyasî bir kariyer inşa eden anahtar adamlar değildir (a.g.e.). Kürt ağalarının, aynı zamanda belli makamları ve unvanları da vardır. Bazı durumlarda Polinezyalı şefler gibi, “içerideki muhalif ya da isyankâr unsurlara karşı kullanmak üzere” (a.g.e., s. 197) adam tutarlar (aşağıya bakınız). Liderliğin açıkça birbiriyle çelişen bu niteliklerinin nasıl ve neden aynı anda birarada bulunabildikleri konusunu, Hakkari’deki çeşitli güncel ve tarihî olguları ele alarak aşağıda tekrar inceleyeceğiz.

Nihayet, (formel dinî ve yazınsal gelenekleri, devlet, başka aşiret konfederasyonları gibi) dış faktörler ve (üretim ilişkileri, kültürel ve ideolojik bağlılıklar ve ekoloji gibi) iç faktörler, aşiret yapılarının belli biçimler almasına yol açar ve bunlar da aşiret reislerinin birbirinden farklı roller üstlenmelerine neden olur.²⁹ Bazı yazarlar, aşiret konfederasyonlarının oluşumunda dış faktörlerin rolünü vurgularken, bu konfederasyonların reislerinin (Kürtlerde mîrlerin) devletin merkezinden kaynaklanan siyasî erki tekellerine aldıklarını belirtirler.³⁰ Bazı yazarlar ise, belirli reislerin ortaya çıkmasında öncelikle (eklemlî bölünmüş yapılar gibi) iç faktörlerin rol oynadığını belirtir.³¹ Bugün Hakkari’de bulunan farklı büyüklüklerdeki 15 aşiretin oluşumunda rol oynamış tüm iç ve dış faktörlerin dökümünü yapmak bu çalışmanın kapsamı dışında kalıyor. Ancak, çeşitli aşiret liderleriyle bağlantısı ve ilişkisi olan Oramarî aşiretinden toplanan bilgiler ve bunların Türkiye ile Kürdistan’ın çeşitli bölgelerinden toplanan bilgilerle karşılaştırılması, belli liderlik tiplerini ve eğilimlerini belirginleştirmektedir.

29 Bkz. *The Conflict of Tribe and State*, editör R. Tapper (1983) içindeki makaleler. Salzman (1983: 262-64), “liderler var LİDERLER var, hatta hiç kuşkusuz Liderler var liderler var... sülaleler var SÜLALELER var; ve bu böylece devam eder” der (s. 264). Ayrıca bkz. Gellner (1983: 443): “küçük Büyük Adamdan gerçekten etkili ve iktidar sahibi aşiretli Büyük Adama geniş bir yelpaze vardır.”

30 Bkz. van Bruinessen (1978), (1983); Garthwaite (1983).

31 Eklemlî aşiret bölünme modeli ve eleştirileri için yukarıya bakınız.

Hakkari liderliği üzerine tarihsel perspektifler

Liderlik tiplerleri, aşiret mensupları ve liderler ve aşiret liderleri-devlet ilişkileri üzerine olan tarihsel verilerin temel özellikleri aşğıdaki şekilde özetlenebilir.³²

1. Hakkari, 12-13. yüzyıllar kadar erken bir zamanda aşiret reislerinin yönettiği Müslüman Kürt aşiretlerinin eline geçti. Bunlar Musullu Türk Atabeylerinin müttefikleri olarak seferlere katılıyorlardı. Aşiretler (Atabey ya da İlhanlı) hükümdarların, onları himaye etmesi karşılığında vergi ödüyorlardı. Ancak kencli aşiret liderlerine vergi ödeyip ödemediklerini de, hangi grupların (bağımlılar, kasaba ahalisi ya da reaya) vergi ödemek zorunda olduğunu da bilmiyoruz.

2. 14. yüzyılın ortalarından itibaren, Hakkari aşiretlerinin, kendi mîrlerinin yönetimi altında biraraya geldiği söylenmektedir. Bu tarihten sonra Şembü hanedanı ortaya çıkmış, bu hanedanın rakip kolları ya da mensupları, mîrliği ele geçirmek için mücadele etmiştir. Şembü hanedanı, Abbasîlerden, dolayısıyla teorik olarak Kürt olmayan bir soydan geldiğini öne sürmüştür. (O zaman da bugün olduğu gibi, en azından seyyid aileleri için, Arap kökenli olmak bir soyluluk belirtisi sayılıyordu.)

3. 16. yüzyılda, Osmanlı Devleti, emirliği nüfuzu altına aldı ve Hakkari'yi yönetmekte olan Şembü hanedanını resmen yönetici soy olarak atadı. Yine de eski aristokrasi bütünüyle tanınmıyordu, çünkü Kürt mîrleri merkezî olarak atanmış ve çoğu zaman Kürt olmayan bir beylerbeyine (*mîr-i mîran*) bağılıydı. Beylerbeyi, Hakkari'de yönetime geçecek mîrin seçimini, hem hanedan içindeki hem de farklı aşiretler arasındaki mücadeleleri büyü ölçüde etkiliyordu.

4. 17. yüzyılın geç dönemlerinde, Hakkari'nin Şembü hanedanından olan mîrleri, babadan oğula geçen mîr unvanının ya-

32 Bu noktalar, ikinci bölümde sunulan verilere dayanmakta. Bu tarihsel verilerin, özellikle 19. yüzyıl öncesi için, aşiretli destekçiler/sıradan aşiretlilerle liderler arasındaki ilişkiyi anlamak açısından pek yeterli değilken, yöneticilerin tarihine dair oldukları için, merkezî devletler-aşiret liderleri ve prensler arasındaki ilişkiler konusunda daha detaylı olduklarını aklımızda tutmamız gerekir.

nı sıra müdür ve mütesellim gibi başka unvanlar da kazandılar. Evliya Çelebi, o döneme kadar, Hakkari'nin *hükümet*'e "benzer" bir yönetim sistemi olduğunu söyler. Pinyaniş gibi bazı aşiretlerin de bağımsız ayrı birer *hükümet* olduğu (Evliya Çelebi tarafından) söylenir. Bunlar gelirlerini kendi arazilerinden elde eder ve savaş zamanlarında asker sağlamaları karşılığında aşiret üzerinde hâkimiyet sahibi olan bu aileye yönetim hakkı verilmiştir.

5. Bir aşiret lideri tarafından yönetilen aşiretler yalnızca Müslüman Kürtlere özgü değildir. 19. yüzyılın misyonerleri ve seyyahları, Hakkari Nasturîlerinin, aşiretleri, reayası, meliklerinin (yani, unvanları babadan oğula aşiret liderlerinin) yanı sıra dinî cemaat liderleri ve başpiskoposları (Mar Şimun) olduğunu belirtmiştir. Meliklerin ve Mar Şimun'un nüfuz ve etkileri, sık sık anlaşmazlığa düşmelerine yol açıyordu. Dahası, Nasturî aşiretlerinin "sol" ve "sağ" rakip aşiretlere bölünmüş olduğu ve bunların, Kürtlerin "sol" ve "sağ" aşiretleriyle ittifak yaptıkları belirtilmektedir. Bunların aynı zamanda Hakkari'deki Kürt mîrlerin seçiminde de söz hakkı vardı.

6. 19. yüzyılda, (Kürt, Türk ve başka) vilayetlerin yanı sıra bağımsız yöneticileri çeşitli ayaklanmalar çıkardılar. Bunun üzerine Osmanlı yönetimi hem Kürt mîrlerinin hem de diğer yöneticilerin idarî güçlerini doğrudan etkileyen bir dizi reform yaptı. Hakkari'de Nurullah Bey örneğinde olduğu gibi (bkz. ikinci bölüm) âsi Nasturî aşiretleri, Kürt mîrleri ve aşiretleri arasında sık sık çatışmalar oluyordu. O dönemde bölge birkaç farklı gücün (Osmanlı ve İran devletlerinin yanı sıra Avrupalı güçlerin) nüfuzu altında olduğu için, mîrlerin, farklı güç odakları birbirleriyle mücadele içinde olduğu ve işbirliği yapmadığı ve bölge içi rakipler devletin baskı ve vaatlerini dikkate almadığı sürece, bir gücü diğerine karşı kullanma şansı vardı.

7. Mîrlik konumunun kaldırılmasından sonra, aşiret liderleri ve şeyhler bölünmüş ve küçülmüş iktidarı ele geçirmiştir. Bu iki taraf arasındaki iktidar mücadelesi, nüfuz sahibi olunan ve vergi toplanan bölgelerin bölünmesine yol açmıştır. Özellikle yerleşik nüfus, aşiret liderleri ve şeyhler arasındaki müca-

delenin hedefi haline gelmiş, bunlar vergilendirilmekle kalmamış, baskınlara uğramış ve sürgüne gönderilmiştir. Artık eskisi kadar nüfuz sahibi olmayan “küçük” ağalar ve bunlara bağlı aşiret ahalisi arasındaki akrabalık ilişkileri ve birden fazla dış güç odağının mevcut olması “eşkiya” tiplemesine uygun liderlerin ortaya çıkmasına yol açmış olmalıdır. Bunların aşiretli mensupları, kendilerinin ve aşiretlerinin çıkarları için baskın ve yağma yapan “paralı adam” tiplemesindendir.

8. 19. yüzyılın sonlarında, seyyidler ve şeyhler, II. Abdülhamid'in Panislâm ideolojisinden ve padişahın (şehirli eşraf ya da valiler gibi) diğer yerel siyasî güçlere karşı kendilerini himaye etmesinden faydalanmıştır. Bunlar nüfuzlarını genişletmiş, silahlı adamlar tutmuş ve köylülerle göçerlerden vergi toplamıştır. Seyyidlerin ve şeyhlerin bölgede bir tabanları olmasının yanı sıra, komşu vilayetlerde de müritleri vardı; özellikle Nakşibendî şeyhleri, dinî otoriteleri (tarikât ilişkileri) sayesinde hem Kürt milliyetçisi olup hem de dinî ayaklanmaları örgütleyebiliyordu.³³

9. Birinci Dünya Savaşı ve bunu izleyen 20 yıl içinde meydana gelen değişiklikler sonucu, bölge yalnızca işgal edilip savaşı maruz kalmadı, aynı zamanda, Nasturîlerle en nüfuzlu şeyh ve seyyid aileleri bölgeden sürüldü ve Türkiye devleti bölgede nihayet tek güç haline geldi. Türkiye Cumhuriyeti kuruluşunun ardından ilk 30 yıl boyunca çeşitli isyanlarda, *melazêde* aileleri gibi daha az dinî otorite sahibi olan ve isyan-kâr unsurlara karşı devletin yanında yer alan aşiret liderlerini ödüllendirdi, merkezî güçlere karşı gelenleri cezalandırdı. Örneğin 60 yıl öncesine kadar oldukça nüfuzlu olan Sadatê Nehrî ailesinden şeyhler ve seyyidlerin, artık Hakkari topraklarında bir güçleri yok. *Melazêde* ailelerinden biri dinî gücüyle ünlüydü; merhum *melan*ın Yüksekova komutanının rüyasına girip kendisini askere gitme yükümlülüğünden kurtarmak gibi mucizeleri olduğu söylenmektedir. *Melalara* İstanbul'dan bile

33 Bu dönemdeki Nakşibendî şeyhlerinin ikidarı ve ilişki ağları, Şeyh Ubeydullah ve Şeyh Said'in ayaklanmalarının bir incelemesi için bkz. van Bruinessen (1978), IV. ve V. bölümler.

ziyaretçiler geliyor. Ancak *melalar* önemli siyasî roller oynamadıkları gibi başarılı arabulucular da değiller. Özellikle arazi ve miras konularındaki anlaşmazlıkların, şeriat kanunlarına göre çözülmek üzere *melalara* getirildiği iddia ediliyor. Ancak, sorunlar daha çok aşiret liderleri, yerel yöneticiler, jandarma ya da sivil mahkemeler tarafından çözülüyor.

Bölgede bulunan aşiretlerin ve aşiret liderlerinin gelişimleri konusunda, son olarak aşağıdaki gözlemleri aktarabiliriz: a) Hakkari'deki aşiretler hiçbir zaman tam anlamıyla otonom birimler olmamışlardır. Ancak yerli ve dışarıdan gelme yöneticilere ve yönetime bağılıklarının biçimleri ve derecesi farklılıklar göstermiştir. b) Aşiret örgütlenmesi ve liderlik, dinî cemaatlerin sınırlarının ötesine geçer. c) Aşiretler ve liderler arasındaki siyasî ittifaklar, aşiret blokları, eklemli bölünme yapıları ya da dama tahtasında olduğu gibi kazanma ve kaybetme stratejisinde kendisini gösterir. Aşiret blokları, görünüşte, federal konfederasyonların değil, aşiret örgütlenmesinin daha üst seviyelerinde işlevselleşmektedir ve Osmanlı ve İran imparatorlukları gibi komşu olan ve büyük siyasî yapılarla pazarlık etmek zorunda kalmış güçlü yerel liderler dönemine denk düşer. d) Aşiret ittifakları, komşu devletlerin güçsüz olduğu ve birbirleriyle mücadele ettiği dönemlerde ya da Avrupalı güçler ve misyonerler gibi dışarıdan gelen yeni siyasî güçlerin ortaya çıktığı durumlarda dama tahtası biçimini almakta ve siyasî stratejiler çok aktörlü yapılar içinde teke tek geliştirilmektedir. e) Birinci Dünya Savaşı'nın sonrasındaki dönemde bölgede köklü siyasî değişiklikler meydana gelmiştir. Sınırlar yeniden çizilmiş, dinî liderler bölgeden sürülmüş, devlet daha sıkı bir kontrol uygulamaya başlamış ve (siyasî partiler, seçimler ve örgütler gibi) yeni siyasî yapılar, (silah taşımak ya da kan davası gibi) bazı aşiret uygulamalarının giderek gözden düşmesine yol açmış olsa da, eğitim, siyasî partilerde kariyer yapmak, meslek sahibi olmak gibi yeni siyasî kaynaklar ve hareketlilik kanalları sağlanmıştır. Eskiden hâkim olan ailelerin bazıları siyasî sahneden tamamen silinmişse de, bir aşiret tabanına sahip

olmak ve akrabalık ağlarının işlerliğini korumak, aşağıda da göreceğimiz gibi, siyasî mücadelede bugün bile önemli avantajlar durumundadır

Günümüzde Hakkari’de liderlik

Bugün Hakkari’de, yöresel ve enformel bir biçimde prestijlerine, güçlerine ve nüfuzlarına göre hiyerarşik olarak sınıflandırılan aşiret ağaları vardır. Ancak ağalık resmî bir “makam” değildir. Ayrıca ağaların, hem yerli solcudan yöneticilere kadar değişik kesimlerin ideolojik düşmanlığı karşısında dikkatli olması, hem de yerel siyasî güçler arasındaki rekabeti ve mücadele stratejilerini takip etmesi gerekmektedir. Aşağıda, bir ağa ailesine dair bir örnek aktaracağım. Bu örnekle, bazı aşiret ağalarının neden nüfuz sahibi olduğunu ve bu ağaların yerel ahali arasında nasıl değerlendirildiğini göstermeyi amaçlıyorum.

Yerel sıralamanın en üstünde (Skyles’in 1908’de, Pinyanişi aşiretinin bir kolu olduğunu belirttiği)³⁴ Zeydanlar ailesi vardı. Ailede, üçü de ağa kabul edilen üç erkek kardeş vardı. Bunlardan biri, uzun dönem farklı siyasî partilerin üyesi olarak parlamentoda bulunduğu için, en nüfuzluları sayılıyordu.³⁵ Kardeşlerden ikincisi, üç dönem belediye başkanlığı yapmış, 1980 askerî darbesinden sonra belediye başkanlığından alınmış, ancak Mart 1984 yerel seçimlerinde yeniden seçilmişti. Üçüncü kardeşin kasabada bir benzin istasyonu var ve yalnızca ticaret ve çiftçilikle uğraşıyor.

34 Sykes, 1908: 458, 461. Bugün Zeydan ailesi, bir aşiret bölümü hatta bir sülale/klan (mal) bile kabul edilmez. Onlar için çalışan, onların emri altında olan kimseler ya da onları “desteklediği” düşünülen yerli tüccar, esnaf ve devlet görevlilerinden bahsederken “Zeydanların adamı” denir. Bkz. Kıbrıs’taki himaye ilişkilerine referansla aynı terimi yani birinin ya da başka birinin adamı terimini kullanan Loizos (1977: 125).

35 Partisini iki kere değiştirdi: 1961’de Cumhuriyet Halk Partisi’ndeyken (CHP) 1969’da Cumhuriyetçi Güven Partisi’ne (CGP) ve 1977’de Adalet Partisi’ne (AP) geçti ve her seferinde de seçimleri kazandı.

1983 genel seçimlerinde üç erkek kardeşin üçü de aday olduysa da, ikisi Millî Güvenlik Konseyi tarafından veto edildi. Eskiden milletvekili olan üçüncüsü, Anavatan Partisi'nin listesinden aday oldu. Ancak, şimdi ana muhalefet partisinin üyesi olarak parlamentoda olan ve Ertuşı ağalarının desteğini alan aday karşısında seçimleri kazanamadı. (Bu kişi ana muhalefet partisinden istifa etti, Ağustos 1986'ya kadar bağımsız kaldı, şimdiyse yeni ana muhalefet partisi olan SHP'ye üyedir.)

Bu üç kardeşin iktidar ve nüfuzları, ailenin tarihinin eskiye dayanmasına, babalarının Cumhuriyet'in kurucuları ve ilk siyasetçilerle iyi ilişkileri olmasına,³⁶ varlıklarına (birkaç "köye", bir benzin istasyonuna, kasabada büyük bir eve "sahipler", aşiretliyelerinden ve taraftarlarından ürün ve hayvan şeklinde "hediye" alıyorlar, bir inşaat şirketleri var), diğer aşiret liderleriyle iyi ilişkilerine (kendi bölgelerinde yaşamaya devam eden iki kardeşin üçer karısı var ve bu kadınların bazıları diğer aşiretlerin önde gelen ailelerinin ya da ağalarının kızları) ve hepsinden önemlisi, sülaleleri ve köyleri üzerinde sıkı kontrollerinin olmasına dayanıyor. Bu kontrol şeklini, aslında, görüştüğüm Oramariler bana anlattı: Onlara göre, üç kardeş, tehdit, zor ve köylülerin boyun eğmesi sayesinde köylerde mutlak bir hâkimiyete sahiptiler.

Zeydan kardeşler, liderlik niteliklerinin bazen yapısal çelişkileri de içeren farklı yönlerinin, yani baskıya ve rızaya dayanan egemenliğin,³⁷ farklı kardeşler arasında nasıl paylaşılabileceğini gösteriyor. Bu, bir bakıma, liderlik rollerinin kardeşler arasında paylaşılması. Bu sayede çelişkiler yumuşatılsa da yeni problemler ortaya çıkmakta.

36 Babalarının 1930'daki Oramar isyanında devlet güçlerine yardım ettiği söylenmekte. Bkz. *Vatan* gazetesi, Hakkari ilavesi, sayı 45, 5/11/1952. 1929 yılındaki Şemdinli Kaymakamı R. Beyatlı'dan alındı.

37 Bkz. Sahlins'in (1962-63) Malinezyalı ve Polinezyalı liderlik tipolojileri üzerine yaptığı değerlendirme.

Eskiden milletvekili olan en büyük kardeş, dindar, saygın ve bilgili bir kişi olarak tanınıyor.³⁸ Ortanca, geleneksel, çiftçilikle uğraşan yerel bir lider, katı yönetimi, üç karısı, iki benzin istasyonundan birine sahip olması ve diğer benzin istasyonuna sahip aileyle hısımlık bağları olmasıyla tanınmakta. Belediye başkanı olan en küçük kardeş, kıvrak zekâlı bir siyaset adamı olup, aşiretler arasında arabuluculuk yapıyor ve bu hizmeti karşılığında yüksek miktarlarda para ve “hediyeler” aldığı söyleniyor. Çeşitli strateji ve entrikalarıyla, kurnaz ve hırslı olmasıyla tanınıyor.

Burada, liderliğin bu çelişkili niteliklerinin birbirinden ayrılması başka bir yapısal probleme yol açmaktadır. Bu problem, kardeşler arasında bir iktidar ve prestij dengesinin nasıl sağlanacağı ve kardeşlerden birinin iktidarı tekeline almasının nasıl engelleneceğidir. Şüphesiz liderlik sistemine ve ağa hâkimiyetine yönelik dış tehditler, bu sorunu ağırlaştırmakta. Bu tehditler, yalnızca başka ağaların rekabetinden kaynaklanmaz, hem ağaların iktidar tekeline kırmayı amaçlayan devlet görevlileri hem de ağa karşıtı politika güden yerel siyasî gruplar liderlik sistemini tehdit altında tutar.³⁹

Bu üç kardeşin kendi aralarındaki ilişkiler, rekabet ve işbirliği nasıl olursa olsun, son zamanlarda bir iç çekişme kamuyuna yansıdı. En son genel seçimlerde adaylık başvurularında kardeşlerden ikisinin veto edilmesinden sonra, kardeşlerin birbirlerinin faaliyetlerini devlet otoritelerine “ihbar ettiği” şeklinde söylentiler yayıldı. Yerli halk, kardeşlerin birbirlerine

38 Bu kişi, ilkokul mezunuydu. “bilgeliği” ülke siyasetindeki deneyiminden, dindarlığından, oğullarının ve kızlarının üniversiteye gittiği Ankara’da yaşamasından geliyordu.

39 Bölgedeki devlet görevlilerinin büyük çoğunluğu, sorunların ağalardan ve şeyhlerden kaynaklandığına inanmakta. Yukarıda sözü edilen yerel çatışma, ağalara yönelik ciddi ve nispeten yeni (1970’lerden bu yana varolan) bir tehdit. Bazı solcu Kürt siyasî grupları, “feodal” ağaların düşmanı olduklarını ilan etti ve onlara karşı şiddet kullandı. Diyarbakır’da bu gruplarca tehdit edilen toprak ağaları için ayrıca bkz. Z. Aydın (1980).

karşı çalıştığına inanıyordu. Dolayısıyla, parçalanmış (ya da kolektif) liderlik problemi en azından şu gün için hâlâ çözülememiştir.

İktidar, yalnızca Zeydan kardeşler arasında bölünmemiştir. Kardeşler, (a) Pinyanişi'nin rakip lider kolu ve (b) Ertuşî ağalarının önde gelenleri karşısında da kendi konumlarını korumak zorundadır.

Zeydanların aşiretindeki eklemli bölünmenin farklı seviyelerinden onlara karşı siyasî mücadele yürütülmekte. Rakiplerin birincisi ve en önemlisi, ana tarafından akrabaları olan bir avukat. Bu kişi aynı zamanda müteveffa Oramarî ağasının kayınbiraderi (hatırlatacak olursak, Oramarî, Pinyanişi ile aynı aşiret blokuna dahil). Bir dönem Hakkari senatörlüğü yapmış. İddialara göre, ikinci kez aday olduğunda Zeydanlar onu değil, Ertuşî aşiretinden olan başka bir adayı desteklemiş. Ertuşî adayı, o zamanlar Zeydanlarla aynı siyasî partidendi. Yöredeki yorumlara göre, Zeydanların Ertuşî adayını desteklemelerinin nedeni onunla aynı siyasî partiye bağlı olmaları değil, bu avukat akrabanın, kendi rızaları dışında yerel siyasî arenada önemli birisi olmasını engellemekti.

Zeydanların ikinci rakibi, (yine Skyes'in 1908: 462'de, Pinyanişi aşiretinden olduğunu söylediği) Cellî sülalesi. Cellî de, Zeydanlar gibi, aşiret altı grubu ya da klan değil, nüfuzlu ve zengin mensupları olan bir aile sayılıyor. Onlar da aynı derecede soylu bir mevkiye ve tarihî öneme sahip olduklarını iddia ediyor, ayrıca Hakkari'nin batısında nüfuzları ve destekçileri vardı. Hakkari'deki yerel seçimleri etkileyebilecek bir güce sahipler. İldeki idarî kurumlarda çalışıyorlar, dükkânları ve benzin istasyonları olmasının yanı sıra inşaat işiyle de uğraşıyorlar. Yerel seçimlerde sık sık Ertuşî aşiretinin adaylarıyla yarışsalar da, bugüne kadar genel seçimlerde aday çıkarmayı başaramamışlar.

Görüldüğü gibi liderlik ne tek başına bir sülaleye ya da bir hanedana ait, ne de en büyük oğulun başa geçmesi gibi liderliği belirleyen tek bir kural var. Liderlik, Malinezyalı büyük

adam örneğinde olduğu gibi, kaynakların, taktiklerin ve siyasî idarenin başarılı bir şekilde kullanılması yoluyla edinilen bir iktidar mevkii. Bunun, Hakkari’de son yıllarda meydana gelmiş bir gelişme olduğunu söyleyebilmek çok güç, pek çok örnekte, Hakkari’nin en büyük liderleri, baba tarafından yakın akrabalar hatta bazen rakip sülaleler arasındaki sert mücadelelerden sonra belirlenmiş.⁴⁰ Aslında, liderlerin, aşiretlerin önde gelen üyeleri ve yaşlılar (*rih spi*) tarafından seçildiğini gösteren pek çok tarihsel kanıt var.⁴¹

Günümüzdeki durum, daha çok siyasî liderlikte rekabetçi bir kariyerden sonra yapılan bir seçim gibi görünmektedir. “Taraftarlar,” bir ağayı tanımayabilir, onun taleplerini yerine getirmeyebilir, “saygı” göstermeyebilir. Ancak, bunun için, ağanın himayesini ve bu himayeyle beraber dayatılan otoritesini reddedecek kadar kendilerine güvenmelerini sağlayan bir nedenleri olması gerekir. Aşağıda sözü edilen Jirkî grubunun bunu yapmasının mümkün olmadığı açıktır.

Sisin’in batısındaki ve Cilo Dağları’nın öte tarafındaki bir vadede Nasturi aşiretleri yaşıyordu. Nasturiler bölgeden sürüldükten sonra (Nasturilerin zamanında içinde en az 10 köy bulunduğu söylenen) vadi için, Jirkî, Oramarî ve Pinyanişî aşiret grupları mücadele ettiler. Oramarî ve Pinyanişî, Jirkî’ye karşı ittifak yaptı. Jirkî ağalarından biri, vadinin büyük bir bölümünü kontrolü altına almayı başardı. Oramarî ise, yalnızca bir yaylayı ele geçirebildi. Jirkî ağası, 1980’de, vadinin ana köyüne, kan davası yüzünden Beytüşşebab’daki köylerinden kaçan tamamen yeni bir grup insanı yerleştirdi. Bu insanlar ağa gibi Jirkî aşiretine mensup olsalar da, onunla aynı klan ya da aynı sülaleden değildiler. Ağayla yarı feodal bir ilişkileri vardı, ağanın himayesi ve koruması karşılığında, ağaya hem

40 Bkz. bölüm 2, Zeynel Bey ve Nurullah Bey örnekleri.

41 Liderlerinin nasıl seçildiğini ya da elendiğini için bkz. Nikitine (1925b: 14). Yerli halkın ona anlattıklarına göre, bir liderin liderliği, yaşlılarca toplanılarak ayak-kabıllarının önüne konmasıyla sona erdirilir. Bugün de, bir kimsenin ayakkabıllarını eline vermek, onu defetmek istendiğini belirten bir aşağılamadır.

para hem de karşılıksız olarak *zebârî* ödüyorlardı (bkz. beşinci bölüm). Aşiret mensupları öfkeliydi ve sömürüye uğradıklarının gayet iyi farkındaydı. Ağaların zulmü hakkında açık açık konuşuyorlardı. Bir sohbet sırasında genç bir adam, “Kendimce anlatayım. Ağa adamlarına gidip koyun çalmalarını söylüyor. Diğer ağanın çobanı tabii ki ağasının koyunlarını korumak zorunda. Birincisi koyun çalmak için, diğeri koyunları korumak için silah kullanıyor. Bunlardan biri ölüyor, ama ağaların ikisi de evlerinde rahat rahat yaşamaya devam ediyor” dedi. Bu örnekte, ağanın himayesi son derece önemli. Ağa ve aşiret mensupları arasındaki ilişkiler başka seçeneklerin olmamasına ve ağanın gücünün tanınmasına dayanmakta.

Nihayet, bir kişinin ağalığa nasıl yükseldiği konusuna gelirsek, Hakkari tarihindeki çeşitli örneklerde gördüğümüz gibi, bir aşirete mensup olmak ya da belli bir bölgeden olmak, genel seçimlerde siyasî destek kazanmak için mutlak anlamda gerekli değil. Hakkari’nin bir senatörü ve bir parlamenterisi başka illerdendi. Bunlardan biri, önce Hakkari kaymakamlığı, sonra da avukatlık yapmıştı. İkincisi, 1965’te küçük bir partiden seçimleri kazanmıştı.⁴² Ancak, dışarıdan birisinin, ağa, yani bir aşiret grubunun başı olmasına neredeyse hiç rastlanmaz, hısımlık bile olsa, aşiretle bir bağlantı gereklidir.

Hakkari’deki liderlik eğer yalnızca bir dizi verili faktöre değil, ama aynı zamanda ve daha önemlisi, bir kariyer hedefinin kurulmasına bağlıysa, bir liderin bu pozisyonu elde etmek ve korumak için yapması gereken şeylerin neler olduğunu sormamız gerekir. Çeşitli yazarlar, liderlerin yapıp ettiklerinin farklı yönleri üzerine yazmıştır. Vingradov (1974: 215), Şabak⁴³ liderlerini neye aracılık ettiklerine göre sınıflandırır: 1) *Pirler*, ilahî güç ile Şabaklar arasında aracılık yapar. 2) Şehirli *sadalar* (Kürtlerdeki seyyid sülalelerine benzeyen dinî sülale-

42 Partisi Yeni Türkiye Partisi’ydi (YTP). Tachau (1980: 224), 1963-73 arasında, “az gelişmiş seçim bölgelerinden ufak partilerin ve bağımsız adayların aslında parlamentoda daha fazla koltuk kazandıklarını” belirtir.

43 Kuzey Irak’taki Kürtçe konuşan Şii bir grup.

ler), ekonomik hâmi ve toprak sahibi olup devlet ile Şabaklar arasında aracılık yapar. 3) Köylü *sadalar* (eskiden Şabak olup artık Arapça konuşurlar ve dinî bir sülaleden geldiklerini iddia ederler), Şabakların içinde ve Şabaklar arasında aracılık yapar.

Benzer bir doğrultuda yazan Gilsenan (1977: 171-75), şeyhlerin ve toprak ağalarının “nüfuz alanları” arasında bir ayrım yapar ve bunların arasındaki “bağımlılık ilişkilerini” vurgular. Hakkari hakkındaki tarihsel kayıtlar, hem Şabaklardaki hem de Lübnan’daki durumlarla benzerlikler taşır, ancak günümüzde ilahî güçle bağlar kimsenin tekelinde olmayıp, daha çok, -İran’ın yönlendirdiği bir illegal parti olan- Hizbülislâm ya da 1980 öncesindeki MSP (Millî Selamet Partisi) gibi devlet ya da Kemalizm karşıtı çeşitli dinî siyasî hareketlere desteklemeye yönelinmiştir. Hakkari civarında (ve sınırlarının ötesinde) daha güçsüz dinî otoriteler olsa da, bunlar hem bir birliğe sahip değildir hem de kayda değer bir siyasî güçleri yoktur.⁴⁴

Van Bruinessen (1978: 91), liderliğin süreçsel yönlerine işaret eder ve Leach’in ağaları köy, klan ve aşiret ağaları diye sınıflandırması (1940) ve “örgütlenme düzeyi ve buna tekabül eden liderlik” vurgusunun, “gerçek süreçleri gizleyebileceğini” belirtir. Meeker’in Karadenizli Türkler içindeki büyük ailelerin ağaları üzerine yaptığı çalışmada da benzer süreçsel özellikler dile getirilir. Meeker’e göre, siyasî kategoriler, yerel sistemin, ulusal kültürün ve ortak tarihin ürünüdür. Karadeniz bölgesinin ağaları, geniş patronimik gruplara dayanırlar. Bu gruplar, bazen farklı köylerde bulunan yüzlerce haneyi kapsasa da aşiret sistemi değildir. “Yeşilyurt ağaları, soy gruplarının aşiret reisleri değildir. Bunların ağalıkları kendi kişiliklerinden bağımsız bir mevkiyi elde etmeleri anlamına da gelmez” (Meeker, 1972: 244). Bu kişiler, ya “onur, dine bağlılık, konukseverlik ve cömertlikleriyle ün salmış” “iyi” ağalar ya da “otorite kazanmak için yoğun olarak şiddet ve zora başvuran” “kötü” ağalar olarak değerlendirilmektedir (a.g.e. s. 247). Ağaların

44 Bitlis ve Van’dan elde edilen diğer bilgiler de şeyhlerin siyasî arenada temsilinin hâlen önemli olduğunu göstermekte. Şeyhler çok sayıda yandaşları olan milletvekilleri oluyor. Bkz. Kudat, 1975: 83-84; Sayarı, 1977: 110.

meşruiyetlerinin üçüncü bir özelliği, “onların devletin resmî hiyerarşisiyle olan ilişkilerinin niteliğine” dayanır. Bu kendi içinde iyi ya da kötü olarak değerlendirilmez, ancak bir ağanın otoritesinin sınırlarını belirler (a.g.e.).

Yeşilyurt’taki ağaların, “iyi” ve “kötü” şeklinde sınıflandırılmalarının bir benzerine Hakkari’de rastlanır. Bazı ağaların “yakın” ve cömert olduğu, adamlarını düşündüğü, soylu bir kökenden geldiği düşünülür. Yukarıdaki örnekteki Jirkî’nin “daha küçük” ağası gibi bazı ağaların ise, zalim, despot, açgözlü olduğu düşünülür. Bu iki örnek arasındaki temel farklılık, Hakkari’de aşiretler bulunurken Yeşilyurt’ta aşiret bulunmamasıdır. Merkezî eğitim sistemi ve medya aracılığıyla yayılan ulusal kültür, Hakkari’yi de şöyle ya da böyle etkiler ve ilde siyâsî patronaj ilişkileri yaygındır.⁴⁵ Aşiret biçiminde olan ve olmayan iki örgütlenmede de ağaların ortaya çıkması yalnızca bir tesadüf olamaz. Dahası, ağaların devletin resmî hiyerarşisiyle ilişkisine kayıtsız kalınmamaktadır. Bu ilişki, özellikle cumhuriyet döneminin çalkantılı yılları boyunca, Hakkarili liderlerinin kariyerleri açısından vazgeçilmez, ama sorunlu bir nitelik taşımıştır.

Eberhard (1953), Erdost (1968), Yalman (1971), Kudat (1975), aşiret liderlerinin toprağa dayandığını özellikle belirtmiştir. Göçebe aşiretlerin yerleşik düzene geçmesinden sonra, aşiret liderleri “patriarklardan kâr amacı güden toprak ağalarına” dönüştü, aşiretin sıradan mensupları, toprağı ekip biçen ırğatları haline geldi (P. Khoury 1982: 180). Bu liderler, toprağı kendi üzerlerine kaydettirmek için çoğu zaman çeşitli entrikalara, ileri görüşlü hesaplara ve kaba kuvvete başvururlar (Yalman 1971: 187). Erdost (1968), Şemdinli’deki Sadatê Nehrî ailesinden olan şeyhlerin ve seyyidlerin aşiretlerden toprak satın aldığını belirtir. Bu toprakların tek tek hanelerden mi alındığı, yoksa diğer aşiret reisleri ya da mîrlerden mi alındığı belirsizdir. Bu sülale, 20. yüzyılın sonlarına doğru, tütün gibi bazı kârlı ürünlerin üretimini ve ticaretini de tekellerine almıştır.

45 Bkz. Kudat (1975) ve Sayarı (1977).

Aşiret liderlerinin ve dinî liderlerin toprak sahipliğinin, iktidarlarının ve ekonomik hâkimiyetlerinin kaynağı olduğu düşünülmesi Hakkari için geçerli değildir. Özellikle, günümüz Hakkari'sinde, son derece kıt olan ekilebilir arazi, otlaklara kıyasla son derece önemsizdir. Daha önce ele alındığı gibi, Hakkari'de %86 oranındaki ekime elverişli toprağın %59'u otlak olarak kullanılmakta, ancak %1,4'ü tahıl ve diğer tarım ürünlerin ekimi için kullanılmaktadır. Bu nedenle, bazı aşiret reislerinin birkaç köyü olduğu söylenmesine karşın -ki bu köylerde ortakçılık yapılmaktadır- tarım yapılabilen toprakların mülkiyeti, bölgedeki ekonomik hâkimiyetin temel kaynağı olamaz.⁴⁶

Gelirin temel kaynağını hayvancılık oluşturduğu için, yayla sahibi olmak ya da yaylaların kontrolünü elinde bulundurmak, buradaki temel meseledir. Aşiret grupları, geleneksel yaylalar üzerinde teorik olarak kolektif haklara sahiptir. Uygulamadaysa, aşiret reisleri bu hakları kimin kullanacağını belirleyebilir, yaylalar için mücadele edebilir ve yayla kullanım haklarını başka bir aşiret grubuna kiralayabilir. Hütteroth (1959) ve van Bruinessen (1978), bu konuda çeşitli örnekler aktarmıştır, resmî il yıllığında da aşiret liderlerinin batı Hakkari'deki kullanılmayan yaylaları göçebe gruplara kiraladıkları belirtilmektedir.⁴⁷ Bu durumla Diyarbakır ovalarındaki toprak ağalarının⁴⁸ durumu arasındaki son derece önemli farklılık, dağlardaki yaylaların yasal olarak özel mülk edinilememesidir. Dolayısıyla, yasal bir durum söz konusu olduğunda hiçbir grup ya da birey bu yaylalara sahip olduğunu kanıtlayamaz. Köy sınırları içindeki ya da köy sınırlarına hemen bitişik yaylaların durumları biraz daha farklıdır, çünkü bu “köy yaylala-

46 Erdost'un (1968) incelemesi, yayla ya da tarla sahibi olmayı ayrı ayrı ele almadığı için özellikle sorunlu. Erdost, Hakkari'nin 1920 sınırlarıyla şimdiki sınırlarının ortaya çıkardığı sonuçları da dikkate almıyor; Sadatê Nehri'nin, bugün İran ve Irak'ta sınırları içinde olan ve daha az engebeli ve tarıma daha uygun olan bölgede kayda değer miktarda toprağı vardı. Erdost'un bir eleştirisi için bkz. Yalçın-Heckmannı (1987).

47 Bkz. van Bruinessen (1978: 118), Hütteroth (1959: 26-28), *Hakkari İl Yıllığı* (1967: 91)

48 Bkz. Yalman (1971), Aydın (1980), Keyder (1983).

rı” yasal olarak köyün ortak malı kabul edilmektedir. Aşiret ağasının hâkim kişi olduğu bu köylerde, ağa, güç ve nüfuzunu kullanarak köyden ya da köy dışından kimlerin yaylayı kullanabileceğini belirleyebilir. Ancak, yaylaların *zoma* grupları tarafından kullanılıyor olması, *zoma* mensuplarının kendi hanelerinin çıkarlarını savunması anlamına gelir. Aşiret reisinin bir *zoma* grubunun bütün mensuplarının elinden yayla haklarını alabilmesi için, yalnızca toprak mülkiyetine sahip olmaya dayanamayacak kadar karışık stratejiler gerektirir.

Hakkari’deki aşiret ağalarının güç ve konumlarının, farklı otorite ve iktidar kaynaklarını eşzamanlı kullanabilmelerine dayandığını düşünüyorum. Ağaların rakip ağalarla hısımlık, bölgedeki askerî görevlilerle kirvelik ilişkileri kurarak,⁴⁹ aynı anda hem iktidar partisine hem de Kürt milliyetçisi politikalara destek vererek, ailenin tüccar, siyasetçi ve çiftçi mensupları olmasını gözeterik konumlarını güçlendirmeye çalışması ağa politikalarının bir parçasıdır. Bu politikanın aynı derecede önemli bir başka yanı ise, zor kullanma, topraklara ve hayvanlara el koyma, parayla tutulmuş adamlar aracılığıyla devlet görevlilerine ya da yerel muhalefete karşı şiddet kullanmadır. Tek bir kişinin bütün bu stratejileri aynı anda gütmesi zor olduğu için, ağaların kariyerlerinde, rol paylaşımlarında ve aralarındaki hiyerarşide, “büyüklük” ve “nüfuz” anlamında zaman içinde dalgalanmalar olur.

Günümüzdeki aşiret liderleri, devlet gibi, teknolojik değişimler ve kapitalistleşen üretimden çok,⁵⁰ siyasileşme düzeyinin artması, etnisitenin eskisine göre daha açıkça ifade edilmesi ve gerek içerdeki gerekse sınırların ötesindeki Kürt milliyetçisi siyasetlerle daha sık ilişki kurulması konularındaki değişimlere uyum sağlamak zorundadır. Etnik bilinç, aşiret liderleriyle özdeşleşme konusunda önemli bir faktördür. Örneğin, Sisin köylüleri, Zeydanları Sisin’in adamları (*mirovê me*) oldukları için desteklediklerini, Zeydanların farklı bir aşiretten olmasına kar-

49 Türkiye’nin doğusunda kirve ilişkileriyle kurulan siyasî ittifaklar için bkz. Kuddat (1975).

50 Bkz. Keyder (1983), Yalman (1971).

şın çıkarlarını ve siyasî görüşlerini daha iyi temsil edeceğini söylüyor. Ancak bu, Sisinlileri, Zeydanların himayesi altına sokmuyor. Sisinlilerin farklı görevler için farklı “hâimleri” var ve Zeydanlarla her zaman anlaşamıyorlar. Hatta bugünün liderlerinin, geçmişte hesaplarını bölgedeki kişisel düşmanlıklara göre yapan ve bölgesel desteği dışarıdaki siyasî güçlere karşı kullanan Kürt mirlerine kıyasla, Kürt meselesi konusunda tavır almaya daha fazla mecbur bırakıldığı söylenebilir.

Bu nedenle, farklı aşiretlerin ağalarının, birbirlerine rakip Kürt ve Türk siyasetlerini desteklemeleri şaşırtıcı değildir. Türkiye’deki eğitilmiş ve meslek sahibi sınıflara bölgeden ilk dahil olanın lider aileleri olması ve bu kişilerin artık, ulusal ölçekteki partilere, derneklere ve meslekî gruplara katılabilmeleri nedeniyle, Türk siyasî kültürü yerel siyasî fikirleri daha fazla temsil etmeye başlamaktadır. Geçmişte bir aşiret ya da bir köyün hâkimiyetini ele geçirmek ya da eşkıyalık nasıl ağalığın “şanından”sa, bugün, Kürt siyasî faaliyetleri ya da kaçakçılara yataklık etme iddiasıyla tutuklanmak Kürt ağasının “şanındandır”. Yerel liderlerle onların adamları arasındaki ortak etnik kimlik, kendi başına bir siyasî faktördür ve aşiretteki çatlaklardan ve yerel mücadelelerden bağımsız bir şekilde ya da hiç değilse bunlara indirgenmeden ele alınması gerekir.

Özet ve son değerlendirme

Farklı büyüklüklere ve farklı öneme sahip yaklaşık on beş aşiretin bulunduğu Hakkari’de, aşiret mensubiyetinin en önemli özelliği, aşiret yaylalarının kullanım haklarının ortak olmasıdır. Ortak soy, aşiret mensuplarının paylaştığı bir ideoloji olsa da, hem çeşitli strateji ve iddialara uyum sağlayacak kadar esneklik hem de hısımlık, komşuluk ve arkadaşlık ilişkileri aracılığıyla biçimlendirilmesi ve güçlendirilmesi gerekir. İlişkilerin ihmal edilmesi ya da ayrı bir yerde yaşamak dolayısıyla bir aşirete mensup olmanın avantajlarını yitirebileceği gibi, belli akitler ve hısımlık bağları aracılığıyla aşiret yaylalarını kullanmak da mümkündür. Dolayısıyla, komşuluk ve köyün oluşu-

mu bakımından yerleşimin düzeni, zoma gruplarının oluşumunda önemli rol oynayan toplumsal ilişkiler, ittifaklar ya da anlaşmazlıklardan çok, çevresel ve tarihî faktörleri yansıtır.

Hakkari aşiret sistemindeki eklemlî bölünmüş ve hizipçi modeller, alternatif halk modelleridir. Aşiret düzeyindeki gerçek ya da varsayımsal anlaşmazlıkları bu modeller yardımıyla açıklayabiliriz. Ne var ki, aşiret düzeyinin altında bu iki alternatif model de geçerli değildir. Babasoylu dayanışma, onur ve erkeklik nosyonları, komşulara ve hısımlara karşı yükümlülükler gibi sosyal ilişkilere dair başka prensipler, aşiret örgütlenmesinin alt seviyelerindeki ittifakları, işbirliklerini ya da bölünmeleri belirlemede daha büyük önem taşır.

Bu bağlamda, aşiret reisleri, aracı rolüyle olduğu kadar siyasî kariyerist, mülkiyet idarecisi ya da yarı-feodal toprak ağası rolüyle ortaya çıkar. Başarılı liderler, liderlik rollerini yakın akrabalar arasında paylaştırıp, akrabalar arasında önemli bir anlaşmazlık olmaksızın kolektif bir yönetim sağlar ya da liderlik fonksiyonlarını eşzamanlı olarak yerine getirir. Liderlik hem belli ayrıcalıklı adayların talip olduğu bir görevdir hem de adayların uygun stratejiler geliştirmeleri gereken bir kariyerdir. Nihayet, kolektif kullanımdaki yaylalar bireysel mülkiyete ait tarım arazilerinden daha önemli olduğu için, aşiret liderlerinin güç ve otoriteleri toprak mülkiyetine dayanmaz. Yine de, güçlü bir lider, aşiret grubunun parçalanmasını engelleyip herkesin aşiret yaylalarını kullanabilmesini güvence altına alabilmesi açısından önemlidir. Güçlü bir liderle özdeşleşmek, grubun kendisini güçlü bir aşiret olarak tasarlamasını sağlar. Başarılı siyasî kariyer oluşturmuş güçlü liderler, bu başarıları karşılığında, kendilerini destekleyen kişilere kaynak aktararak onları ödüllendirir, böylece aşiret dayanışmasının neden olması gerektiğinin gerekçelerini sağlamlaştırır.

Yalnızca aşiret mensupları siyasî liderlik için yarışmaz. Siyasî kararlarda ve yönetimde ele alınması gereken konular karmaşıktır ve birbiriyle çelişir. Siyasî liderlerin etnik mesele olarak dile getirilemeyecek olan etnik meselelerde, kendilerini hem devlete hem de yerel güçlere karşı bağlılıklarını kanıtla-

maları gereken devlet meselelerinde tavır almaları gerekir. Dolayısıyla, siyasal yapı üzerindeki bu kısıtlar, liderlik konumunun kayganlaşmasına yol açar.

Soy ideolojisinin aşiret sisteminin ana eksenini oluşturduğundan söz edildi. Bir aşirete mensubiyetin baba tarafından geçtiği iddia ve kabul edilmektedir, ancak ana tarafından olan akrabalık ilişkileri de önemlidir. Ana tarafından akrabalar, hı-sımlık ilişkileri ve komşuluk bağları, çoğu zaman kan bağlarının tamamlayıcısıdır ve ekonomik, siyasî ve toplumsal işbirliği ilişkileri oluşturur. Aşağıda, akrabalık ideolojisinin aşiret biçiminde olsun olmasın köy düzeyinde nasıl işlev gördüğünü, akrabalık terimlerinin nasıl genişletildiğini ve bu genişletmelerin ne tür taktik anlamlar taşıdığını ele alacağım.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KÖY VE KÖY HANESİ

Köy mekânı

Daha önceki bölümlerde Hakkari nüfusunun yaklaşık %70'inin vadi içlerindeki ve dağ yamaçlarındaki köylerde yaşadığı belirtilmişti. Hakkari'deki ilk yerleşim çok eskilere, ilk birkaç yüzyıla dayanır ve halihazırda bu eski köylerin bazıının kalıntıları üzerinde yeni köyler kurulmuştur. Bir köyün kurulacağı yerin seçimini hem yeryüzü şekilleri ve iklim hem de siyasî ve ekonomik koşullar belirler. Örneğin geçmişte, nüfusun arttığı ya da dış tehditlerin çoğaldığı dönemlerde, yerleşim tepelerdeki daha yüksek bölgelerde ve vadilerin derinlerinde yoğunlaşmıştır. Bugün, köylerin neredeyse tamamı, ulaşımı kolay vadilerde, yol kenarlarına ve ovalara kurulmuş bu eski köylerin yerinde bulunmaktadır. Günümüzde, ulaşımı son derece zor olan dağ köylerini terk edip yollara daha yakın ve ulaşım hizmetlerinin daha iyi olduğu kasabalara ve köylere taşınma eğilimi yüksektir.

Dağ ve ova köylerinin görünüşleri de bir ölçüde farklıdır. Dağ köylerinde daha küçük birimlere parçalanıp daha uzak köşelerde yeni yerleşimler kurulmadıkça genişlemek için fazla alan yoktur. İklim koşulları evlerin birarada kümelenmesine

yol açar. Aslında dağ köylerinde evler birbiri üstüne o kadar yığılmıştır ki, evleri yerşekillerinden ayırt etmek bazen son derece zordur. Örneğin Sisli’de, her yıl düşen cıgılar, mahallelerin çeperlerindeki tarlaların ve ağaçların bir kısmını sürükleyip götürmüş ve kullanılabilir, genişlemeye müsait araziye sınırlamıştır.

Ova köylerindeki evler, dağ köylerindekiyle kıyasla daha geniş bir alana dağılmıştır. Tarlalar ve meyva bahçeleri de aynı şekilde ova köylerinin çevresine yayılmıştır. Ova köylerinin devletin sağladığı yol, elektrik gibi altyapı hizmetlerinden yararlanma şansları dağ köylerine kıyasla daha yüksektir. Ne var ki, dağ köylerinin çoğunda su kaynakları, okul, yol yoktur, dolayısıyla evler, sulama ve tarım son derece ilkel standartlara sahiptir. Su şebekesinin olmadığı ya da temiz suyun bulunmadığı köylerde evler, (özellikle kışın) içilebilir su kaynaklarının bulunabildiği ve atık suyun kaynak suyuyla karışmadığı yerlere kurulmaktadır.

Köy içindeki fiziksel alanın kullanımı, teker teker hanelerin çıkarlarını yansıttığı gibi ortak çıkarları da yansıtır. Her hanenin köyde kendisine ait (ya da kiraladığı) bir evi, tarlaları ve ağaçları vardır. Tesadüfen belli bir hanenin tarlasında ya da mülkünde olan çeşitli su kaynakları bile ortak kullanılır. Mülk sahibi, diğer köylülerin suyu kullanmasını engelleyemez. Dışarıya tuvalet, ahır inşa edilirken, yeni bir sebze bahçesi düzenlenirken, bunların komşuların mülklerine ve çıkarlarına etkileri göz önüne alınmalıdır. Sebze ve meyva bahçeleriyle tarlaların sulanması için gerekli su, karşılıklı anlaşmayla hazırlanan bir zaman çizelgesi ve sulama kanallarıyla paylaşılır. Hayvanlar kışın hanenin kendi mülkünde barındırılır ve hayvanların bakımı çocuklar ve hane halkı tarafından gerçekleştirilir.

Tepeler, ormanlar ve yaylalar gibi köyün çevresindeki alan da, ortak ya da özel kullanıma tahsis edilir. Tepeler ve yaylalar yasal olarak devletin malı olsa da, aşiret ve/veya köy mensubiyetine göre geleneksel kullanım hakları kabul edilir. Köyün etrafındaki yaylaların ve tepelerin köy halkı tarafından kullanılacağı varsayılsa da, bunların kullanımı, köylülerin mensup

olduğu aşiretin diğer mensuplarına da açıktır. Örneğin Sisin'in, köylülerin kolektif kullandığı çeşitli yaylaları ve kamp yerleri vardır, ancak, Oramarî aşiretinin diğer mensupları da bunlarda kullanım hakkına sahiptir. Yine de, Sisin (köyünden) olmayan bir Oramarî (aşireti mensubu), köylülere danışmaksızın ve/veya köylülerle yakın arkadaşlık ya da akrabalık bağlarına sahip olmaksızın gelip kullanım haklarını öne süremez. Sisin köylüleri de benzer bir biçimde, bahar başlarında hayvanlarını başka Oramarî köylerine yakın olan aşağıdaki vadilere otlatmaya götürürler; bunu yapmak için geleneksel hakları vardır. Köylülerin bazıları bu geleneksel hakları kullanmaz. Bunun temel nedeni, söz konusu köyün mensuplarıyla aralarında anlaşmazlıkların çıkmasıdır.

1982 yazının başlarında, Sisinli birkaç köylü, Oramar Köyü yakınlarında olan aşağıdaki vadideki, o mevsimde hayvan otlatmaya elverişli arazi üzerindeki haklarını kullanmaya niyetlendi. Ancak, (Oramarî aşiretinin eski reisinin oğlu olan) Oramar muhtarı, söz konusu arazinin resmî olarak Oramar'a ait olduğu ve bu nedenle başka köylerle paylaşamayacağı şeklindeki ortak bir kararı ileri sürerek, bu isteği reddetti. Sisin köylüleri, muhtarın ortaya koyduğu noktaya açıkça karşı çıkmayacak bir çözüm aradılar. Sonunda, hanelerin hayvanlarını ikişerli ya da üçerli gruplara bölmelerine ve otlaklardaki kar kalkana kadar Oramarîli hısımlarının sürüleriyle birlikte otlatmalarına karar verildi. Sisinliler de bunun karşılığında, Oramarîli hısımlarına para ya da ürün verecek ya da kış boyunca onların hayvanlarından birkaçına bakacaklardı, bu ise, hısımlarının hayvanları için de yem ayırmaları gerektiği anlamına geliyordu. Saha çalışmamdan sonra bu düzenlemelerin nasıl yapıldığını öğrenmem mümkün olmadı. Yine de, yayla ve otlak olarak kullanılan arazinin kıtlığını ve bunun aşiret içindeki, köylüler arasındaki, akrabalar ve hısımlar arasındaki ittifakları nasıl etkilediğini göz önüne alınca geleneksel hakların tartışmaya açıldığı ya da yeniden tanımlandığı benzer tartışmaların yineleneneceğini öngörmek zor değildir.

Buradaki önemli nokta, özellikle dağ köylerinin fiziksel çevresinin köyün idarî olarak belirlenmiş sınırlarının çok ötelere uzanabileceği ve arazi kullanımının, hem köy içi ve köyler arasındaki siyasî ve toplumsal ilişkiler tarafından hem de aşiret politikaları tarafından büyük ölçüde etkileneceğidir.

Hakkari'de hayvanların otlatıldığı araziler, yaylalar ve ağaçlar üzerine yapılan kavgalara çok sık rastlanır ve bunlar çoğu zaman mahkemelere taşınır.¹ Bu kavgalarda, kadınlar iddia sahibi ya da saldırıların mağduru olarak yer aldıkları gibi hısımlar olarak da yer alır. Ne var ki, geleneksel hakların hayata geçirilebilmesi için aşiret, akrabalık ya da hısımlık bağlarının korunması gerekir. Örneğin, Yüksekova'da yaşayan pek çok aşiret mensubu, aşiret bölgelerine ve tepelerine kışın, yakmak için odun ve geven, yazın da şifalı otlar toplamaya gelir. Bu haklar kesintisiz bir biçimde kullanılmayacak olursa tartışmaya açılabilir ya da inkâr edilebilir. Sonuçta, aşiret mensuplarının, aşiretin ortak topraklarından çeşitli şekillerde yararlanmalarını sağlayacak geleneksel hakları olsa da, bu hakların sürekli bir kullanımla sürdürülmesi ve/veya aşiretin siyasî olarak güçlü ya da oturdukları yer sayesinde ek kullanım haklarına sahip olan mensuplarıyla, hısımlık ilişkileri kurmak yoluyla güçlendirilmesi gerekir.

Ev: Evin toplumsal alanının kullanımı ve simgeledikleri

Evlerin konumları arazinin fiziksel özelliklerine ve iklime göre belirlendiği için, bazı dağ köylerinde ev yapmak için seçilebilecek yerler son derece sınırlıdır. İnşaat malzemelerinin tamamı (yani, taş, kütük, çalı çırpı, saman ve kil) yöresel malzemedir, inşaat işleri ağırlıkla kalifiye olmayan emek gerekti-

1 Bkz. *Hakkari II Yıllığı* 1967 ve 1973, (1967: 97) ve (1973: 131). Nikitine (1956: 135) ve Beşikçi (1969), hayvancılıkla uğraşan Kürtler arasında benzer kavgalardan bahseder. Bates (1973: 33) göçer Yörüklerin otlak kavgalarını anlatır. Hakkari'de, bu kavgalar eskiden aşiret liderlerinin ya da dinî liderlerin arabuluculuğuyla ya da doğrudan göz korkutmayla çözümleniyordu. Aşiret yaylalarına ilişkin kavgalar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. dördüncü bölüm.

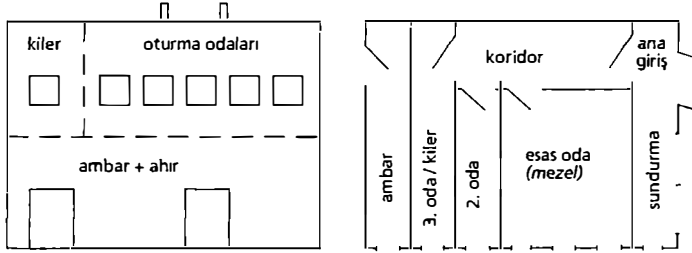
rir, bu da genellikle köyün erkekleri tarafından ortaklaşa sağlanır. Yeni evler çoğunlukla hanelerin bölündüğü durumlarda yapılır. Orijinal hanenin sahip olduğu toprağın nasıl paylaşıldığına bağlı olarak yeni ev, ya eskisinin yakınlarında bir yere ya da bir başka köye ya da kasabaya kurulur. Yeni evin aynı köyde olduğu durumlarda, yaygın uygulama, orijinal binayı genişleterek ve haneden ayrılanlar için bir ya da iki yeni oda (hatta bazen yeni bir mutfak) ekleyerek ona bitişik bir ev yapmaktır.

Kürtçe'de *xani* (ya da *mal*, aşağıya bakınız) denilen, binanın kendisi, Cilo'daki dağ köylerinde taştan, ova köylerinde ve kasabada kerpiç ve beton tuğladan yapılır. Genellikle iki kattan oluşur ve her katın kendi girişi vardır. Dağ köylerindeki evler, taştan yapılır. Taşlar birbirlerinin üzerine, kil ve saman karışımı bir harçla tutturulur. Evlerin kalın duvarları ve küçük pencereleri vardır. Marangoz işi çerçeve, cam ve kapılar, köylere yakın zamanlarda girmiştir ve olanlar da, en yakın kasabadan getirilmiştir. Duvarlar ve çatı, kavak ağacından desteklerle sağlamlaştırılır. Birinci katın tavanı ve tabanındaki kavak ağacı gövdeleri daha ince dallarla, çalılarla kuru samanla ve kille kaplanır. Hem tabanın hem de tavanın sık sık tamir edilmesi ve yenilenmesi gerekir. Bütün evlerin tavanlarında, tavanı düzleştirmek ve yağmur ve kardan sonra biriken suyu dağıtmak için kullanılan (Kürtçe'de *bogirdan* denilen) taştan silindirler vardır.

Ana binanın yanında, ayrı mutfak ve banyo, kiler(ler), ahır(lar) ve ağıl(lar) gibi çeşitli ek binalar olabilir. Cilo'daki dağ köylerinde, ana binanın altındaki alçak oda, kışları ağıl ve kümes, yazlarıysa, serin olduğu için, peynir, tereyağı ve sebze saklamak için kullanılıyordu. Ova köylerinde ve kasabadaki eski tip evlerde, bu alçak katta, mutfak ve banyo olarak kullanılan bir alan da var. Bir hanenin sahip olacağı bina sayısı, hanenin ne kadar zengin ve prestijli olduğuna bağlı.

Sisin'de, hanehalkının yemek yediği ve uyuduğu ana binanın en az bir, en çok da üç odası olur, bu da dağ köylerindeki ortalama büyüklüktür.

Şekil 5.1
Ana Binanın Planı ve Ön Cepheden Görünümü



Konuklar (Kürtçe’de *mezel* denilen) en büyük oturma odasında ağırlanır, bu oda aynı zamanda erkek ve kadın hane reislerinin yemek yediği ve uyuduğu odadır. Aşağıda ele alacağım gibi, misafir ağırlamak köydeki sosyal hayatın çok önemli bir parçasıdır. Bu, hane içindeki ve haneler arasındaki hiyerarşiyi temsil eder. Doğu Anadolu’daki Kürt köylerinde, Türk köylerindeki ve Batı Anadolu köylerindeki gibi, köylülerin ve yabancıların -ki bunlar çoğunlukla erkektir- bulunduğu ve dışarıdan gelen konukların geceleyin konaklayabildikleri köy odaları ya da kahvehaneler yoktur.² Dolayısıyla, konukları evlerde ve tertipli bir odada ağırlamak son derece önemlidir.

Bu düzenlemenin sonuçlarından biri, hem oturma odası hem misafir odası olarak kullanılan odanın, özel alan olduğu kadar kamusal bir alan olmasıdır. Köyde köy odası ya da kahvehane gibi “tarafsız” bir alan bulunmadığından, hane reisleri, konukları kendi misafir odalarında ağırlayabilmek için birbirleriyle yarışırlar. İkinci olarak, misafir odası evin içinde olduğu için, kadınlarla erkeklerin ya da farklı yaştan kişilerin aynı yerde bulunmaması kuralı, bazı Ortadoğu toplumlarında kaydedildiği kadar katı değildir.³ Hem misafir odası hem de oturma odası olarak

2 Türk köyleri için bkz. Stirling (1965: 22, 238-246), Berkes (1942: 94-96). Kürtler için bkz. Beşikçi (1970: 94).

3 Bkz. J. Khatib-Chadidi (1981), S. Wright (1981), Mernissi (1985: 137-142) ve N. Tapper (1978). Türkiye’de farklı yaştan olan kişilerin aynı yerde bulunmaması kuralına özellikle erkekler arasında rastlanır; genç erkeklerle babalarının gittiği kahvehaneler farklıdır.

kullanılan bu odanın hanehalkı ve köydeki sosyal ilişkiler açısından önemi, odanın içindeki eşyalarda yansıtılır. Sisin'deki bir mezel'de bulunan en tipik eşyalar aşağıda aktarılmıştır:

Yerde (hanedeki kadınların ve kızların dokuduğu) yün halılar, odanın çeşitli yerlerine dağıtılmış dokuma minderler ve yastıklar, bir köşede özenle üst üste (daha güzel kumaştan kaplanmış olanlar üstte gelecek şekilde) dizilmiş yün yataklar, bir başka köşede, üzerinde (kullanılmayan, ama İran'dan yüksek bir fiyatla alınmış) eski bir semaver ve üstünde çay bardakları ve bir tepsi olan küçük bir masa, yatakların üzerine konduğu (erkek hane reisi tarafından yapılmış olan) alçak bir ahşap dolap, halıyla örtülmüş ve üzerine (önemli misafirlerin) oturmak ya da uyumak için kullanacağı minderler konulmuş olan bir divan, duvara (namazda onu kullanabilecek misafirlerin görebileceği bir yere) asılmış olan keçi postundan bir seccade, (gelinin getirmiş olduğu tek mobilya olan ve onun mücevherleriyle giysilerini sakladığı) ahşap bir sandık, (Kore savaşından kalan) dürbün, (1980 darbesinden sonra bir süre sergilenmeyen, bkz. birinci bölüm) bir tüfek, yalnızca çok sayıda önemli misafir geldiğinde kullanılan bir lüks lambası -lüks lambasının parlak ışığı, o gece köyde özel bir misafir olduğunu belirtir- (kaçak getirtilmiş ve misafirleri ağırlarken Kürtçe ya da Türkçe müzik çalmak için veya radyo haberlerini dinlemek için kullanılan) bir radyo-teyp, arkadaşların, büyüklerin ve akrabaların çoğunlukla askerde çekilmiş fotoğrafları ve resimleri.

Dağ köylerinde, mezel'deki eşyaların niteliği ve niceliği, haneler arasındaki zenginlik ve sosyal statü farklarına göre az da olsa değişir. Örneğin, Şemdinli köylerindeki bir seyyidin evinde, sandalye, koltuk, büyük bir duvar saati, çekyat ya da çelik masa gibi mobilyalara rastlanabilir. Bu eşyaların hepsi eve, yol olmadığı için katır sırtında taşınmıştır. Evin iç duvarları (seyyidin yeşil ve beyaz türbanı gibi), İslâm'ın ve seyyid ailelerinin rengi olan yeşil ve beyaza boyanmıştır. Başka bir köy evinde, hacdan getirilmiş ufak tefek eşya, özel ve değerli seccadeler, imamların

ve peygamberin resimleri; kadın zevkini ve inceliğini yansıtan nakışlar, örgü ve dokumalar; hane reisinin siyasî tercihini yansıtan, Türkiye'nin eski-yeni siyasî ve askerî liderlerinin kartpostalları ve posterleri. Odanın tertipli ve düzenli oluşu, hanenin prestijinin bir başka göstergesidir. Odanın düzeni konusunda hanenin bazı mensupları diğerlerine göre daha fazla sorumluluk ve söz sahibi olsa da, hanenin tüm mensuplarının odayı düzenli tutması gerekir. Bu ince ayrıntıları (seyyidin yeşil duvarları ya da koltukları dışında), ancak bunları bilenler ya da dikkatli gözlemciler fark edebilir, bunların hiçbiri, aşiret köylerindeki prestij ve otoriteyi temsil eden gösterişli semboller değildir.⁴

Karşılaştırma açısından şunu eklemeliyim: Kasabadaki bir aşiret reisinin ya da zengin bir tüccarın evinde, şehirlerdeki gibi mobilyalar, buzdolabı, fırın, televizyon gibi elektrikli aletler bulunur. Ev, (kerpiçten değil) çimentodan yapılmıştır ve çatı da (düz ve kerpiçten değil) kiremittendir. Evin tarzı ve dekorasyonunda kendisini gösteren güç ve prestij, hane reisinin “modern” ya da “şehirli” yaşam tarzıyla ilintilidir. Bu, köylülere ve geleneksel Kürt tarzına özgü basit giysiler karşısında, hane reisinin şehirli ve Türk tarzındaki giysileriyle daha da belirginleşir.

Bir dağ köyü olan Oramar Köyü'nde, vefat etmiş olan Oramarî aşiret reisinin evinde, şehirli, modern ve Türk kültürünü yansıtan prestijli nesnelerle donatılmış özel bir oda vardı. Bu odada, aynı zamanda köyün muhtarı olan oğullarından biri oturuyordu. Ev taştan yapılmıştı ve dışarıdan bakıldığında köyün diğer evlerinden farklı değildi. Ancak ev bakımlı olmasa da (camlar kırık ve kapı da kapanmıyordu) iç duvarları çimentoyle sıvanmıştı ve boyalıydı. Bir odada hane reisinin yatağı ve çocukların döşekleri vardı ve bu odanın sade bir tarzı vardı; köylüler ve akrabalar bu odada ağırlanıyordu. İkinci bir odada koltuklar, masa ve yabancı konukların yatırılacağı

4 Bkz. Gilsenan'ın (1981: 164-191) önde gelenlerle sıradan köylülerin evleri ve binaların konumu aracılığıyla birbirinden ayrıldığı bir köye dair kusursuz anlatımı. Ayrıca bkz. Yalman'ın (1971) Türkiye'nin güneydoğusundaki bir başka ildeki zengin bir toprak ağasının evi üzerine anlatımı.

çarşafı ve yastık kılıfları hazır büyük bir yatak vardı. Bu oda kullanılmıyordu (odada soba yoktu), kilitli ama sürekli temiz tutuluyordu. Bu iki oda ve döşenme tarzları, muhtar ve ailesinin köydeki sosyal statülerini yansıtır -kendisinden öncelikle, aşiretin sıradan (ve zengin olmayan) bir mensubu gibi davranması bekleniyordu, ama öte yandan, vefat etmiş olan ağa'nın oğlu ve bir muhtardı, bu nedenle dışarıdan gelen konukları, şehirli ve “medeni” insanlara yakışır şekilde ağırlaması gerekiyordu.

“Misafir” odasının yanı sıra, evde o kadar büyük, bakımlı ya da dekorasyonlu olmayan, büyük ve evli oğullardan birinin, karısının ve çocuklarının kullandığı bir ya da iki tane daha, (Türkçe'deki *oda* gibi, Kürtçe'de de *ode* denilen) oturma odası olabilir. Başta emziren kadınlar olmak üzere, çoğunlukla kadınlar ve çocuklar gündüzleri bu ikincil sayılan odada geçirirken, yetişkin erkekler, vakitlerini ya esas odada ya da dışarıda, ziyarete giderek veya çalışarak geçirirler. Odaların kullanılma biçimi, hane içindeki yaş, cinsiyet ve doğum düzenini yansıtır. Örneğin, genç bir gelin, erkek ya da kadın hane reislerinden biri onu özel olarak davet etmediği sürece salonda oturmaz ya da yemek yemez, daha küçük olan odada oturur ve ev işleriyle uğraşır. Çocuklar evin her yerinde oyun oynayabilirler, ne var ki, erkek hane reisi yalnız kalmak istediğinde onları esas odadan kovabilir. Hane reisinin, kışları vaktini bu odada, yazın ise dışarıda sundurmada geçirmesi beklenir. Evdeki diğer yetişkin erkeklerin de onunla aynı şekilde davranması ve vakitlerini çocukların “gürültü çıkardığı”, kadınların da “gevezelik yaptığı” (*gijgijê jinkan*) yerlerde geçirmemeleri beklenir, bu kural yalnızca geceleri, erkeklerin karılarıyla yatmaları gerektiği için geçerli değildir.⁵ Oda kullanımı ve hane içindeki sosyal ko-

5 Bourdieu (1979), Kabyle evi üzerine yaptığı incelemede, bir evin içinin ve dışının, eşyaların nasıl yerleştirilip hangi adlarla çağrıldığının, daha kapsamlı bir sembolik sistemle ilişkili olduğunu öne sürer. Dolayısıyla, benim de burada atıfta bulunduğum, yaptığı incelemede, işgal edilen mekânın içerde mi dışarıda mı, karanlık mı aydınlık mı, yüksek mi alçak mı olduğu, yaş, cinsiyet ve presüj sıralamasının yansıtılmasının daha ötesinde bir anlam taşır.

num arasındaki bağlantı sayesinde, hane mensupları, statü değişikliklerini öne sürebilecekleri ya da dile getirebilecekleri stratejiler geliştirir.

Sisin'deki iki hanede, (biri erkek hane reisinin en büyük oğlu, diğeri erkek hane reisinin erkek kardeşinin oğlu olan) iki yetişkin erkek hanelerini halihazırda oturmakta oldukları geniş hanelerden ayırmak istiyorlardı. İdeal olarak bu bölünme mümkün olduğu kadar geciktirilir (bu anlayış, “*Kureki ku ji bo bavê xwe dixebite, ji bo nefsa xwe dixebita*”, babası için çalışan oğul, kendisi için çalışıyordur, gibi Kürtçe atasözleriyle güçlendirilir).⁶ Baba ve oğulun, amca ve yeğenin evlerini ayırması, kardeşlerin evlerini ayırmalarından daha zordur. Söz konusu örnekteki, (30'lu yaşlarının ortasında olan) bu iki adam, evlerini ayırma konusunu kendileri gündeme getiremediler. Ancak, evler kısa bir süre içinde ayrılacağı için, ikisi de boş zamanlarını *mezel*'de değil, kadınlarla ve çocuklarla, küçük odada geçirerek, statülerini değiştirmeye karar verdiklerini ve bu konudaki isteklerini sergiliyorlardı. Hane reislerinin, *mezel*'de yetişkin erkeklerde vakit geçirmeyi değil de, kadınlarla ve çocuklarla oturmayı tercih ettikleri için, onlarla alay etmesini (*lomeykirin*) ve dalga geçmesini görünmezden gelmek zorunda kalıyorlardı. İki adamın eşleri de benzer stratejiler izliyordu. İkisi de kendi hanelerindeki ilk eş olmalarına rağmen, neredeyse hiçbir zaman esas odada misafirlerle birlikte oturmuyor, yapması gereken işleri (aslında kolaylıkla konuklara biraz vakit ayırabilir ya da işleri başka birine devredebilirlerdi) ya da bakmaları gereken çocuk sayısını (birinin beş, diğerrinin sekiz çocuğu vardı; bu mazeret aynı zamanda kadının “ailesinin” büyüklüğünü açık açık dile getirmesi anlamına gelmektedir, Kürtçe'de *ayal* hem çocuk hem de aile anlamı taşır, dolayısıyla kadın kendi evine ve kendi hanesinin idaresine bakması gerektiğini ifade etmiş olur) mazeret gösteriyorlardı. Kadınların *mezel*'de konuklara katılmayı kati ola-

6 Bedirhan ve Şivan, 1976: 73.

rak reddetmesi, aynı zamanda onları, “diğer odaya” gelip kendisini ayrıca ziyaret etmeye zorlamak ve hanenin yeni bir merkezini ima etmek anlamına gelir.

Bir başka örnekte, kayınvalidesiyle anlaşılamayan bir gelin, çoğu zaman gelen konuklar, öz ya da sülaleden amca kızları ya da baba tarafından başka yakın akrabaları olsa da, oturma-ya, yemek yemeye ya da hizmet etmeye esas odaya son derecede ender geliyordu. (Kız, kocasının ikinci dereceden amca kızıydı.) Durumu protesto etmek için, ikinci ya da üçüncü odada, çocuğuyla birlikte karanlık bir köşeye çömeliyor, diğer kadın ve çocuklarla neredeyse hiç sohbet etmiyor ya da yemek yemiyordu. Vaktinin çoğunu karanlık bir koridorda ya da kışın bile dışarıda sundurmanın önünde amaçsızca dikilip durarak⁷ geçiriyordu. Kayınvalide, gelinine bu davranışları nedeniyle kızıyor, hatta onu azarlıyordu. Buna karşın kız, kendisini evde ikincil, önemsiz ve istenmeyen bir kişi haline getirdikçe, hanenin bir parçası olmayı istemediğini ifade etmekle kalınıyor, aynı zamanda kayınvalidesinin kendisine haksızlık yaptığını, kendisiyle barışıp yakınlık kurmaya çalışmadığını da ifade etmiş oluyor, dolayısıyla haneyi “utandırmış” (Kürtçe’de *şerme*) oluyordu. Onun gibi hem ilk gelin hem de amca kızı olan birisi, akraba olduğu hanede itibarlı bir yer ister.

İkinci ve üçüncü odalar kadınların ve çocukların kullanımı-na ayrılmış olduğu için, erkek hane reisi, eve gelen köylü ya da yabancı konuklar gibi, bu odalara haber vermeden girmez. Genellikle önce haber verir ve bir süre kapının önünde bekler, böylece içeridekilerin kendilerine çekidüzen vermelerini ve saygılı bir tavır almalarını sağlar. Odalar, gün içindeki kullanımlarına ve saygı, prestij, toplumsal cinsiyet ve çocuk sıralaması ilkeleri ve kodlarına göre sıralanacak olursa: Esas oda (*mezel*) erkek hane reisine ayrılmıştır -gün boyunca ve gece,

7 Kabyle evi üzerine bkz. Bourdieu (1979: 137) ve yukarıdaki 5. not. Bourdieu, kadın cinselliğini ve doğurganlığı karanlıkla ilişkilendirir, dolayısıyla evin karanlık kısımları kadınlara aittir.

orada yemek yer, oturur, çalışır ve uyur. Büyük oğullar, erkek yeğenler ve kadın hane reisi de özellikle evde misafirler olduğu zaman, vakitlerinin büyük bir çoğunluğunu bu odada geçirir. Büyük gelinler, genç kızlar ve çocuklar ikinci odada yerler. Misafirler geldiğinde davet edilirlse esas odada onlara katılırlar.

Ne var ki, gece uyumak için yapılan düzenleme, çeşitli sakınım ilkeleri (yani, birbirinden uzak durma ilkeleri) geçerli olduğundan dolayı daha farklı olabilir. Öncelikle, en büyük oğul, karısı ve çocukları, erkek hane reisiyle aynı odada uyumaz. İkinci olarak, yetişkin kızlar evli ağabeyleriyle, evli iki erkek kardeş birbirleriyle aynı odada uyumazlar. Ancak, bazen bir hanede küçük çocukları olan dört evli çift ve yalnızca üç oda olabilir, böyle durumlarda bu sakınım kuralları uygulanamaz.⁸ Dahası, sık sık yatılı misafirler gelir, bu nedenle çocuklar ya da genç kızlar, kendi yerlerinde değil, ikinci ya da üçüncü odada yatar. Misafirler, cinsiyetleri ya da yaşları ne olursa olsun, her zaman esas odada yatarlar. Bu durumda, esas odadaki yatak düzeni, toplumsal cinsiyet ya da statü hiyerarşisine göre belirlenir. En önemli konuk, odanın en iyi yerinde ve en iyi döşekte yatırılır. Odanın en iyi yeri kapıdan en uzak olan köşesidir ve konukların oturma düzenindeki hiyerarşi gibi, en “yüksek” yer (Kürtçe’de *evroze*) kabul edilir.⁹ Misafirler arasındaki bekâr kızlar diğer kadınlarla yan yana yatar, karı-kocalara büyük bir yatak verilir. Eğer erkek hane reisinin iki karısı varsa, esas oda konuklara bırakılır ve hane reisi ikinci odada karıları ve çocuklarıyla yatar.¹⁰

Oturma odalarının bulunduğu ana binanın (*xani*) yanında

8 Yayla çadırları tek odalıdır; çadırlar çok geniş değildir ve Şahsevan göçerlerindeki ya da Türkiye’nin güneydoğusundaki başka illerdeki zengin göçerlerinki gibi perdelerle bölünmez.

9 İran’daki Doşman Ziari’de, misafir odalarındaki yüksek/alçak oturma düzeni için bkz. Wright (1981: 142-43) ve Moğol çadırlarının alçak/yüksek bölmeleri için bkz. Ardener’de (1981: 23) sözü geçen C. Humprey ve Kabyle evindeki “yüksek” ve “alçak”ın simgeselleştirilmesi için bkz. Bourdieu (1979).

10 Eşlerin evlerinde de misafirliğe gittiklerinde de ayrı yatınması gerekir. Nikitine (1956: 102-103), hırsız ve yalancı, ama kendisinden ayrı yatamayan bir kadını evli olup dünyanın en mutlu kişisi olan bir adam üzerine bir lükâyeden bahseder. Irak Kürtleri arasında yatma düzeni için ayrıca bkz. Hansen (1961: 37).

genellikle kiler, mutfak ya da ahır olarak kullanılan odalar ve binalar olur. Dağ köylerinde evlerde su ve lağım tesisatı yoktur. İçme suyu köyün yakınlarındaki kaynaklardan tedarik edilir. Ne var ki, bunların bazıları kışın donar ya da yaz sonuna doğru kurur, bu nedenle bazı hanelerin sularını eve uzak kaynaklardan taşımaları gerekir. Yakın bir zamana kadar Sisin'de hiç tuvalet yoktu. Askerî ve sivil devlet görevlilerinin talimatları sonucu köylülerin bazıları akar suların üzerine kabin kurup tuvalet yaptılarsa da, köylüler eskisi gibi açık alanları ve tepeleri kullanmayı tercih ediyorlar. Banyo yapmak için özel bir oda yok ve çoğu köyde banyoyla mutfak aynı odada bulunuyor. *Gulke* denilen bu odada bir tandır (ya da Kürtçe'de *tendur* denilen kadınların topraktan yaptığı, yana açılan bir borusu olan ve esas olarak ekmek pişirmek için kullanılan yere gömülü bir çeşit fırın) ve odun yakılıp yemek pişirilen birkaç tane daha ocak var.¹¹

Sözünü ettiğimiz bu son oda, *gulke*, içinde yapılan işler nedeniyle kadınlara ayrılmış bir alan. Öncelikle bütün pişirme işleri burada yapılır. Kadınlar ve kızlar bu odada tandırda ekmek pişirerek, çay demleyerek ve yemek pişirerek uzun bir zaman geçirir. Sebzeler ve etler genellikle sundurmada ya da evin içinde hazırlanır. Yemekler, çoğu zaman davetsiz misafirlerin de gelebileceğini göz önüne alarak büyük miktarlarda hazırlanır. Yemek yapmanın ara aşamalarını oluşturan işler, hanedeki kadınlar arasındaki hiyerarşik ilişkileri yansıtır. En büyük kadın (kadın hane reisi, *kabani*, aşağıya bakınız) hangi yemeğin yapılacağına ve ne miktarda yapılacağına karar verir, tereyağı, un ve et gibi gerekli malzemeleri kendisi verir -diğer kadın ve kızlar bunları kendi başlarına almazlar.¹²

11 Mokri (1970: 15-31), Kürdistan'ın başka bölgelerinde tandırın ana odanın merkezinde olduğunu ve bu odada uyuyanlar ve oturanlar için odayı ısıtma görevi gördüğünü anlatır. Ova köylerindeki bazı eski evlerde, tandır, ana odanın merkezindeydi, ancak bunun nedeni yere gömülmesi gerekmesiydi. Dağ köylerindeki evlerde ya evin altındaki katta ya da *gullı*dedir (aynı zamanda hamamı olarak da kullanılan mutfak).

12 Yemeklerin hazırlanması konusunda karar verme ve kontrol çok iyi belgelenmiş bir otorite konumudur. Bkz. Mernissi, 1985: 130.

İdeal olarak erkekler ne yemek pişirir, ne de ekmek yapar. Erkekler çoğu zaman yumurta kırmayı bile bilmemeleriyle övünür. Çobanlar, avcılar ya da ilkbaharda çıkılan uzak yaylalara sürüleri götüren erkekler yemek pişirirler. Ancak bir erkeğin kendi yemeğini ya da ekmeğini kendisinin yapmak zorunda kalmasına büyük bir talihsizlik diye bakılır, bu, onun bu tür işleri kendisi için yapacak bir kadın bulamadığını gösterir. Birden çok yetişkin kadın ve erkeğin olduğu hanelerde, erkekler, yemekleri ve çayı kadınların hazırlamasını beklerler ve aç bile olsalar kendi yemeklerini kendileri getirmezler. İşbölümünün toplumsal cinsiyete göre yapılması, *gulke* ve kilerlerin kadınlarla özdeşleştirilmesine yol açar. Erkekler, ancak içerde çalışan kadınlarla bir iki çift laf etmek için *gulkeye* uğrar.

Gulke yalnızca karanlıkla, yemekle ve kadınlarla ilişkilendirilen bir yer değildir, burası özellikle kışın, yıkanmak için kullanılan yerdir. Elleri ya da bedenin diğer kısımlarını yıkamak, cinsellik, ritüeller için temizlenme ve dinî kurallar gibi kavramlarla yüklüdür. Abdest alınırken, eller, yüz ve ayaklar, temiz ve akan suyla yıkanır. Kapalı bir yerde bir ibrikten leğene su dökerek abdest alınabildiği gibi açık havada, kaynak sularında da abdest alınabilir. Bütün bedenin yıkandığı bir başka abdest alma biçimi olan gusül abdesti, mensturasyondan ya da cinsel birleşmeden sonra alınır. İnsanlar genellikle cuma namazından önce yıkanır, başka durumlardaysa nerdeyse gizli gizli yıkanır. Özellikle kadınlar olabildiğince gizli yıkanır. Yazın bile kadınlar saçlarını açık havada kurutmaz, saç hemen taranır, örülür ve bir başörtüsüyle örtülür.¹³ İç çamaşırları da diğer çamaşırlarla birlikte açık havada çamaşır ipinde kurutulmaz, ya gözden uzak ağaç dallarında ya da üzerleri örtülerle örtülerek kurutulur. Banyo yapmak için kullanılan ifade (*serî xwe bişum*, tam karşılığı, “kafamı yıkıyorum”), bedene ve cinselliğe yapılacak herhangi bir göndermenin önüne geçer. Genç kızlar yıka-

13 Kişisel bir görüşmede, N. Sirman batı Türkiye'nin kırsal bağlamında aynı alçakgönüllülük ve dinî görevler için temiz olma kurallarının geçerli olduğunu belirtti; o bölgelerde kadınlar özellikle eşlerinin ailesinin saçlarını ıslak görmesinden utanır.

nıp yeni kıyafet giydiklerinde, diğerleri onlara evleniyor musun diye takılır. Tam da bu konuda olan bir türkü şöyle: “Karısı güzel olan, hamamdan çıkmaz”, bu dizeler, cinsel etkinlikle, öncesinde ve sonrasında yapılması mecburî dini temizlenmeyi çağırıştırır. Bu nedenle hem yemeklerin yapıldığı hem de banyo yapılan *gulke* dişil bir mekândır. Erkekler buraya ya (geceeleri yıkanmak için) gizlice uğrar ya da gündüzleri çok kısa bir süreliğine gelirler. Erkeklerin hâkimiyetinde olan alanlarsa, tarlalar, ot biçilen tepeler, sundurma gibi açık alanlar ya da esas odadır. Kadınlar da buralara uğrasa da, ancak bahçede zararlı otları ayıklamak, hayvanları yemlemek, odun ya da ot toplamak, esas odadan birşeyler almak gibi bir iş için uğrarlar.¹⁴

Mevsimsel faaliyetler, değişimler ve hanehalkı

Ana bina olan *xaninin*, onun uzantısı *gulkenin* ve evin etrafındaki alanın kullanımı, mevsimsel işlerin ve boş zamanın düzenlenişine tâbidir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Hakkari’de, hayvancılık, arazi, su ve emeğin belli biçimlerde kullanılması gerektiği gibi, evin ve çevresinin fiziksel düzenlenişini ve hanehalkının bu alanı kullanma biçimini etkiler.

Üretimin ve emek kullanımının mevsimsel döngüsü Ek 3’te özetlenmiştir. Bu bölümde, yukarıda tarif edilen toplumsal ve fiziksel alanın, mevsimsel üretim ve tüketim değişimlerine göre nasıl düzenlendiğini ele alacağım. Aşağıdaki örnek Sisin’den alınmıştır.

Öncelikle, mekânın yaz aylarındaki ve kış aylarındaki kullanımları birbirlerine taban tabana zıt. Kışın, özellikle ocak ve mart ayları arasında, ana bina olan *xani* başta, evin bütün binaları herkesin yaşadığı yerdir. Yaz aylarında ise (temmuz-ey-

14 Bourdieu’nün (1979: 144) kadınların ev dışında çalışmasının simgesel olarak hor görülmesi üzerine “erkeklerin, dışarıda gerçekleştirilen işlerinin aksine, kadınların işlerinin gözden saklanması ve gizlenmesi gerekir” vurgusu, burada geçerli değildir. Kadınların dışarıda eğlenmeleri üzerindeki kısıtlamalar, dışarıda çalışmaları üzerindeki kısıtlamalardan fazladır. Ne olursa olsun, “içeri-si” ve “dışarı-sı” kavramları esnekler. Dışarı-sı, “*jiderve*”, dağ köylerinde kadınlar için, kasabadaki kadınlar için olduğundan daha geniş bir alanı kapsar.

lül), ev yalnızca ek bir konut görevi görür, faaliyetlerin merkezi bile değildir. Kışın, yoğun kar yağışı, dağ köylerinin (hatta bazen mahallelerin) birbirleriyle temasının kesilmesi ve çıkış tehlikesi, tipik iklim özellikleridir. Kış ayları boyunca insanlar ve hayvanlar, zamanın büyük bir kısmını kapalı yerlerde geçirirler ve evin içinde yüz yüze ilişkiler son derece yoğunlaşır. Erkekler de, kadınlar da komşu evlere misafirliğe gitmekten büyük keyif alır ve dışarıda çalışmak ya da oyun oynamak için çıkan her olasılık değerlendirilir. Erkeklerin köyden uzaklaşmasını gerektirecek tek iş, civar tepelerden ilkel kızaklarla (*garte*) çalı çırpı taşımaktır. Kadınlar ve çocuklar da köy içindeki yakın mesafelerde bu kızakların çekilmesine yardımcı olur. Bunun dışında başka köylere ve kasabaya yalnızca erkekler, o da (ilaç ya da para gibi) çok önemli bir ihtiyacı temin etmek ya da baş sağlığı dilemek, ara sıra ticarî ilişkiler ve çok ender olarak da düğünler için gider. Kışın özellikle yaşlı adamların yaptığı ziyaretler çok daha uzun sürer ve yazın yapılan ziyaretlere kıyasla çok daha samimî ve rahat olur, çünkü yazın olduğu gibi yapılması gereken bir sürü iş yoktur. İnsanlar, dışarıda yapılabilecek faaliyetlerin son derece kısıtlı olduğu kış aylarında, köy içinde ve nadiren de diğer köylere yapılan bu ziyaretlerin oyalanmak için tek yol olduğunu söylerler.

Öte yandan kadınlar, gerek köy içinde gerekse köyün dışına misafirliklere gitme konusunda erkekler kadar özgür değil. Kadınların yaptığı ziyaretler daha kısa sürer, genellikle gündüzleri gerçekleştirilir ve ancak yakın çevreyi kapsar. Mekânsal hareketlilikteki bu farklılık, kadınlarla erkeklerin giysilerinde de kendisini gösterir. Kadınların yazlık ve kışlık giysileri arasında fazla fark yok. Kışın üstlerine (yazlık giysileri gibi sentetik kumaşlardan) birkaç kat daha ve eğer varsa yün çorap ve yün hırka giyerler. Erkekler ise, yün pantolon, kalın pamuklu iç çamaşırları, iki kat yün çorap, şapka, eldiven ve kalın bir ceket ya da palto giyer. Köylü erkeklerden bazılarının deri botları var. Kadınlar ise yıl boyunca aynı tipte lastik ayakkabı giyer. Dışarıda uzun süre kalmaları gerekince (örneğin kızakları çekmeye yardım ederken ya da koyunları beslerken)

kocalarının ya da kardeşlerinin ceketlerini giyerler.¹⁵ Genel olarak kadınlar, kışın hareketliliklerinin kısıtlanmasından hoşlanmaz ve yazı özler. Erkeklerin ise, misafirliğe gitmek, dışarıda iş yapmak ya da kış aylarını sosyalleşerek ve eğlenceli faaliyetlerde bulunarak değerlendirmek gibi çeşitli seçenekleri var.

Mart ayından sonra, kar kalkmaya başlar ve hem kadınların hem de erkeklerin hareket imkânları çoğalır. Bu dönem, hayvan besiciliği için en zor dönem, çünkü kapalı kalarak geçen kış aylarında hayvanlar genel olarak güçsüz düşer ve hastalıklar en çok bu dönemde ortaya çıkar. Kar kalktıkça, erkekler, kadınlar ve hayvanlar yeniden yaylalara çıkmaya başlar. Tepelerin uzak yerlerinde ot balyaları olanlar (mart ayı başlar başlamaz) kar koşullarının hafiflemesinden faydalanarak erkek koyunları ve keçileri ot yığınaklarının (Kürtçe'de *dih*) yakınındaki barınaklara (*gove*) götürür. Bu barınaklar genellikle köyden birkaç saatlik yürüme mesafesinde. Hem hayvanların hem de onları besleyecek olan genç adamların kaldığı bu barınaklar, son derece ilkel bir yapıya sahip. Bu, hanelerin mevsimsel dağılımları ve biraraya toplanmalarının ilk evresi. Her haneden bir-iki yetişkin erkek, koyunlarla bu barınaklarda kalır. Haftada bir ya da iki kez köyden temel besin maddeleri (tereyağı, ekmek, peynir, çay, şeker ve bazı kuru sebzeler) gelir. Barınaklardaki erkeklerin eşleri ya da kız kardeşleri olan genç kadınlar, bu yiyecekleri sırtlarında heybelerde (*parzın*) taşıyarak getirir ve sonra da aynı gün içinde köye dönerler. Bu düzenleme (eğer haneler güneyde kalan alçak vadilerdeki otlaklarda kullanım haklarına sahipse ya da bu konuda özel anlaşmalar yapmışsa) koyun ve keçiler vadi- lere götürülmeye hazır hale gelene kadar sürer.

Nisan civarında, hayvanlar ve insanlar, evlerden ve köyden giderek daha sık uzaklaşırlar da, bu hâlâ günübirliktir. Önce, 10-14 yaşları arasındaki erkek çocukları, keçileri ve danaları gece köye dönecek şekilde yakın yerlere otlamaya götürür. İkinci evrede, mayıs başlarında, hanedeki iğdiş koçlar, belki 2-3 komşununkilerle birlikte yakın tepelere otlamaya götürülür.

15 Fas'ta kadınlarla erkeklerin tüketim örüntüleri için bkz. Maher (1981: 117-135).

Bu zamana kadar, köydeki ve yakın tepelerdeki kar kalkmış olsa da, yaylalarda hâlâ kar vardır. Haneler, hayvanlarını biraraya getirir ve köyün yakınlarındaki daha önce belirlenmiş ilk otlaklarda otlatır. Bu iş için, sürüsü olan hanelerden birkaç erkek, çoban olarak seçilir, bu kişiler mağaralarda geceler ve her 4-5 günde bir köye gelip yiyecek ve giysi tedarik eder. Yalnızca tedavi gören veya hasta hayvanlar köyde kalır. Hanehalkı, köyün civarındaki tepelere ve vadilere ara sıra gitmeye başlar. Genç kızlar her gün tepelere çıkıp koyun ve keçileri sağlar. Süt üretimi yavaş yavaş artar ve kadınların yaylaya çıkmasının hemen öncesindeki dönem, (en az bir saat süren bir yolu yürüyerek) günde iki kere süt sağmaya gitmeleri gerekebilir. Yaylaya çıkana kadar temel faaliyetler, kuzu, koyun, keçi ve buzağılarını otlatmak, mısır ekimi için tarlaları sürmek, sebze bahçelerini çapalamak ve ekmek, yemek pişirmek için taze ot ve bitki toplamak ve peynir yapmaktır. Şeker, tuz, un ve çayın iyice azalmış olması nedeniyle kasabaya taşıtlarla ya da başka ulaşım araçlarıyla ilk ziyaretler gerçekleştirilir.

Haziran ortalarında haneler artık dağılıp o mevsimin ilk yaylasına çıktıkları için, evden günübürlük gidip gelmeler sona erer. Sis'in'de iki *zoma* grubunun tepelerin farklı noktalarında dört ila altı kamp yeri vardı. Bu *zoma* gruplarının oluşumu, yani kimin kiminle birlikte gittiği, hem aşiret bağlantıları, babasoylu ideoloji ve iktidar ilişkileri hem de komşuluk ve arkadaşlık nosyonları tarafından belirlenir. Demografik açıdan, köy haneleri mevsimsel değişimlere ve hayvancılığın süreçlerine bağlı olarak bölünür ve tekrar birleşir. Sis'in'de, (iki grubun) asıl kamp yerlerine, kar kalkar kalkmaz gidilir. Bu *zoma* grubundaki hanelerin mensupları, 2-3 gün içerisinde kamp yerine gider. Yaz başlarındaki kamplarda, her haneden genç erkekler ve bir-iki genç kadın olur. Geceleri hâlâ serindir, bu nedenle çocuklar temmuz ya da ağustos ayına kadar kamplara gelmez. İlk yaz *zomalarının* oluşumuyla beraber, sürüler *zoma* sürüleri olarak birleştirilir, çobanlar belirlenir ve ödeme için pazarlık yapılır. Bu dönemde, hem köyde evlerdeki hem de kamp yerindeki faaliyetler, yoğunlukları ve iş yükleri bakımın-

dan hemen hemen eşittir. Evin yetişkin erkekleri, geceleri köyde geçirse de, şafakla beraber civar tepelerdeki taze otları biçmek üzere yola koyulurlar. Genç kadınlar bu dönem kamp-ta kalır, günde iki kere süt sağmaya gider ve peynir yapar. Daha yaşlı kadınlar, ev işlerini yapmak, yemek pişirmek ve sebze yetiştirmek üzere köyde kalır. Üçüncü bir faaliyet grubu ve merkezi, sürüler ve çobanlardır, ancak haziran boyunca sürüler hâlâ kampın civarında otlamaya devam eder. Bu nedenle kadınların süt sağlamak ya da çobanlara yemek götürmek için çok uzaklara gitmeleri gerekmez.

En yoğun mekânsal hareketlilik, yazın en sıcak döneminde, esas olarak ağustos ayında gerçekleşir. Bu dönemde kamplar ilk kuruldukları yerin biraz daha yukarılara taşınır, çobanlar tepelerin daha yüksek noktalarına çıkar ve sürüler günde bir kez süt sağılması için kampa gelir. Erkekler ve kadınlar, günübirlik olarak, tepelerin daha uzak noktalarına, daha önce kesip kuruttukları otları kış için balyalamaya giderler. Tepeler, kamp yerleri, köy ve kasaba arasında gidiş gelişler yıl içindeki en yoğun dönemindedir. Faaliyetlerin merkezi, insanların hem iş, eğlence ve ticaret için, hem de ova ve vadilerin sıcağından kaçmak için kaldığı yayla kamplarıdır. Sisın gibi, yaylaların köyden en fazla iki üç saat uzaklıkta olduğu köylerde, insanlar köydeki evlerini tamamen terk etmez, bir ya da iki kişi bahçeleri sulamak gibi işler için evde kalır. Yalnızca, köyde bırakılabilecek yetişkin erkek ya da kadının olmadığı durumlarda, hanehalkının tamamı yaylaya çıkar ve köydeki ev tamamen kapatılır.

Eylülden itibaren hareketliliğin istikameti tersine döner. Yaz sonu ve sonbahar başı zomalarında en son, genç kadınlarla çobanlar kalır. Erkek hane reisleri, genellikle, kış ve ilkbahar boyunca gerekli olacak erzakı tedarik etmek ve kendi ürünleriyle hayvanlarını satmak veya takas etmek üzere, başka köylere ya da kasabaya gider. Yaylaya gidenlerin tamamı köye döndükten sonra, erkekler hayvanları köy civarında otlatmaya ve kasabaya gitmeye devam ederken, kadınların faaliyetleri yine köy sınırları içine daralır. Kadınlar, en fazla civar tepelere, kışın yakmak için odun ve çalı toplamaya gidebilirler. Genellikle aralık

ayı civarında, ilk yoğun kar yağışıyla birlikte hanehalkının mekânsal hareketliliğinin genişleyip daralma şeklindeki dönüşü tamamlanmış olur.

Hanehalkı ve bileşimi

Mal: Yukarıda eve ve ana binaya Kürtçe’de *xani* denildiğini belirtmiştim. Bu terim, evin toplumsal anlamından çok, fiziksel yapısına işaret eder. Evin toplumsal anlamı, İngilizce’deki *home-house* ayrımında ya da Fransızca’daki *chez*¹⁶ kelimesinde olduğu gibi *mal* terimiyle karşılanır. Ne var ki, *mal* teriminin başka anlamları da var, J. Blau’nun Fransızca-İngilizce-Kürtçe sözlüğünde, *mal* kelimesinin karşısında, “zenginlik”, “servet” ve “aile” kelimeleri bulunuyor.¹⁷ Bu kelimenin bir başka karşılığı olan “sülale”, (bkz. dördüncü bölüm), ortak bir atadan geldiklerini öne süren bir grup insanı kapsar (bu atanın ismi çoğunlukla, Mala Mihan, Mala Karahan örneklerinde olduğu gibi sülaleyi niteler).¹⁸ Bir sülale, yaylalar ve otlaklar üzerinde ortak miras haklarını elinde tutar.

Sülale mensupları, yani bir *mal*’ın mensupları, sülalenin atasıyla kendi aralarındaki soykütüksel bağları tam saptayamasa-lar da, sülalenin diğer mensuplarını (hanelerini ya da hane reislerini) ya şahsen ya da dolaylı olarak tanır. *Mal* teriminin kullanımı, Chatty’nin ele aldığı (1978: 401-2), Bedevilerin *beit* terimini kullanımını andırır. *Beit*, “ortak ataları, şu an yaşamakta olanlardan dört ya da altı nesil öncesine dayanan, aralarında kan bağı bulunan bir grup insan”, “yerleşim mekânı” ve “aynı yerde ikamet eden akraba grubu” anlamına gelir.

16 Bkz. Bedirhan & Lescot, 1970: 203 ve dipnot 1; ayrıca Mokri, 1970: 28-29.

17 Ayrıca bkz. Bedirhan & Lescot, 1970: 69; Y. Ziyaeddin Paşa, 1978: 230.

18 Van Bruinessen (1978: 55-56), *mal* teriminin “klan” terimine yakınlığına işaret eder ve *malın* yalnızca çok güçlü kişilerin sülaleleri için kullanıldığını ekler. Ancak benim verilerime göre, görüşüklerimin Oramari aşiretinin aşiret altı bir birimine (*İinit* ya da *ocax*) ait olduğunu belirttiği 8 sülale ya da klanın tümü *maldı* ve bunlardan birisi bir kadının adıyla, Mala Xane olarak tanınıyordu. Ayrıca, asil olduğu kabul edilen bazı sülaleler ya da klanlar da vardı, örn. Mala Miran (*Mirlerin* prenslerin evi ya da sülalesi).

Beit'in son iki anlamı, *mal* terimiyle tam anlamıyla aynı. Ne var ki, *beit* teriminin aşiret sınıflandırmasının bir birimi olarak kullanımı, *mal*'ın Kürt aşiret sınıflandırmasındaki anlamından hafifçe farklı. Bedeviler arasında, *beit*, temel iktisadî birim (a.g.e., s. 401). Kürt aşiret örgütlenmesinde ise, bir *mala* mensup olmak yayla hakkı iddia etmenin önkoşulu olsa da, *mal*, her zaman için iktisadî birimi karşılamaz.¹⁹ *Beit* terimi gibi, *mal* terimi de birçok deyimde, halk deyişinde ve atasözünde geçer.²⁰

Mal teriminin “yerleşim mekânı” ve “aynı yerde ikamet eden akraba grubu” anlamında kullanılması, terimin son derece önemli iki özelliğini, yerleşim ve akrabalığı belirtir. İnsanlar için, *mal* terimi, ideal şekliyle, bir hanehalkı olarak birlikte oturan, üreten ve tüketen bir grup akraba anlamına gelir. Aşağıda göreceğimiz gibi, hanelerin gelişimsel döngüsünde bir özelliğin diğerlerine baskın çıktığı dönemler olur, örneğin, üretimi ve tüketimi paylaşan, ama aynı evi paylaşmayan bir hanehalkına *mal* denmeye devam edilebildiği gibi, tersi de geçerlidir. *Mal*'ın gündelik kullanımı, yani yerli halkın terimi kullanım şekli, birarada yaşayan ve erkek bir hane reisi tarafından yönetilen (yani *malê* Ahmed ya da *malê* Hacı gibi) bir akraba birimini vurgular. Şimdi de terimin niteliklerini teker teker ele alalım.

Bir mülkiyete sahip olan, üretimi ve tüketimi paylaşan, dolayısıyla ekonomik bir birim olan *mal*, “geçişsel” hane formularını ele alına konusunda özellikle önemli. Mülklerin ve bütçenin ayrı olması, hanenin formel bölünmesinin en açık simgesi. Bu nedenle, geçişsel hanelerde mülkiyetin bölüşülmemesi, iki ayrı yerde (evde) oturulsa da ve bu iki evde sürekli bir biçimde ayrı olarak yaşayan iki grup hanehalkı mensubu olsa da, tek bir hanehalkı olmanın kanıtı (*em ne cûda bûn*; biz ayrılmadık). *Mal*, mülkiyet sahibi bir birim olarak, mensuplarının tek

19 Bir *mala* mensubiyet, aşiret otağına sahip olmak ya da onu kullanabilmek için gerekli şartlardan biri olsa da, tek (ya da yeterli) strateji değildir. Bir aşirete mensubiyet ya da aşiretli siyasi yapılar için bkz. 4. bölüm.

20 Örneğin: *Xwedê malatê ava ket* (Allah yardım etsin, Allah evini yapsın); *malxerab* (kötü; evi yıkılmış); *malxi* (erkek hane reisi); *malêr* (bir evi idare etmesini iyi beceren bir kimse, genellikle kadınlar için kullanılır).

bir bütçe için ürettiklerini, tek bir bütçeden harcama yaptıklarını ve bunun (her zaman olmasa bile) çoğunlukla erkek hane reisi tarafından yönetildiği anlamına gelir. Mülkün kendisi, yani ağaçlar, tarlalar, hayvanlar ve tüm diğer taşınır ve taşınmaz mallar, (çoğunlukla) erkek hane reisi tarafından idare edilse de, bunların hanenin tek bir bireyine değil, hanenin tümüne ait olduğu varsayılır.

İkinci özellik olan babayerli ikamet, babasoylu dayanışma idealinin bir fonksiyonudur ve oğulların evlendikten sonra bile baba evinde kalmalarını, babanın ölümünden sonra da erkek kardeşlerin birbirlerinden ayrılmamalarını gerektirir. Ne var ki, ikamet, hiçbir zaman sabit ve hiç değişmeyen bir evde ya da bir yerde olmaz ve dağ köylerinde, mevsimsel üretimin ve hayvancılığın döngüsüne bağlı olarak değişir. Hanehalkları mevsimsel olarak dağılıp biraraya gelirken, bazen çadırlarda, bazen de evlerde yaşarlar. Ancak hanehalkının bölünmesi söz konusu olduğunda, aynı evde yaşıyor olmak, tek bir *mal* olmanın önemli bir simgesi haline gelir. Tek bir evin içindeki mekânın kullanımı, hanehalkı henüz formel olarak bölünmeden, zamanının büyük kısmını küçük odada geçiren yukarıdaki gelin örneğinde görmüş olduğumuz gibi, birliği ya da birliğin yokluğunu simgeleyebilir. Dolayısıyla, (mülklerin yanı sıra) toplumsal mekânın bölünmesi, *malın* bölündüğüne açık bir biçimde işaret eden, güçlü ve duygularla yüklü bir simgedir.

Bir hanehalkı bölünmeye karar verdiği andan itibaren, birimler (ya da yeni birimlerin reisleri) yeni açılacak olan ev için uygun koşulları, zamanı ve planları saptar. Sisin'de, bir hanenin bölünmesinde, bölünme üzerine yapılan (hanenin köyedeki baba tarafından tüm akrabalarının katıldığı) usule uygun konuşmadan sonra, baştaki haneden ayrılacak olan birim (erkek hane reisinin erkek kardeşinin oğlu, onun karısı ve sekiz çocuğu), geceyi hep birlikte tek bir odada geçirdi ve ertesi gün, ilk yaz *zomasında* kendi çadırını kurdu.

Özetle, geçişsel haneler söz konusu olduğunda, ikamete dair kriterler son derece önemlidir. Kendilerini tek bir *mal* kabul eden, ancak iki ayrı evde yaşayan köylüler, birliklerini daha sık vurgular ve evlerin ayrılmasını, ideal olarak ikamet biriminin yenilenmesinin ardından sona erecek olan bir geçiş süreci olarak anlatırlar.

Üçüncü özellik, bir *malın* mensuplarının birbirlerine birinci dereceden akraba ya da hısımlar olması gerektirir. *Mal* dışında, bir gruba aile ya da hanehalkı olarak niteleyen başka bir yerel terim yoktur. Evlat edinme son derece enderdir ve dışarıdan olanların katılımı istisnadır.²¹ Bölgedeki ideal hane, babayla ya da erkek kardeşle paylaşılan hane biçimidir.

Babasoylu akrabaların birliğinin, hane bileşiminin temeli olarak vurgulanmasından başka, yöredeki ideal hanede en az bir evli çift olmalı. Sisli'de ya da başka bir köyde, 12-13 yaşlarında çok genç çiftlerin olduğu hanelere rastladıysam da, içinde evli bir çift olmayan bir haneye rastlamadım. Ancak Yüksekova kasabasında genç ya da yetişkin bekâr çocuğuyla yaşayan dul kadınlardan oluşan hanelere rastlanabiliyor. Ancak bu haneler, ekonomik olarak istikrarsız ve toplumsal olarak eksik oldukları, (hanelerin normatif gelişimsel döngüleri dışında) kritik bir geçiş dönemi yaşıyordu. İstikrarsızdılar, çünkü emek, mal ve para temin etme konusunda başka hanelere, akrabalara ve hısımlara bağımlıydılar. Kasabada küçük çocuklarıyla yaşayan dul bir kadının durumu bunun bir örneğiydi, annesi, evli kız ve erkek kardeşleri onu maddî olarak büyük ölçüde destekliyordu. Bu türden hanelere, yetişkin oğluyla yaşayan yaşlı bir kadının örneğinde olduğu gibi eksik muamelesi yapılır. Evde evli bir çift, özellikle de evin işini yapacak olan bir gelin yoktu. Yaşanan durum, yaşlı anne, bekâr oğul ve ondan daha küçük olan evli oğul, karısı ve çocuklarının hep birlikte oturdukları eski hane biçimi ile (evli oğul daha sonra evi-

21 Sığınmacıları ve kaçakları eve kabul etmek âdettendir; yine de, ancak misafir olarak ve belirli bir süre için (en fazla birkaç ay) kalmalarına müsaade edilir. Bir sığınmacının uzun aylar ya da yıllar boyunca kalması gerekiyorsa, kendi evini ve geçim araçlarını edinmesi ya da bunların ona sağlanması gerekir.

ni ayırmış ve yukarıda sözü edilen evre meydana gelmiştir) büyük oğlun evlendiği ve gelini eve getirdiği evre arasında bir geçiş dönemiymiş. Bu bölünme ve iki yeni hane birimine dönüşme süreci, özellikle anne ve daha büyük olan bekâr oğul, evini henüz ayırmış olan küçük kardeşin hanesinden ve esas olarak da onun karısından emek talep ettikleri için son derece gerilimli olmuştur. Özetle, babayerli ikametinin ve ortak mülkiyetinin yanı sıra, hanehalkı mensupları arasındaki belirli kan bağları, *mal* olmanın önemli fonksiyonları kabul edilir.

Hanelerin gelişimsel döngüsü

Hanelerin ideal gelişimsel döngüsü, her birinde evlilik, ortak yerleşim ve ortak ekonomik faaliyetler bulunan evrelerden oluşur. Bu nedenle, evli olmayan bir erkek ya da kız çocuğun, kendi evi olmaz ya da kendi evini kurmaz, ebeveyninden biri dul kaldığında, yalnız başına bir hane kurmaz.

İkinci durumda, ekonomik açıdan makûl bir düzeyde kendine yeterlilik son derece önemlidir. Örneğin, Yüksekova'daki dul bir kadın, varlıklı olması sayesinde evli çocuklarına (maddi) katkıda bulunuyor, onlar da karşılığında sırayla anneleri için çalışıyordu. Kadın bu sayede tek başına yaşıyordu. En küçük oğul karısıyla annesi arasında birtakım çatışmalar olması sonucunda evini ayırınca, dul kadının hanesi gelişiminin son evresine ulaşmıştı. Eğer -iki kocasından miras kalan- kendisine ait bir evi ya da malvarlığı olmasaydı, ayrılmadan sonra, diğer çocuklarından birinin hanesine kaulması gerekebilirdi.

Yeni haneler, çoğu zaman çocuklu bir evli çiftin, erkeğin babasının evinden ayrılmasıyla kurulur. Dolayısıyla, *malın* ilk evresi, bireyin yaşamının evli olduğu yetişkinlik dönemine tekkabül eder. Çiftler, genellikle 30-45 yaşları arasında kendi hanelerini kurar, babanın hanesinin, en yaşlı kuşak ölene kadar hiç bölünmediği hanelerde bu, daha da geç gerçekleşebilir.

Haneler birer *mal* olarak kendi başlarının çaresine bakmaya

başladıktan sonra, çocukların sayısına, yaşına ve cinsiyetlerine bağlı olarak, uzunca bir süre sınırlı emek miktarı evresinde kalabilirler. Evlerini ayırmaya meyilli çiftler, genellikle, çok çocukları olanlar değil, ergenlik çağında bir ya da iki oğlu ve bu yaşlarda olup annenin ev işlerine yardım edecek bir kızı olanlar gibi, çocuklarının emek bileşimi ideal olan çiftlerdir. Hanenin genişlemesi ve büyümesi de yine çocukların cinsiyetlerine bağlı olarak belirlenir. Örneğin, eğer, büyük çocukların hepsi kızsaa, hanenin emek büyüklüğü, doğum yoluyla artabilse de, çok hızlı artmayacaktır. Bu nedenle ergenlik çağında erkek çocuklara sahip olmanın avantajı, hem erkek hem kadın işgücünü artırabilmek açısından büyüktür.

Yalnızca kız çocukları olan hanelerde, genişleme ve hanenin azami büyüklüğüne ulaşması için gerekli zaman, kız çocuklarının sayısına bağlıdır. Kızların hepsi evlenip gittikten sonra hane en küçük haline ulaşır ve toplumsal olarak en istenmeyen dönemine girer. En azından tek bir erkek çocuğun olması ehven-i şer durumdur, zira bu, ebeveynler için yaşlılıklarında da emek gücünün devam etmesi anlamına gelmektedir.

Bu nedenle, hane gelişiminin genişlemeden sonraki evresi hanelerin, erkek çocuk sayısına bağlı olarak bölünmesidir. Yalnızca bir oğlan çocuğun olduğu hanelerde, bölünme olmaz. Bütün mülkiyet babanın ölümüyle, idarî işler de muhtemelen babanın ölümünden önce oğula geçer. Birden çok oğlun olduğu hanelerde, hane “idare edilemez” bir büyüklüğe ulaşırsa, hane nin bölünmesi gündeme gelebilir. “İdare edilemez”in tanımı, emek miktarını, (çocuklar, yatalak yaşlılar, özürlüler gibi) hanenin üretken olmayan mensuplarının sayısını, mülkün büyüklüğünü ve birim içindeki sosyal ilişkileri içerir. Yörede, hanenin “idare edilemediğı” anlatılırken, hem (çoğu zaman oda başına düşen insan sayısıyla fiziksel olarak ölçülebilen) büyüklüğe, hem de yetişkin kadınlar ve erkekler arasındaki anlaşmazlıklara işaret edilir. Erkekler de kadınlar da, kadınlar arasındaki kavgaları daha sık sebep olarak gösterse de, erkekler arasındaki kavgaların da hanelerin bölünmesine neden olabileceğı göz ardı edilmez. Ne var ki, baba yaşadığı sürece oğulların baba evinden

ayrılmaması, baba öldükten sonra da erkek kardeşlerin birarada, tek bir *mal* olarak yaşaması ideali muhafaza edilir.

Hane bileşimi ve bölünmesi üzerine, Sisin'den elde edilen verilerin incelenmesi, hane gelişiminin yukarıda aktarılan çeşitli evreleriyle ilgili genel noktaları anlamak açısından yararlı olabilir. Aşağıdaki Tablo 5.1a, Sisin'deki hane türlerini gösteriyor. Haneler sınıflandırılırken, *mallar* mülkiyet sahibi gruplar olarak ele alınmakta. İkametin ikincil bir konu olarak ele alındığı bu türden bir sınıflandırmanın seçilmesinin nedeni, köylülerin, bazı haneleri iki ayrı evde yaşanmasına karşın tek bir *mal* olarak sınıflandırması. Tek bir *mal*ın iki ayrı evde yaşadığı örnekler, optimum hanehalkı büyüklüğü ve hanehalkının bölündüğü nokta üzerine yapılan incelemeyi takiben ele alınacak. Haneler, 2. sütunda, erkek kardeşle paylaşılan, babayla paylaşılan, baba ve erkek kardeşle paylaşılan ve basit hane türleri olarak sınıflandırılmıştır.²² Bunlar, Sisin'deki temel türlerdir. Yüksekova'da iki eşli ya da eksik (evli bir çiftin olmadığı) hanelere rastlansa da, bunlar Sisin'den elde edilen verilere dahil edilmemiştir.²³ Erkek kardeşle paylaşılan haneler, (evli ya da bekâr) erkek kardeşlerin bir *mal*ı paylaştığı ve büyük kardeşin erkek hane reisi kabul edildiği hanelerdir. 5. sütunda da görüleceği gibi, erkek kardeşle paylaşılan üç hanenin hepsinde *mal*da bir dul vardı ve bu örneklerin hepsinde bu kişi, hane reisinin dul eşiydi. Babayla paylaşılan hane tipi, erkek hane reisinin hanede evli oğullarının olduğu durumdur.²⁴

Nihayet son tip, 3. sütunda görebileceğimiz gibi, içinde bir evli çiftin olduğu basit hanedir. 4. sütunda, hane bölünmesi ve optimum hane büyüklüğü konusunda gerekli olan torunlarla

22 Sınıflandırma erkek hane reisinin bakış açısından yapılmıştır. Bu nedenle, bir erkek evli erkek kardeşleriyle ve evli oğulları ya da erkek kardeşlerinin oğullarıyla oturduğunda, bu durum, babayla ve erkek kardeşle paylaşılan hane olarak sınıflandırılır.

23 Sisin hanelerinin evli çiftin olmadığı ya da çokeşli olduğu evreler Sisin hanelerinin gelişme öykülerinin yer aldığı Ek IV'te gösterilmiştir.

24 5. sütunda görüldüğü gibi, baba-oğul paylaşılan bir hanede dul bir erkek vardı, ancak bu kişi hane reisi *değil*, onun oğullarından biriydi ayrı bir ikamette, 7. sütunda (+1) olarak gösterilmiştir.

ilgili bilgiler bulunmakta. 6. ve 7. sütunlar, “ikamet” ve “geçişsel hane” formunu gösteriyor. Haneleri tekil mülkiyet birimleri olarak ele alarak, iki evin tek bir *mal* kabul edildiği durumları gösterebiliriz. Bu nedenle, 6. ve 7. sütunlar, Sislin dışında başka evleri olan haneleri ve bu başka evlerde yaşayan insan sayısını gösterir. Yalnızca bir örnekte, 1 numaralı hanenin örneğinde, malın iki evi olsa da iki gruba bölünmemiştir, çünkü Sislin dışındaki ikinci ev, Yüksekova kasabasıındaydı ve aynı aşıretten olan bir hısıma kiralanmıştı.

TABLO 5.1a.
Sislin'deki Hane Bileşimi (1982 başları)

	1	2	3	4	5	6	7	
	Hane no.	Sülale	Hane	Evli çiftlerin sayısı	Torun bulunan haneler	Dul bulunan haneler	Sisın dışındaki haneler	Hane büyüklüğü
Aşağı kesim	1	a	K.+B.	4	+	-	-	19
	2	b	K.H.	3	-	+(♀)	+	16+4
	3	b	B.H.	3	+	-	-	14
	4	Yok	Basit	1	-	-	-	8
	5	c	B.H.	3	+	-	+	13+5
	6	c	B.H.	2	+	-	-	8
	7	d	B.H.	3	+	+(♂)	+	14+1
	8	e	Basit	1	-	-	-	8
	9	e	Basit	1	-	-	-	7
	10	e	Basit	1	-	-	-	8
	11	e	Basit	1	-	-	-	8
	12	b	K.+B.	4	-	-	-	18
	13	f	B.H.	4	+	-	+	12+4
Yukarı kesim	14	g	8.H.	3	+	-	+	13+5
	15	g	B.H.	3	+	-	-	13
	16	a	B.H.	3	+	-	-	12
	17	a	B.H.	2	+	+(♀)	-	15
	18	a	Basit	1	-	-	-	4
	19	a	B.H.	3	+	-	-	12
	20	a	Basit	1	-	-	-	10
	21	a	B.H.	3	+	-	-	11
	22	a	B.H.	3	+	-	+	7+4
	23	a	K.H.	2	-	+(♀)	+	5+3
	24	a	Basit	1	+	+(♀)	-	3

Toplam 258+(26)=284

Kısaltmalar: K+B: Kardeşler arası ve babayla paylaşılan bileşik hane, K.H.: Erkek kardeşler arası paylaşılan bileşik hane, B.H.: Baba ile paylaşılan bileşik hane.

TABLO 5.1b.
Sisin'deki Hanelerin Toplamları, Ortalaması ve Oranları

Ortalama evli çift sayısı /	Hane: 2,3		
Babayla paylaşılan			
hanelerin sayısı	Hane: 11	Haneler toplamının	%45,8
Erkek kardeşle paylaşılan			
hane sayısı	Hane: 3	"	%12,5
Babayla ve erkek kardeşle			
paylaşılan hane sayısı	Hane: 2	"	%8,3
Basit hane sayısı	Hane: 8	"	%33,3
Toplam	24	"	%99,9
Ortalama Nüfus/	Hane (<i>mal</i>): 11,8 ²⁵		

Malın yukarı sınıflandırılış şekli nedeniyle, Sisin Köyü'nün nüfusunun (1982 başlarında) yaklaşık 258 kişi ve 24 hane olmasına karşın, *malların* nüfusu 284 kişi çıkmış ve Sisin'in nüfusunu geçmiştir.

Küçük bir örnek küme oluşturan Sisin'de, en sık rastlanan hane tipi, erkek hane reisi, karısı, bir-iki evli oğlu ve (Sisin'deki) tüm örneklerde torunlarının birarada yaşadığı babayla paylaşılan hane tipidir.²⁶ Babayla paylaşılan hane başına ortalama 13,5 kişi düşer. İkinci sıklıkta rastlanan aile tipi basit hanedir. Basit hanelerin ortalama büyüklüğü 7 kişidir. Erkek kardeşle paylaşılan haneler, üçüncü grubu oluşturur, ortalama büyüklüğü 14,3 kişidir. Nihayet, son grubu babayla ve erkek kardeşle paylaşılan hane tipi oluşturur. Bunun Sisin'de biri 18 kişi, diğeri 19 kişi büyüklüğünde iki örneği vardır.

Aktarılan örnekler, hiç şüphesiz, hanelerin gelişimsel dönemlerinin farklı evrelerini oluşturur. Aslına bakılırsa, Sisin'deki örneklerin hepsi (bkz. Ek IV), basit hane=> Babayla paylaşılan => Erkek kardeşle paylaşılan => basit hane şeklindeki gelişim

25 Bu, 1980 nüfus sayımı sonuçlarında Hakkari için bulunan 8,5 kişilik ortalama hane büyüklüğünden fazladır. Büyüklüklerinin ortalaması 10 ya da 10'un üzerinde olan haneler, Hakkari'deki hanelerin %31,6'sını oluşturur. Aynı rakam Türkiye geneli için %5,4'tür. (Kaynak: 1980 Nüfus sayımı %1 örneklerin sonuçları ve 1980 Hakkari nüfus sayımı).

26 Baba-oğul arasında paylaşılan bir hane, üç kuşakı kapsamayabilir. Oğul evli olup çocuğu olmayabilir.

modelini izlemişlerdir. Örneğin, babayla paylaşılandan basit haneye doğrudan bir değişimin gerçekleştiği tek bir örnek bile yoktur.²⁷ Basit hanelerin hepsi erkek kardeşle paylaşılan hanelerden türemiştir. Bu hane tiplerinden yalnızca üç tanesi, hane bireylerinin erken ölümleri ya da savaş dolayısıyla yerlerinden edilmesi nedeniyle, bazı farklılıklar göstermiştir.²⁸

Sisin'deki hanelerin gelişimsel döngülerine dair örnekleri yorumlayabilmek için fiziksel ve toplumsal çevreye ilişkin çeşitli faktörlere ihtiyacımız var. Öncelikle, Oramarî aşireti mensuplarının Sisin'e oldukça yakın bir zamanda yerleştiklerinin akıldan tutulması ve dikkate alınması gerekmekte (bkz. ikinci ve dördüncü bölümler). Nasturîlerin bölgeden sürülmelerinden sonra, Sisin'e yerleşen ilk haneler Oramarî köylerinden gelmişlerdi ve bunlar çoğu zaman yeni arazilerden, tarlalardan ve yaylalardan faydalanmak isteyen, 3-4 ayrı köyden olan hanelerin uzantılarıydı. Benim aktardığım veriler, ancak (10-20 yıl öncesi kadar) yakın zamanda Sisin'e yerleşmiş kişilerin, Sisin öncesindeki geçmişlerine (bkz. Ek IV) ilişkin. Bu veriler, bu kişilerin, örneğin, kendi orijinal köylerinde babayla paylaşılan ya da erkek kardeşle paylaşılan hanelerden mi, yoksa

27 Bu konuda iki adet baba-oğul ve erkek kardeşle paylaşılan hane istisna oluşturuyordu. Bunlardan birincisi, önce baba-oğul arasında paylaşılan haneden baba-oğul arasında paylaşılan üç kuşaklı haneye (evli torun babasının babası ve amcasıyla aynı evde oturuyordu; babası kendisi evlenmeden önce ölmüştü), daha sonra erkek kardeşle paylaşılan haneye (erkek hane reisi ve onun evli erkek kardeşi aynı haneyle paylaşırken, büyük baba ölmüştü) ve en sonunda erkek kardeşle ve babayla paylaşılan haneye (erkek hane reisinin oğulları evlenmiş ve aynı evde yaşamaya başlamıştı) dönüştü. İkinci örnek, önce erkek kardeşle paylaşılan haneyken büyük kardeşin büyük oğlunun evlenmesiyle baba-oğul arasında ve erkek kardeşle paylaşılan bir haneye dönüştü.

28 Hane reislerinden biri (11 no'lu hanenin reisi) yetimdi ve amca oğlunun yanında büyümüş, evlenince hanesini ayırmıştı. Bir başka hane reisi (4 no'lu hanenin reisi) Iraklı Kürt bir sığınmacıydı ve köyünden kaçmıştı; daha önceden hanesini babasıyla ya da erkek kardeşiyle paylaşmış paylaşılmadığını bilmiyordum; üçüncü örnek, 24 no'lu hanede oğlunun oğlu ve onun eşiyle yaşayan çok yaşlı bir kadındı. Son örnekte, baba-oğul arasında paylaşılan haneden (koca ve oğul hayattayken), evli bir çiftin olmadığı haneye (koca ve oğlu ölmüş, oğlun oğlu hâlâ çocukken) sonra da basit haneye (oğlun oğlu evlenmiş) dönüşüm gerçekleşmiştir.

başka tip hanelerden mi geldiklerine ilişkindir. Ancak, bu durumda da, bugün olduğu gibi, hanenin bir başka yere (bir başka köye ya da kasabaya) genişletilip mülk bölünmeden konutun bölündüğü, yeni birime bir miktar sermaye sağlandığı ve orijinal birime bağımlı kılındığı oluyordu. Görüşülen kişilere göre, Sisin'e ilk yerleşimden sonra, genişlemeyi gerektiren ilk saikler, ekilecek yeni topraklar edinmek ve böylece hanenin ekonomik geçim kaynakların artırmaktır. Bu da bugün Sisin'de bulunan hanelerin kasabaya ve başka köylere genişlemesine yol açan saiklerin aynısı.

Bölgedeki ideal hane tipinin babayerli, geniş aileli hane olduğunu belirtmiştim. Hane bölünmesinin geciktirilmesi bununla ilişkili. Hanenin erkek kardeşler, baba ve oğul, amca ve oğul arasında bölünmesinin (Kürtçe'de *cûda bûn*, ayrılmak anlamına gelmekte), açık bir biçimde tanımlanması ve (yakın bir akrabanın) arabuluculuğuyla düzenlenmesi son derece anlamlı. Hanenin iki ya da üç birime bölünmesi, akrabaların ve köylülerin üzerinde konuşup tartıştığı bir sürecin sona ermesi anlamına geldiği gibi, bu kişilerin büyük bir olasılıkla formel bölünme işlemlerine tanıklık ettiği anlamına da geliyor. Bu nedenle, bölünen bir haneyi en açık şekilde ifade eden şey, yeni birimin mülkiyetin bölüşümünü başlatması ve yeni kurulan birim için olabildiğince kısa bir süre içinde yeni bir konut, yeni bir *xanı* inşa etmeye başlaması. Yeni hanenin kendine ait bir mekân kurma arzusu ne kadar güçlüyse, iki ayrı yerde yaşayıp kendilerini tek bir *mal* olarak nitelendiren hanelerin durumu o kadar muğlak bir kategori oluşturur. Bu türden haneler toplum içinde kendilerinin bir *mal* olarak birlik içinde olduklarını iddia ederler -birbirlerinden ayrılmamışlardır (*em ne cûda bûn*)- ancak yapısal olarak bu, ara bir evredir. Yukarıdaki Tablo 5.12'de görülebileceği gibi, 24 hanenin 7'sinde hanenin uzantısı bulunmaktaydı. Bunların 5'i kasabada, biri komşu bir köyde ve sonuncusu da orijinal köyündedir (yani Sisin'den önceki köyünde). Bu uzantı hanelerin 6'sı, Sisin'deki hane reisinin oğlundan (ve karısıyla çocuklarından) oluşan basit hanelerdi. 7.si, Sisin'deki bir hane (23 numaralı hane) reisinin en büyük

oğluydu, ancak babasının ölümünden sonra hane reisi olmuş ve hane kardeşlerin beraber yaşadığı evreye girmişti.

Burada, iki eve karşın tek bir ekonomik birim olarak bulunduğu hane tipinin, bir yandan ekonomik ihtiyaçlardan ve gerekli genişleme stratejilerinden, bir yandan da babayerli ortak hane ve ortak konut ideolojisinin getirdiği kısıtlamalardan kaynaklanan bir ara tip olduğunu öne süreceğim. Yeni hanenin bir başka köye ya da kasabaya yerleşmesinin kararı, çoğu zaman, oğul tarafından değil, baba tarafından alınmaktadır. Bu yalnızca oğulun kararı olsaydı, o zaman kategorik olarak hane-yi bölmeye dair bir talep olurdu. Oğulların geleneksel uygulamalardan kaynaklanan babanın hanesinden ayrılma hakkı olsa da, bu, mülkün bölünmesi anlamına geldiğinde böyle bir karar toplumsal olarak hoş görülmez. Babanın hanesinin koşulları bir mazeret olarak ileri sürülebilse de, bu çoğu zaman ciddi bir gerilime yol açar. Babanın da oğula alması gereken payı vermediği olur, bu, oğulun bu payın kendisine miras kalmasını beklemesi gerektiği anlamına gelir.

Geçiş dönemindeki bu iki hanenin nasıl gelişeceği, yani, bunun, ekonomik birimin baba ve oğul arasında son bir kez bölünmesine yol açıp açmayacağı çeşitli faktörlere bağlıdır. Bunlar, hanenin köyde ekonomik açıdan kendi devamlılığını sağlayıp sağlayamayacağı, köydeki hanenin kasabaya taşınmasına yol açacak nedenlerin ne derece güçlü olduğu ve son olarak da ekonomik birimdeki emek miktarı ve hayvan sayısıdır.

Sisin'deki örneklerden birinde, köyde kalan hane, Yüksekova ovasından biraz daha arazi (yonca tarlası) alındıktan sonra baba ve anneyi (hane reisi ve karısı) kasabadaki oğlun evine göndermeyi planlıyordu. Bu, daha önce genişlemiş ve ikiye bölünmüş hanenin kısmen yeniden biraraya gelmesi anlamına geliyordu. Kasabadaki oğlun oturduğu ev kendisinin olsa da, hem yiyecek hem de nakit para tedariki açısından bütünüyle babasının köydeki hanesine bağımlıydı. Mevsimlik işçi olarak çalışmak, ovada ot biçmek dışında kasabada geçimini

sağlamasını sağlayacak hiçbir becerisi yoktu. Bunları da yazları kardeşleriyle birlikte hanelerinin ortak çobanı için köyün civarından ot topladıkları için yapamıyordu.

Tekil bazı hanelerin gelişim hikâyelerinin ayrıntılarının anlatıldığı ek IV'te, bir hane (Sisin'e yerleştikten sonra) en fazla 27 yıl en az da 7 yıl basit birim olarak kalmıştır.²⁹

Hanelerin bölünmelerinin sayısı ve bunların arası geçen ortalama zaman, Sisin'deki hanelerin hepsinin erkek kardeşle paylaşılan haneyken bölünüp babayla paylaşılan haneye ya da basit hanelere dönüştükleri gerçeğiyle biraraya gelince, hane bölünmelerinin yapısal nedenleri hakkında bir fikir verir. Bazı yazarlar, hanede özellikle erkek torun olmak üzere torun bulunduğunda, bölünmenin kaçınılmaz hale geldiğini belirtmiştir.³⁰ Sisin'deki hane bölünmelerinde, bölünme esas olarak erkek kardeşler arasında gerçekleştiği için, yeni kurulan haneler ya basit hane ya da erkek kardeşle ve babayla paylaşılan hane tiplerinden.³¹ Ancak, yeni hane birimlerinin büyük bir çoğunluğu, daha önceden erkek kardeşlerin paylaştığı basit haneler. Bölünmeden önce de bölünmenin hemen sonrasında da torun yok. Bu nedenle Sisin'de, erkek torun sahibi olmanın önemi ve bunun hane bölünmesiyle bağlantısı son derece düşük.

Bölünmenin ne zaman olacağını belirleyen ikinci faktör, hane büyüklüğü. Ek IV'teki dokuz bölünme örneğindeki, bölünmeden önce en büyük hane 19 kişi, en küçük hane de 8 kişi, haneler ortalama 14 kişiydi. En büyük ve en küçük haneler, sırasıyla, birliği en uzun ve en kısa süren hanelere tekabül ediyordu. Bölünme öncesindeki en yüksek ve en düşük hane büyüklükleri, hane bileşimindeki fakhlıklarla (örneğin, erkek ve kız çocukların yaşları emek bileşimini etkiler), hanenin

29 1943-1982 arasındaki, toplam 24 hanede 9 hane bölünmesi olayı olmuş, altı hane ikişer birime, üçü de üçer birime bölünmüştür. Sisin'de iki bölünme arasında ortalama 16 yıl vardı.

30 Bkz. örneğin Tapper, 1979: 43; Stirling, 1956: 40.

31 9 bölünme olayı sonucunda 13 basit, 5 babayla paylaşılan ve 2 erkek kardeşle paylaşılan hane oluşmuştur.

idaresindeki ve ekonomik kaynaklarındaki farklılıklar ve hanedeki kişilerin kişilikleri arasındaki farklılıklardan kaynaklanmakta. Yine de hem mekânsal düzenlemeler (evlerin en fazla üç odası bulunmakta) hem de değişmeyen sürü ve toprak büyüklüğünün getirdiği ekonomik kısıtlılıklar söz konusu olduğunda, Sisin'de, hanelerin 14 ya da daha fazla kişinin üstünde büyüklüğe ulaştıklarında, üç ya da daha fazla sayıda evli çift ve çocuklarını barındırmaya başladıklarında bölünme eğilimine girdiklerini söylenebilir. Burada, açıktır ki, hanehalkının büyüklüğü, bu kişilerin birbirleriyle nasıl ilişkileri olduğundan daha önemli değil. Başka bir deyişle, burada söz konusu olan herhangi bir 14 kişi değil, ideolojik anlamda en yakın ve en sıkı toplumsal grubu oluşturması gereken erkek kardeşler, babalar ve oğullar, anneler ve kızlar.

Toplumsal cinsiyet rolleriyle statü ve hiyerarşi ilişkileri

Yukarıda sık sık erkek hane reisi lafını kullanmamın nedeni, bir de kadın hane reisi olduğunu vurgulamaya çalışmam. Birincisi, Kürtçe'de *malxi* denilen erkek hane reisi, genellikle evdeki en yaşlı erkek, bu, babayla paylaşılan ve basit hanelerde baba; erkek kardeşlerin paylaştığı hanelerdeyse büyük kardeş. Evdeki en yaşlı erkeğin, baba/erkek kardeş/amca olsun, yaşı nedeniyle ya da bir başka sebepten zihinsel ya da fiziksel olarak sakat/yetersiz olduğu durumlarda, bu kişi *de jure* (yasal olarak) hane reisi kabul edilse de, evdeki uygun ikinci erkek aday onun rolünü ve yapması gereken işleri yerine getirir. Evdeki en yaşlı ve en saygıdeğer erkeğin *malxi* olması, hiç şüphesiz ideal durum. Ne var ki, hanelerin babayla paylaşılan ve erkek kardeşle paylaşılan evreleri nispeten uzun sürdüğü için, hanelerde çoğu zaman bu rol için birden fazla uygun erkek olur ve bu sık sık problemlere yol açar. Erkeklerin, yetişkin oğulları ve kızları olsa bile, *malxi* olmak için 30'larına hatta 40'larının başlarına kadar beklemeleri gerekebilir.

Malxi, hanenin yabancılara ve özellikle de erkek cemaatine

karşı temsilcisi. Hanehalkının davranışları ondan “soruluyor”, başka bir deyişle, hanehalkının namusundan sorumlu ve onlar üzerinde farklı derecelerde kontrol sahibi. Ekonomik geçim, hanenin hısımlarla ilişkisi ve toplumsal ilişkileri konusundaki önemli kararları *malxi* verir. Bunların yanı sıra, aşiret sistemi ve aşiretin bölümleri nezdinde hanenin temsilcisi. Örneğin, sülalenin -bir gruba ya da bir kimseye yardımcı olmak gibi- belli bir amaç için biraraya gelmesi gerektiğinde, *malxi* ya hanenin temsilcisi olarak kendisi gider ya da *mal*dan bir başka yetişkin erkek/kadın gönderir. (Aşağıda, hanenin bu biraraya gelişinin ve temsil edilisinin nasıl gerçekleştiğine dair örnekler verilmiştir.)

Malxinin kadın karşılığı *kabani* (ya da *kebani*), kadın hane reisi.³² Bu, genellikle hanenin en yaşlı kişisi, ancak kadınlar fiziksel olarak daha erken çökerler ve bu nedenle *kabani* olarak rolleri erkeklere kıyasla daha erken sona erer. Kadın bir hane reisi, kendisine karşılık gelen erkek gibi, evin belli işlerinin idaresinden ve özellikle kadın emeğinin denetlenmesinden sorumlu. Ne var ki, erkek hane reisinin otoritesi mutlaktır ve kadınların ona itaat etmesi gerekir. Evin hanımefendiliği anlamında *kabanilik*, toplumsal bir rol ve *malxinin* karşılığı kabul edilir. Bu, örneğin uygun bir erkeğin olmaması durumunda kadının, erkek hane reisinin rolünü yerine getirmesi anlamına gelmez. *Kabaninin* aynı zamanda çok çalışması ve ekmek pişirme, örgü örme, dokuma ve peynir yapma gibi prestijli işlerini yapması beklenir. Ekmek pişirmek çok prestijli bir iştir ve kadınlar, ekmek pişirirken katlanmak zorunda kaldıkları sıcağın ve dumandan şikâyet etse de, evin “ekmek pişireni” (*nanpej*) sayılmak, evdeki kadınların edinebileceği en yüksek

32 *Malxi* ve *kabani* için ayrıca bkz. Nikitine (1956: 103-104). *Malthe* (ya da *malxi*): “il occupe la première place et, en sa présence, les membres de la famille ne peuvent ni s’asseoir ni causer sans son autorisation” (s. 104). *Kabani*: “jouit d’une grande autorité dans la vie d’intérieure. C’est elle qui dirige la maisonnée et les domestiques sont sous ses ordres, c’est elle qui, pendant les repas, distribue les portions et sans sa permission on ne se met à manger. En l’absence de son mari, elle reçoit les visiteurs, les régale et cause librement avec eux” (s. 103-104).

statü olmasa da, yüksek statülerden biri. Kadınların pişirdiği ekmek hakkında daima yorum yapılır ve başka kadınların pişirdiği ya da kasabadan alınan ekmeklerle karşılaştırılır. Bu nedenle, *kabaninin* ekmek pişirme işini gelinine devretmesi, gelinin kıdemini gösterir.

Malxi ve *kabani* için iş yoğunluğu kuralları birbirlerinden farklıdır. Erkek hane reisi, hanede birkaç erkek yetişkinliğe erişir erişmez (erkek çocuklar, 15-16 yaşlarında yetişkin kabul edilmeye başlanır) ot biçmek ve balyalamak gibi ağır işlerden emekliye ayrılabilir ve vaktini toplumsallaşmayla, siyasetle, bir de iş ve ziyaret amaçlı seyahatlerde bulunarak geçirebilir. Öte yandan, kadınlar, köy ve köyün civarında dolaşmak için aynı derecede özgürlüğe sahip değil. Kadınlar başka köylere nadir olarak ve çoğunlukla (yakın bir akraba ya da bu türden bir kişinin düğünü, hastalığı ya da ölümü gibi) toplumsal açıdan “meşru” bir amaçla ziyarete gider. Bu nedenle, *kabaninin*, artık hanenin tüketim faaliyetlerinin sorumlusu ve kadın emeğinin her alanındaki aktif üyesi olarak aldığı rol sona erince, kendisine, toplumsallaşma, ziyaretler ve dinlenme için daha fazla zaman kalmakta. Ancak, ironik bir biçimde evdeki yaşlı kadın konumu, erkeklerin ve benzer şekilde daha genç kadınların kendisine saygı göstermesini gerektirse de, cinsel çekiciliğini ve sağlığını yitirdiği anlamına gelmekte. İdeal kadın karakterinin farklı yönlerinin, temel olarak, toplum içindeki davranışlarının uygunluğunu, çekicilik (fiziksel güzellik ve/veya toplumsal beceriler) ve çalışkanlığın bir kadında aynı anda olması zor. Kadın erken bir yaşta *kabani* olduysa, çok çalışır ve hanesini kadın cemaatinde temsil etmek için az zamanı kalır. Yaşlandığındaysa, *kabani* rolü, toplumsallaşmaya daha fazla odaklanmıştır ve çok çalışmaya gösterilen takdir gelinine ya da bazen kızına geçer.

Erkeğin birden fazla kadınla evli olduğu hanelerde, ideal kadının birbiriyle karşıtlık içindeki nitelikleri, kumaların *kabani* konumunu elde etmek için birbirleriyle kıyasıya mücadele etmesine yol açar. Bu durum, aşağıda aktarılan çokeşli dört hane-
nedeki kadınların stratejileri ve ilişkilerinde gözlenebilmekte:

1. A hanesindeki iki eşin yaşları ve çekicilikleri birbirinden farklıydı. İkincisi daha genç ve daha güzeldi, kocasının aşiretinin etkili ailelerinden birinden geliyordu. Biraz Türkçe biliyordu ve dışarıdan gelen konuklar için mükemmel bir ev sahibesiydi. İlk eş, hiçbir zaman konukları görmüyor veya onlarla oturmuyor olsa da, ekmek ve yemek pişirdiği gibi bütün diğer ev işlerini de yapıyordu. İkinci eş, sağlığının kötü olduğunu öne sürerek, ağır işleri yapmıyor, (dağ köylerindeki kadınlar arasında yaygın olmayan) zarif birtakım örgü ve dikiş işleri yapıyor ve diğer kadın hane reislerini, başka köylerdeki evli kızlarını ve kasabadaki oğlunu ziyarete gidiyordu. Bazı toplumsal rolleri yerine getirmek ve hanenin idaresini üstlenmek anlamına gelen *habani* statüsü için sürekli birbirleriyle mücadele ediyorlardı. Kadınların rolleri ve hangisinin daha iyi bir eş olduğu diğer köylüler arasında sürekli bir tartışma konusuydu.

2. B hanesindeki koca, köyün muhtarıydı (yedinci bölümdeki Emin örneğine bakınız). Muhtarın uzak, ama soyağacında tespit edilebilir kuzeni olan ilk eş, gençliğinde köyde güzelliğiyle tanınıyordu. İkinci eş, ilkinden daha genç ya da daha güzel olmayan bir duldu. Muhtar başka bir aşiretten olan bu eş için hatırı sayılır bir miktarda başlık parası ödemişti. İlk eş, daha yaşlı olmasına rağmen, civar tepelerden odun toplamak gibi ağır işleri yaparken, ikincisi, (daha önce kasabada yaşadığı için) dağ köylerindeki işlere alışık olmadığını ve sadece ekmek ve yemek pişireceğini bildirmişti. İlk eşten daha güzel giyiniyor ve misafirler ilk eşin yakın akrabası olsa bile gelip misafirlerle oturuyordu. Bu örnekte, *habani* statüsünün paylaşımı iki kadını da tatmin etmiyordu. İkinci eş, muhtara, akrabalarına ve taraftarlarına, kendisini *habani* kabul etmeleri konusunda baskı yapıyordu. İlk eşle akrabalık ve aşiret bağları olan köylüler ona evin hanımı olarak davranmaya devam ediyorlar, ama ikinci eşin statüsü de, esasında birinci eş onunla ve kocasıyla bir çatışma yaşamak istemediği için sorgulanmıyordu. Koca, o dönem, siyasi tavırları nedeniyle ciddi saldırılara uğruyordu ve kadınlar arasındaki bir münakaşa, hanenin adını iyiden iyiye kötüye çıkaracaktı.

3. C hanesindeki ilk eş diğerlerinde olduğu gibi daha yaşlıydı, kocasının yakın akrabasıydı ve gençliğinde güzel bir kadındı. İkinci eş, ilk kocasını ve çocuklarını terk ederek şimdiki kocasına kaçmıştı. Daha genç, çekici ve çalışkandı. Birkaç yıllık evliliğin ardından *kabani* rolünü üstlenmişti. Misafirleri kabul ediyor, başka köy ve hanelere misafirliklere gidiyor (düğünleri en kıdemli kadın, *berbük*, olarak idare ediyor), eklemek pişiriyor, konuklara yemekleri sunuyor ve yazları zomaya katılıp süt sağlamak, tereyağı ve peynir yapmak gibi kadınların üretken işlerini yerine getiriyordu.³³ İlk kadın evde önemsiz bir role çekilmişti, doğru düzgün giyinmiyor, ikinci eşin çocuklarına bakan bir nine gibi davranıyor ve statüsünü en büyük geline devreden bir kayınvalideymişçesine *kabani* rolünü ikinci eşe bırakıyordu. Temelde, ilerlemiş yaşını evde önemsiz bir role çekilmesinin nedeni olarak ileri sürüyordu.

4. D hanesindeki eşler, ikincisi kasabada, ilki köyde yaşamak üzere ayrı yaşıyordu. İkinci eş evliliğinin başında kasabadan köye gitmişti. Ancak 3-4 yıl boyunca kumasıyla anlaşılmayınca, annesinin ve kardeşlerinin desteğini alarak, tek oğluyla birlikte kasabaya dönmeye karar vermişti. Kasabada zengin hanelere özel günlerde yemek pişirmek gibi ara sıra çıkan ücretli işlerle ama temel olarak dikiş dikerek ve dantel örerek geçimini sağlıyordu. Kendi hanesinin *kabanisiydi*. Kocasının aşiretindeki akrabaları (kendisi aşiret mensubu değildi) ona çok saygı gösterse de, diğer eş, köyde kaldığı ve süt sağlamak ve dokumacılık gibi üretim ve tüketim süreçlerinde doğrudan yer aldığı için *kabani* kabul ediliyordu. Koca da, konuklarını kasabada yaşayan karısının evinde ağırlamayı tercih etse bile, köyde daha uzun zaman kalıyordu.

Toplumsal cinsiyeti ve hiyerarşiyi öğrenmek

Köyde, üretim ve tüketimi hanehalkı, bütün mensuplarının katılımıyla gerçekleştirir. Ancak hane içi işbölümü ve tüketim

33 Nikitine (1956: 103 ve takip eden sayfa), kuma için kullanılan Kürtçe terimin *berî* olduğunu söyler. *Berî*, aslında koyunları ve keçileri sağan kadın demektir.

örüntüsü, ilişkilerin ve hanenin her bir mensubunun, diğerlerine (özellikle de hane reisine) kıyasla, yaş, cinsiyet, akrabalık ve hısımlık konumuna göre statüsünün hiyerarşik ya da eşitlikçi tipte olup olmadığını gösterir.

Öncelikle, toplumsal cinsiyet rolleri, kızlar için, bebeklikte ya da çocuklukta değil 12-13 yaşlarında önemsenmeye başlanır. Giyim tarzları, bunun biraz daha öncesinde cinsiyet farklılığını belli etmeye başlar. Kız ve erkek çocukları, 4-5 yaşlarına kadar, benzer şekilde giyinirler, çocuklara genellikle uzun bir gömlek ve don giydirilir. Cinsiyete özgü giysiler 4-5 yaşında sonra giymeye başlanır. Kızlar bu yaşlardan sonra ilk *fistan-kiraslarına* (kız ve kadınların giydiği iki kat elbise), erkek çocuklarsa, özlemle bekledikleri ilk pantolonlarına kavuşurlar. Ergenliklerinin ilk yıllarına kadar kız ve erkek çocukların oyun oynamak için hemen hemen eşit zamanları ve yetişkinlere yardım etme konusunda eşit sorumlulukları vardır. Buna karşın, yaşları birbirine yakın kız ve erkek çocukların olduğu evlerde, yaklaşık 10 yaşından sonra, her birinin üstlendiği sorumlulukların birbirinden farklılaştığı gözlenebilir. Kızlar bu yaşta, hatta bazen daha erken, daha küçük kardeşlere ve hane-deki diğer bebeklere bakma, yün eğirne, örgü örme ve yemeklerin hazırlanmasına yardımcı olma gibi işleri öğrenmeye başlar. Erkek çocuklar ise, çobanlık yapmak, hayvan beslemek, tohum ekmek ve çift sürmek gibi erkek işlerini öğrenmek konusunda daha heveslidir. Ne var ki, örgü, yün eğirme ve yemek gibi kati bir şekilde kadınlara ait olan işler dışındaki, hayvanlara bakma ya da tarımla ilgili tüm diğer işler hem kızlara hem de erkeklere öğretilir. Erkek ve kız çocuk dağılımının eşitsiz olduğu hanelerde, çocuklar diğer cinsiyete ait işleri büyük ölçüde öğrenir. 12-13 yaşlarına kadar hem kız hem erkek çocukları, oyun için istedikleri kadar uzaklaşabilir, oyunlarını beraber oynarlar. Bunun belki tek istisnası, cevizle oynanan miskettir. Her iki cinsiyetteki çocuklara da aynı miktarda yemek verilir ve yemek tepsisinin etrafında beraberce otururlar.

Yetişkinler bebeklere ve çocuklara cinsiyetlerine göre farklı şekillerde davranmazlar. Yetişkinin kendi konumu, çocuğun

cinsiyetinden çok daha önemli bir mesele olabilir. Örneğin, genç olan ebeveynler, yeni doğmuş bebeklerine herkesin içinde sevgilerini gösteremez. Bazı genç anneler bu durumu öyle abartır ki, tarlaya çalışmaya giderken bebeği yanına almayı “ayıp” saydığı için (*şerm kir*) bebek yeterince beslenemez. Babalar, erkek çocuklarını kız çocuklara kıyasla hem daha sık ve hem de daha küçük yaşlarda misafirlğe götürse bile, anneler, babalar ve diğer yetişkinler genellikle kız ve erkek çocuklarına eşit derecede ilgi ve şefkat gösterir. Kızlar, erkeklerden çok kadınlarla birlikte götürüldükleri için misafirlğe daha seyrek giderler. Erkek çocukların doğumuna kızlarınkine kıyasla daha fazla sevinilse bile, doğum herkese açık bir şekilde kutlanmaz, doğumda hediye verme âdeti de yoktur. Tersine, bebeğin doğumu, anneye ve/veya bebeğe nazar değebileceği korkusuyla neredeyse gizli tutulur. Bebeklere ve çocuklara bazen 3-4 yaşlarına kadar isim verilmez ve diğer çocuklarla beraber kendi başlarına yemek yemeye başlayana kadar hanenin gerçek bir mensubu kabul edilmez.³⁴

Ergenlikten sonra, cinsiyet rolleri belirgin bir biçimde farklılaşır ve yeniyetme kızlarla erkekler birbirleriyle daha az zaman geçirmeye başlar. Bu yıllar, erkeklerin hayvan bakımını iyice öğrenmesi ve hem sürünün hem de diğer hayvanların idaresi konusunda yetiştirilmeleri açısından son derece önemlidir. 15-16 yaşlarından itibaren delikanlılar diğer yetişkinlerle birlikte namaz kılmaya başlar, bu, erkeklğe toplumsal olarak kabul edildiklerini gösterir. Bu yaşlardan itibaren genç erkekler, kendi hanelerindekiler dışında yaşatları genç kızlarla tek başlarına kalamazlar. Hanenin yetişkin erkekleri, yetişkin kadınları gibi birarada çalışır. Hanelerin ot biçme, düğün hazırlıkları ya da dokuma gibi işleri birlikte yapmaları sayesinde, gençler komşulara ziyarete gidebilir ve onlarla vakit geçirebilir. Bu da, diğer cinsiyetle sık sık birarada bulunma fırsatı yaratır.

Hanelerin birbirlerini sık sık ziyaret ettiği ve birlikte çalıştığı bu ortamda aşkla ilgili konuları gizli tutmak zordur. İki kişinin

34 Nazar ve kötü cinler üzerine inançlar için bkz. Nikitine (1956), Beyazıdı (1963), Hansen (1961), Mokri (1970).

birbirlerine karşı duyguları hakkında oluşabilecek en küçük şüphe, anında birbirine takılma ve dedikodu malzemesi haline gelir. Bu anlamda, kadınlar üzerinde daha çok baskı ve ideolojik kınama vardır. Genç kızların, hele ki çekicilerse, akrabalarına ve kendi hanelerine “problem yarattığı” söylenir. Evlilik çağındaki kadınlar, ne olursa olsun, evdeki erkekler için mesele teşkil eder, çünkü, hem kendi davranışları hem de başkalarının onlara karşı davranışları kolaylıkla ailenin, *malın* haysiyetine karşı bir hakaret olarak yorumlanabilir. Genç kızların güzel olması daha fazla “derde” yol açar. Ne var ki, genç erkekler (ale-nen olsun kapalı olsun), karşı cinse ilgi gösterdikleri için pek kınanmaz. Bu, haram kabul edilen kadınlara yönelik olmadığı sürece normal kabul edilir. Hatta, bir delikanlının en küçük mutsuzluğu, birine âşık olduğuna yorulup eğlence ve alay konusu haline getirilir. Erkek cinselliğinin, kadın cinselliğinden daha güçlü olduğu düşünülme bile ona denk olduğu düşünülür, bu nedenle, erkeklerin erken yaşta evlenmesi ve ileriki yıllarda da dul ya da bekâr kalmaması gerekir.³⁵

Aynı hanenin mensubu olan çocuklar, erkek kardeşle paylaşılan hanelerde sık karşılaşılan bir şekilde daha sonraki yıllarda birbirleriyle evlenebilir. Dolayısıyla, iki erkek kardeşin bebekliklerinde aynı evde yaşamış kız ve erkek çocukları, ileriki yıllarda birbirleriyle evlenebilir. Buna rağmen, bu olasılık, çocuklar arasındaki ilişki biçimlerinde herhangi bir sakınım yaratmaz. Ergenliğin ileriki yıllarında, hanenin genç bireyleri birbirleriyle neredeyse sürekli olarak birlikte çalışsa da, toplumsal hayatın içinde, toplumsal cinsiyet rolleri, hanenin gençleri arasındaki büyüklük küçüklük ilişkilerinden daha önemlidir. Yaşı daha küçük olan erkek kardeşler, yetişkinlerle birlikte ziyaretlere gidip onlarla birlikte otururken, ablaları, erkekler evde biraraya geldiklerinde, çağrılmadan onlara katı-

35 Erkek cinselliğinin yalnızca daha uzun süre aktif olduğuna inanılmaz ama aynı zamanda kadın cinselliğinden daha aktif olduğuna da inanılır, bu, hem erkeğin cinsel ilişki sırasındaki rolünde hem de çok eşliliğin bir “ihtiyaç” olduğu fikrinde kendisini gösterir. İran’daki kadın ve erkek cinselliği için bkz. Viciile (1978: 461-472).

lamaz, misafirlige sık gitmez ve yemeklerini hanedeki diğer genç kadınlarla birlikte ve sırasıyla yaşlı erkekler, genç erkekler ve yaşlı kadınlardan daha sonra yer. Ayrıca, genç kızların köy dışına gitmesi gerektiğinde, küçük erkek kardeşlere sık sık ablalarına eşlik etme görevi verilir.

Kardeşler arasındaki yaş sıralaması, büyüklere saygı gösterme şeklindeki genel kural açısından önemli olsa da, ağabey ve abla terimlerinin Türkçe'deki kullanımlarında olduğu kadar güçlü vurguya sahip değildir. Kürtçe'de abla ve ağabey kadar kesin terimler yoktur, erkek kardeşlere genel olarak *bra*, kız kardeşlere de *xuşk* denir ve yaşın vurgulanması gerekli olduğunda uygun bir sıfat yardımıyla terim kesinleştirilir (bkz. yedinci bölüm). Öte yandan, köydeki yaşlılar (erkek ya da kadın olsun), yetişkin erkek ve kadınlardan daha yüksek statüye sahiptir. Bu durum, misafir ağırlama, konukseverlik, selamlaşma ve konuşmalara katılma kamu önünde hitabet gibi toplumsal davranışlarda belirginleşir. Aşağıda, konuşma ve davranış biçimlerinin formel normlara ve enformel bağlamlara göre nasıl olması gerektiği ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

Kürt köylerindeki toplumsal birliktelikler, özellikle erkeklerin sık sık misafirlıklere gittiği kış akşamlarında, çoğu zaman evlerde gerçekleşir. Ziyaretler genellikle, örneğin, baba, oğlu(ları) ve erkek torunu(ları) şeklinde 2-3 kişilik gruplar halinde yapılır. Misafirlige giden gruptakiler, günbatımından sonra evden ayrılır ve en yaşlı kişi en önde olmak üzere tek sıra halinde yürürler. Komşunun evine girince, karşılaştıkları genç kızlarla selamlaşmazlar, belki yaşlı kadınlarla, o da bir dakika kadar konuşurlar. Kadın onları hemen erkeklerin olduğu *mezele*, yani esas odaya sokar. Ayakkabı çıkarma fashi birkaç saniye alır, ev sahibi konukları görse bile konukların hepsi içeriye girene ve konuk gelen grubun en yaşlısı, ev sahibini İslâmi tarzda “selamün aleyküm” diyerek selamlayana kadar kimse birbiriyle selamlaşmaz. Evdekiler, ev sahibi başı çekecek ve diğerleri ona katılacak şekilde “aleyküm esselâm” diye karşılık verir ve yerde oturdukları minderlerden hafifçe

ya da tamamen kalkarlar. Konuklar köyün dışından geliyorsa, ev sahibiyle ve diğer erkeklerle tokalaşırlar (ancak odada eğer kadınlar varsa, kadınlarla tokalaşılmaz).³⁶ Eğer bu ziyaret, köy içi sıradan bir ziyaretse, olağan selamlaşma sözleriyle cevap verilirken, sağ eli kaldırıp kalbin üzerine koymak selamlaşmak için yeterlidir. Ev sahibi ve konuklar arasındaki akrabalık konumuna bağlı olmak üzere, konuğun statü ve yaşı ev sahibininkine eşit ya da ondan daha yüksekse, ev sahibi yerinden tamamen kalkar ve konuğa kendi yanında, evin en “yüksek” (evroz) yerinde bir yer gösterir, konuğa üzerine oturması ve yaslanması için çok sayıda yastık ve minder verir. Odada oturan erkeklerin hepsi hafifçe yana kayar ve gelenler yastıklarının yanlarına oturur. Konukların en genci kapının yanına -evin en alçak yerine (jër)- oturur. Bu kişi, daha “yüksek” bir yere oturmaya zorlanır, birkaç tur davet ve reddedilten sonra ev sahibine ve büyüklere biraz daha yakına gelir.

Gündelik hayat politikaları

Hiyerarşi ve statü, oturma düzenin yanı sıra, konukseverlik ve saygı kodlarının belli kullanım şekillerinde kendisini gösterir, yeniden üretilir ya da sorunsallaştırılır. Özellikle erkekler arasında, yaşlılar ilk selamı verme ve alma, ilk ve daha çok konuşma hakkına sahip oldukları için, genellikle selamlaşma ve konuşma biçimi önemlidir. Statüsü en düşük ve yaşı en küçük olan kişiler iki bacaklarını da altlarına alıp yere oturur ve böylece olabildiğince az yer kaplarken, statüsü en yüksek olan kişi ayaklarını ya uzatır ya da bağdaş kurar, böylece otururken olabildiğince çok yer kaplar. Nihayet, genç erkeklerin, yaşlılarla yemek yerken, kadınların yaptığı gibi, ölçülü ve saygılı davranması gerekir. Bu nedenle, tepsinin yanına gelmeyi önce reddederler, ev sahibi ya da en yaşlı adam özel olarak ısrar etmediği sürece sofradan doymadan kalkarlar.

36 Şafii inancına göre, namahrem olan kadınlarla erkekler tokalaşırsa hatta birbirlerine değerse abdestleri bozulur, yani dinen kirlenmiş olurlar ve namazdan önce yeniden abdest alırlar.

Bu biraraya gelişler, kadınlar arasındaki büyük-küçük sıralamasını yansıtır. Örneğin, genç bir kadının konuklarla oturup oturamayacağını, onun hanedeki statüsü, konuklarla ilişkisi ve diğer özgün koşullar belirler. Kadınlar, evin erkeklerinin evde olmadığı zamanlar erkek misafirleri ağırlayabilseler de genç bir kadın yabancı bir erkekle uzun süre yalnız başına kalmaz, bir komşusundan ya da bir akrabasından gelip kendisine eşlik etmesini ister. Yaşlı kadınlar, odadaki en “yüksek” yerde oturmasalar bile, çoğu zaman erkeklerle birlikte oturur.

Kadınlar, özellikle erkeklerle birlikteyken ya daha az yemek yerler ya da kendilerini öyle göstermeye çalışırlar.³⁷ Misafirlğe gidildiğinde, önce yaşlı ve yetişkin erkekler yemek yer, tepsi yeniden doldurulur ve genç erkeklerle yeniyetmelerin (12-13 yaş ve üstü) önüne getirilir. Üçüncü turda yaşlı kadınlar yemek yerken, daha genç kadınlarla çocuklar, bitişik odada dördüncü grup olarak yemeklerini yer. Onlara sıra gelene kadar etli yemeklerin en güzel parçaları ve ekmeğin en taze kısmı bitmiş olsa da genellikle yemeleri için yeterince yemek kalmış olur. Özellikle gençler olmak üzere kadınlar, ev sahibi birkaç kere ısrar etmediği sürece yemek yemeyi reddeder, yemeği de yavaş ve “tokmuş gibi” yerler. Ev sahibinin, misafirlerin iyice doyana kadar yemelerini sağlayacak kadar ısrar etmesi gerekir, yine de, kadınların utangaç davranması ve yemeği reddetmesi doğru ve cinsiyet rollerine uygun bulunur.

Hanede herkesle beraber yemek ya da oturmak, hanenin herhangi bir mensubunun, toplumsal bir birim olarak, hane nin tam bir parçası mı olduğunu yoksa göz ardı edilebilir bir yere mi sahip olduğunu belirten önemli bir günlük ritüeldir. Erkek hane reisi, yalnız başına yemek yiyerek, kadınlarla ve çocuklarla birarada oturmuyarak, haber vermeden küçük oda-ya girmeyerek kendi evinde misafir gibi “davranır”, böylece de

37 Maher (1981: 128) Faslı kadınlar ve yemek için şöyle der: “Kadınlar bu konudaki alçakgönüllüklerini en uca kadar götürür. Bir yere konuk gittiklerinde, daha önce yemek yemiş oldukları konusunda yemin eder ya da aç olmadıklarını söylerler. Bir kadın, beraber yemek yediklerini kemikleri ettin çok sevdigine ikna etmeye çalışıyordu”.

hanede mutlak bir otorite konumu tesis etmiş olur. Genç bir gelin de çok çalışır, ama az ve gizlice yemek yer ve hanedeki hemen hemen herkese hizmet eder, böylece “hanenin yeni üyesi” olmasından ve özellikle kendisinden talep edilen emek anlamında önemsiz bir konuma sahip olmasından kaynaklanan geçici rolü yerine getirir. Gündelik sürtüşmeler, uzun süreli anlaşmazlıklar ya da yeni bir konum üzerinde hak iddiası yine bu gündelik faaliyetler aracılığıyla ifade edilir. Bu, tıpkı, (yukarıdaki) evini amcasının evinden ayırmak isteyen, karısı ve çocuklarıyla küçük odada yemek yiyen, uyuyan ve vakit geçiren adamın örneğindeki gibi gerçekleşir. Aynı şekilde, kendisine iyi davranılmayan bir gelin ya da yetişkin erkeklerle beraber yemek yemeyi isteyen bir erkek çocuk, çocuklarla ve kadınlarla birlikte yemek yemeyi reddedebilir. Gelin özel olarak davet edilmeyi, böylece konumunun alenen açıklığa kavuşmasını ve kabul edilmesini bekler. Erkek çocuk ise, yetişkin erkeklerle birlikte yemeğe davet edilmeyi ve artık büyüdüğünün alenen bildirilmesini ve bilinmesini ister.

Kişilerin yaşlarına, cinsiyetlerine, akrabalık konumlarına ve sosyal hareketlilik taleplerine göre sıralanması sistemini yansıtan bir başka alan, prestijli nesnelere sahip olmak ve bunları tüketmektir. Yukarıda kadınlarla erkeklerin giysileri arasındaki farklılıktan bahsedilmişti. Dağ köyündeki bir kadının ortalama beş-altı kat giysisi vardır ve kadınlar sahip oldukları her şeyi sonuna kadar kullanır. Yeni giysiler düğünler ya da özel günler için dikilir ya da eskiler küçük kardeşe uydurulur. giysilerin hepsi ileride bozulup çocuklara oynayacak çaput olur. Buna karşın, kadınlar da erkekler de kadın giysilerinin erkeklerinkilerden daha pahalı olduğunu düşünür. Aslında, kadınların göz alıcı kıyafetleri, eşarpları ve mücevherleri varmış gibi görünse de, bunların kişisel lüks eşyaları olduğunu söylemek zordur, çünkü bu eşyalar sürekli kadınlar arasında el değiştirir, örneğin mücevherler, aile içinde el değiştirir, evlilik sırasında evin kızına ya da geline hediye edilir,³⁸ elbiseler ise büyüklerden küçük-

38 Hakkari kasabasında, bir düğüne davet edilen kadınlar, eğer yeterince takıları yoksa akrabalarından (hepsi de altın olan) takılar ödünç alır.

lere geçer. Bu değerli eşyaların ya da mücevherlerin nasıl paylaşılacağına kadınlar tam ve tek söz sahibi değil. Bu nedenle, kadınların değerli eşyaları bunları kullanan kadınlar için olduğu kadar hane ve hane reisi için de prestij nesneleri.

Öte yandan, erkeklere ait prestij nesneleri çok çeşitlidir ve giysi ve mücevherlerle sınırlı değildir. Bunlar, erkeklerin paranın ve mülkün kontrolünü elinde bulundurması ve çeşitli tüketim mallarının satıldığı kasabaya ve diğer şehirlere gidebilmeleri sayesinde aldıkları çok sayıdaki kişisel eşyadan oluşur. Erkeklerin kışlık kıyafetlerinin yukarıda sözü edildi. Zengin erkeklerin bazılarıyla kasabada evi olan köylüler genellikle daha kaliteli ve “modern” kıyafetler giymeye eğilimli.³⁹ Pahalı saatler, çakmaklar, süslü dolma kalemler, hesap makineleri ya da el fenerleri almaya bayılırlar, bunlar ise, para sahibi olmayı gerektirir ve temel olarak kişisel kullanıma özgü. Öyleyse, genel kanının tam tersine, kadınların harcamaları erkeklerinkilerden çok daha az tutar.

Özet olarak, hane içindeki işbölümü, üretim ve tüketim biçimleri, hiyerarşi ve büyüklük küçüklük sıralamasının farklı yönlerini yansıtır. Kazanılmış statüler olan, *malxılık* ve *kabani*lik, yabancıların onay ve saygısının yanı sıra hane idaresinde birtakım beceriler gerektirir. Hiyerarşinin çeşitli yönleri, misafirlik, toplu yemek yeme ve toplumsallaşma ile ilişkili toplumsal davranışlarda açığa vurulduğu ve yeniden üretildiği için, statü iddiaları, yaşlı biri geldiğinde tamamen kalkmamak ya da açık bir davet olmadığı sürece yemek yemeyi reddetmek gibi örtük stratejilerle ifade edilir. Bir sonraki bölümde, köy haneleri arasındaki toplumsal ve ekonomik ilişkileri ele alacağım. Bunlar, değiş tokuş, konukseverlik, onur, namus ve din-darlığa ilişkin ilkelerdir.

³⁹ Erkeklerin giysileri ya kasabadaki özel terzilere diktirilir ya da hazır alınır. Kadınların giysileriysе özellikle köylerde elde dikiilir.

ALTINCI BÖLÜM
**HANELER ARASINDAKİ MÜBADELE İLİŞKİLERİ
VE KÖY EKONOMİSİ**

Yukarıda görmüş olduğumuz gibi, hane içindeki üretim ve tüketim faaliyetleri, hane bireylerinin yaşına, toplumsal cinsiyet rollerine ve akrabalık durumlarına göre düzenlenmektedir. Ne var ki, erkek ve kadın hane reislerinin denetlediği hane içi işler katı bir biçimde düzenlenmez. Kişinin kendi hanesi için çok çalışması ideali,¹ çocukluk ve ergenlik süresince öğrenilen mevsimsel iş modeliyle birlikte akrabalar ve komşular için çalışmayı da içeren bir çalışma takviminin oluşmasına yol açar. Başkaları için yapılan iş ve bunun getirdiği prestij, kısmen hane içindeki işe bağlıdır. Hane bireylerinin kendilerinden beklenen işleri yerine getirmemesi, hane bireyleri arasında kavgalara yol açmakla kalmaz, bu durum aynı zamanda yaşlılar arasında alay konusu olur. Yazın, farklı hanelerden olan kadınlar beraber çok çalışırlar, dolayısıyla kadınlar arasındaki toplumsal kontrol ve rekabet ev içi çerçeveyi aşar. Kişinin hanesi için

1 Bourdieu (1977: 175 ve dipnot 25), bu ideali İslâm'daki çalışma etiğiyle ilişkilendirir: "Ailelerine ya da gruplarına hiçbir katkısı olmayan insanlar şiddetle hor görülürler, bu kişiler, kendilerine karşı sıkça kullanılan Kur'an ayetlerine göre 'Allah'ın yaşayanlardan ayrı kıldığı ölümlerdir': 'hiçbir yük altına girmeyi' beceremezler. Kişi, hele ki büyük bir aileye mensupsa, işsiz güçsüz durması, gruba ait olmanın ayrılmaz bir parçası olan görevlerden ve işlerden kaytarmak anlamına gelir."

çok çalışması, bir anlamda, kişinin (çalışkan, konuksever, sosyal yönü güçlü ya da neşeli olmak gibi kişisel özelliklerden oluşan) toplumsal ve simgesel sermayesini artırır.

Çok çalışmaya atfedilen önem, ne var ki, toplumsal açıdan idealize edilen bir başka nitelikle, özellikle dinî anlamdaki “te-vazu” ile bir tenakuz teşkil eder. Bourdieu’nün son derece ince-likli bir şekilde belirtmiş olduğu gibi, “Simgesel sermaye, ancak ekonomik sermaye pahasına biriktirilir... hakkın yerini bulaca-ğı inancı... cömertliği, hiç şüphesiz, karşılığında refahla ödül-lendirilecek bir fedakârlıktır” (1977: 180). İslâm’ı ve aynı ima-nı paylaşma, aynı dine inanmak ve Allah’ın kullanı olarak yara-tılmış olmaya inanç, genellikle diğer dolaylı ya da dolaysız üs-tünlük iddialarına karşı yükseltile ve eşitliği vurgulayan ima-lardır. Köylüler birbirlerini eleştirirken, çoğu zaman mala mül-ke düşkünlüğü yeren ve hem davranışlarda hem de kılık kıya-fette cömert ve mütevazı olmaya davet eden surelerden alıntı yaparlar. Sürülerini büyütmek ve pahalı eşyalar ve başka bölge-lerde mal mülk almak için çok çalışan erkek hane reisleri, din-dar bir insanın sahip olması gereken özelliklere sahip olmadık-ları gerekçesiyle bu türden eleştirilere maruz kahrılır.²

Kişisel hırsı yermek için bu türden dinî alıntılar yapanlar ge-nellikle genç erkekler değil, onlardan yaşlı hane reisleridir. Kö-yün yaşlılarına “aksakallar” (rīhspī) denir. Bu konum, dinî gö-revleri açık ve kesin bir şekilde yerine getirmeyi gerektirdiği gi-bi, yetişkin erkeklerin meclislerde muhakkak bulunmalarını ve bu toplantılarda ölçülü ve ağırbaşlı davranmalarını gerektirir. Örneğin, yaşlı bir hane reisi iş gezileri için sık sık başka köylere gidiyorsa ya da kendisinden diğer erkeklerle birlikte oturması-nın ve sohbet etmesinin, namazını kaçırmamasının beklendiği kış aylarında kızakla ot taşıyorsa,³ herhangi genç bir adamın ya

2 (1) Rekabetçi, (2) dinî anlamdaki şeref için bkz. Pitt-Rivers (1977) alıntılan N. Tapper (1981: 392). Yukarıdaki Allah önündeki eşitliğin vurgulandığı dinî anlamdaki şerefe benzer.

3 Hem Bourdieu (1977) hem de Gilsenan (1979), “yaşama sanatı”, belli şeylerin yapılma tarzı ve erkeklerin özellikle başka erkeklerin yanında takınmaları ge-reken saygın ve sükunetli tavrı zengin bir şekilde anlatır ve değerlendirir.

da kendisinden daha genç bir hane reisinin uğradığından daha fazla eleştiriye maruz kalır. Yaşlı erkeklerin daha sabırlı (*sebr*) ve anlayışlı (*feh̄m*) olduğu söylenir. Tembel (*betal*) değildirler, ama her kararı hemen uygulamaya geçirmeye çalışmaz ya da her işe atlamazlar (*betangov ninin*). Özellikle hacıların farklı yükümlülükleri ve çalışma modelleri vardır. Hacıların kendilerinden beklenen iş miktarı nedeniyle huzurlarının kaçmaması gerektiği gibi, kendileri için çok çalışmaları da uygun değildir. Buna karşın, hacılar, ot biçme ya da taşıma işlerini bizzat kendileri yapmasalar da, genellikle iyi tüccarlardır. Ticaret yapmaları, genç erkeklerle birlikte ot biçmeleri kadar eleştirilmez.

Kadınların dinî vazifelerini ihmal ettiği düşünülür, özellikle genç kadınların ibadetleri ve dinî ritüelleri tam olarak bilmediği söylenir. Ancak kadınların çok çalışmasına asla mukaddes olmayan bir uğraş gözüyle bakılmaz. Kadınların yaptığı işlerin, hanenin toplam refahına katkıda bulunduğu, bunun illâ - ya da özellikle- hanenin maddî varlığına bir katkı anlamına gelmediği düşünülür. Mülklerin ve maddî gelirin idaresinde erkekler tam bir kontrol ve sorumluluk sahibi olduğu için, açgözlülükle ya da harislikle suçlanmaları daha güçlü bir ihtimaldir. Sonuç olarak, mülkiyet ve para üzerindeki kontrol bir kadına ait olduğu zaman (yukarıdaki, kasabada yaşayan ve kocasından kendisine birkaç dükkân miras kalmış olan kadın örneğindeki gibi) kadınlar da dinî yükümlülüklerini yerine getirmemekle suçlanabilirler. Bu durumdaki kadınlar, “ekonomik sermayenin yükünü” hafifletme ve bunu “simgesel sermayeyle” ve yardım ettiği kişilerin hayır dualarıyla dengelemek için, zekât verme, başka insanlara maddî yardımda bulunma konusunda çok dikkatlidir.

Mübadele ve karşılıklılık

Dinî söylem, iktidar ve prestije erişimi kısıtlayan yollardan yalnızca birisidir; emek ve malların değişimlerine dair ilkelerle ziyaretler, kâr ve eşitlik fikirlerini güçlendiren ve bu fikirlerin sürekliliğini sağlayan, ayrıca cemaat içindeki ekonomik farklı-

laşma üzerinde kontrol kurabilen diğer araçlardır. Köy içindeki ekonomik farklılıklar, farklı siyasi grupların ya da partilerin desteklenmesi, farklı sülalelere, aşiret bölümlerine mensup olmak gibi siyasi ve sosyal farklılıklardan daha fazla gizlenir. Sahada çalışması sırasında, köydeki sosyal ayrılıklar ve gruplar oldukça erken gündeme getirilmiş olmasına rağmen, köylüler aşağı yukarı aynı derecede zenginliğe sahip olduklarını vurgulamaya önem verdiler. Benzer bir şekilde, sahip olunan hayvan sayısını, tarlaları, ot biçilen araziye ya da diğer değerli malların miktarını öğrenmek inanılmaz derecede zordur. Köylüler çoğu zaman kaç hayvanları olduğunu bilmediklerini iddia ederler.⁴ Hayvanların ne kadar güzel ya da güçlü olduğu belirtilerek sık sık övünülse de, hayvan sayısı çok ender belirtilir. Şimdi, öncelikle köy içi eşitlik idealinin mübadele kuralları aracılığıyla nasıl yansıtıldığını inceleyelim.

Burada, mübadele yapılan üç şeyden bahsedeceğim: emek, mallar ve ziyaretler. Mübadele, ya karşılıklıdır ve eşitliği öne çıkarır ya da karşılıklı değildir ve eşitsizdir. Öncelikle, köy haneleri arasındaki emek mübadelesini ele alalım: Bunun en dikkate değer türüne Kürtçe’de *zebarî* (ya da *zebare*) denmektedir⁵ ve aslında hem karşılıklı hem de karşılıklı olmayan iki ayrı tipte emek değişimini kapsar. Sisin’de, *zebarî*, karşılıklı ve dönüşümlü bir şekilde her seferinde bir hane için ortaklaşa çalışmak şeklindedir. Örneğin, belli bir işi bitirmek konusunda emeğe ihtiyacı olan bir hane *zebarî* olarak bir gün belirler ve hanedeki çocuklardan birini göndererek köydeki diğer haneleri katılmaya davet eder (*pala vegerin*). Bu durumda her hane nin en az bir kişi göndermesi gerekir. Sadece tek bir yetişkin erkeğin bulunduğu haneler bu yükümlülüğe tâbi değildir. En az bir iş günü boyunca ortak çalışılır, çalışma süresi boyunca birkaç kere çay molası verilir ve (pilav ve etten oluşan) en az

4 Nikitine (1956: 245), Kürtlerin, hayvanları saymanın ya da sahip oldukları hayvan sayısını söylemenin uğursuzluk getirdiğine, bu durumda nazar değeceğine inandıklarını belirtir.

5 Kürtlerdeki *zibarê* için ayrıca bkz. Edmonds (1957: 225, dipnot 1), Erdost (1968: 171, dipnot 9).

bir büyük yemek yenir, bunları *zebarî*yi yapan hane ikram eder. Eğer herhangi bir hane hiçbir mazeret belirtmeden *zebarî*ye katılmamışsa, bu *zebarî*yi yapan hanenin sitemlerine (*gazinda kirin*) maruz kalır. Ayrıca her halükârda, bir hanenin *zebarî*sine katılmayan bir hane kendi *zebarî*sine de bu haneden katılım beklememelidir. Bu kural kati bir şekilde karşılıklıdır.

Yalnızca tek bir yetişkin erkeğin bulunduğu haneler, diğer *zebarî* günlerine bu kişiyi gönderemedikleri için emek değişimi çemberinin dışına düşme tehlikesiyle yüz yüze gelirler. Ancak bu haneler aslında tamamıyla dışarıda bırakılmazlar, çünkü *zebarî* aynı zamanda statü farklılıklarının belirtildiği, karşılıklı olmayan bir ilişki biçimidir. Bazı yazarlar⁶ *zebarî*nin, eskiden ağaların, mîrlerin ya da şeyhlerin, reayadan ya da tarikat müritlerinden angarya olarak talep ettiği emek biçiminde geçmişte de var olduğunu belirtmiştir. Oramarîler, aşiret reisleri ya da aşiretin önde gelen aileleri için *zebarî*nin belki geçmişte de varolmuş olabileceğini doğrulasa da, bugün olmadığını söylemektedir. Bugün, köyün en az emek gücüne ve en az hayvan sayısına sahip iki ailesi için birkaç *zebarî* yapmak, karşılıklı bir değişimden çok onlara zekât vermeyi andırmaktadır.⁷ Yalnızca bir kere, zengin bir tüccar için *zebarî* yapılmasına tanık oldum. Bu kişi Sisinli değildi, ancak köylülerin bazılarıyla iş ve hısımlık ilişkileri vardı ve bizzat gelip köylülerden komşu köyde yaptığı evin inşaatına yardımcı olmalarını istemişti. Köylüler, bu emeğin ücretsiz olduğunu öne sürdüler ve (her birinde birkaç yetişkin erkek bulunan) 5-6 hane, birer günlüğüne bir genç erkek gönderdi. Köylüler tüccarı kınadılar ve onu kendisini nüfuz sahibi biri gibi gösterip karşılıksız *zebarî* talep etmekle eleştirdiler. Yalnızca bir kereliğine, o da kabalık etmemek için yardıma gittiklerini belirttiler. Son olarak,

6 Bkz. yukarıdaki 5. not içinde Erdost ve Edmonds. Vinogradov (1974: 212) Şabak köylülerinin Musul'da toprak ağalarına ve seyyid ailelerine yapukları angarya türündeki *zebarî*den bahseder.

7 Yukarıdaki Tablo 5.1a'daki (bkz. beşinci bölüm) 24 no'lu hanenin kadın hane reisi dini hizmetler konusunda tam bir uzmandı ve köylüler için bazı hizmetlerde bulunuyordu; bu, onun aldığı ama karşılığını vermediği *zebarî* emeğinin geri ödenmesi olarak değerlendirilebilir.

zebarî yalnızca erkekler arasında değil, kadınlar arasında da vardır ve aynı karşılıklı kuralları ve ortak yenecek yemeği tedarik etme yükümlülüğü geçerlidir. Kadınların zebarîsine erkeklerinkinden daha ender rastlanır ve bu genellikle erkeklerinkiyle birleşir, yani, erkekler belli bir iş için biraraya gelir ve buna kadınların da katılması rica edilir.

Mallara ve diğer değerli eşyalara gelince, köy haneleri arasında mal değişimi için fazla fırsat olmaz. Köydeki ürünler aşağı yukarı aynı türdendir ve yalnızca miktarları faklılık gösterir. Az sayıda hanenin arı kovanı vardır ve satmak için bal üretirler, hatta bazen kendi köylülerine satarlar. Hanelerden birinde belli bir besin maddesi biterse, bunu komşularından ister. Değişimin her zaman nakdî olmayıp bazen aynî olan bir bedeli vardır, örneğin kuru incir karşılığı çay verilir. Radyo-kasetçalar, saat, mücevher gibi değerli eşyalar da köylüler arasında para karşılığında satılabilir, bu birinin talep etmesi üzerine ve iş için yapılan pazarlıklara benzeyen sıkı bir pazarlıktan sonra gerçekleşir. Sisin'deki tek doğrudan mal mübadelesi, kişinin kendi ürünlerinin (özellikle mısırın) belli bir oranını zekât olarak başka birisine vermesidir. Ürün işlendikten sonra her hane, zekât olarak vermesi gereken miktarı hesaplar ve haneler arasındaki zenginlik farklılıklarını dikkate almaksızın bunu haneler arasında böler. Bu, bir tas mısır gibi küçük bir miktar olsa bile, haneler arasındaki eşitlik simgesi olarak önemlidir. Aslında zenginlerin yoksullara vermesi gereken zekâtı, (kimlere zekât verileceği dinî kurallarla belirlenmiştir),⁸ bu durumda herkes birbirine verir ve böylece haneler arsında zengin-yoksul ayrımı olmadığını iddia eder.⁹

8 Bkz. *Büyük Şafii İlmihali* (1979: 212), burada zengin, gayri Müslim, tembel insanların zekât alamayacağı açıklanmakta. Sahip olunan hayvanlar ya da diğer mal-mülk için zekât verilip verilmeyeceğini öğrenmek için bu kitaba sık sık bakılır ve köylüler zekât konusunda hararetle tartışır.

9 Gözleyebildiğim kadarıyla, köy hanelerinin tamamı bu ödeme şeklini uygulamıyor, yine de bana ev sahipliği yapan (ve oldukça zengin olan) hane, köydeki akrabalarından ve komşularından zekât alıyor, karşılığında da yine onlara zekât veriyordu. Zekât aldığı ama bu şekilde zekât vermediği söylenen tek aile köyün en yoksul ailesiydi.

Edmonds'ın (1957: 224), Kuzey Irak'taki Kürtler arasında zekâtın aşiret ağasına yapılan bir ödeme biçimi olduğunu belirtmesi ilgi çekicidir. Bu, "kışın buğday ve arpa ürünlerinden alınan bir öşür vergisidir". Erdost da (1968: 171), zekâtın aşiret ağalarına yapılan bir ödeme biçimi olduğunu belirtir. Öte yandan, Nikitine (1956: 84, dipnot l'de), zekâtın *melaya aynî* ve nakdî olarak ödendiğini yazar, ayrıca ağalara yapılan farklı ödeme çeşitlerini belirtse de zekât bunların arasında sayılmaz. Oramarîler, zekâtın yalnızca dinî öneminden bahseder. Zekât, fakirlere yardım etmeye yönelik dinî bir yükümlülüktür ve bu akıl yürütmenin sonucunda Sisin'de herkes birbirine zekât verir, çünkü herkes az çok aynı zenginliğe sahiptir. Bu nedenle, bu örnekte, eşitlik ve cemaat dayanışması ideolojilerinin hâkim savlar olduğu söylenebilir.

Mal mübadelesinin formel bir vesilesi, düğünlerde hediye vermek, *baban* (düğünden sonra gelinin baba hanesine ilk ziyareti), *seradanê bûktur* (gelini yakın akrabalarının hısım hanesinde ilk ziyaretleri).¹⁰ Bu vesileler, iki akraba grubunun hediye mübadelesi yoluyla hısım bağlarını sürdürmelerini sağlar. Köy haneleri, yeni gelinle ya da damatla akrabalık konumlarına bağlı olarak, hediye alma ve vermeye katılma konusunda birbirleriyle yarışır. Gelinle ve/veya damatla olan akrabalık ya da hısımlık bağının türü, belli bir köye mensup olmanın getirdiği yükümlülöklere baskın çıkar. Ancak, özellikle gelin de damat da aynı köydense, düğün töreninde yer almak, yemeğin hazırlanmasına yardım etmek, dışarıdan gelen konukları evde ağırlamak ve kızı alan taraftan hediye kabul etmek, asgari köy ve komşuluk yükümlölüklerini oluşturur ve bunlar, haneler arasındaki dayanışmanın ve eşitliğin ifadesidir.

Hediye değişimi, Mauss'un ele almış olduğu gibi, yalnızca bireyleri değil, grupları da kapsar ve "gönüllü yapıyor kisvesi altında" "aslında katı bir zorunluluktur" (1974: 3). Almak ve vermek, iki grup arasındaki iletişim ve ilişkinin tanınmasının

10 Detaylar için bkz. sekizinci bölüm, ayrıca Mokri, 1970: 50-61. Ölüm ya da yasin sona erdirilmesi gibi başka geçiş ritüellerinde, hediye değil yiyecek değiş tokuş edilir. aşağıya bkz.

bir işaretidir (Mauss, 1974: 11). Bourdieu (1979: 105-106), hediyein “meydan okuyucu” karakterinin üzerinde durmuş, hediyein “belli kurallar uyarınca belli bir oyun oynama tercihini... varsaydığını” belirtmiştir. Kürtler arasındaki hediye verme uygulaması da benzer bir biçimde, onur ve cömertlik fikirleriyle iç içe geçmiştir ve daha kapsamlı değişim ilişkilerinin bir parçasıdır. Hediyeler ve hediye alışverişi, farklı bağlamlarda farklı anlamlar ifade eder. Dostluktan yol arkadaşlığına, aşiret ağaları arasındaki ilişkilerden şeyhlerle müritleri arasındaki ilişkilere pek çok ilişkide hediyeler alınır ve verilir. Hediyein simgesel anlamı ve değeri ya da “hediyein ruhu”,¹¹ hediyein pazar değerinden ayrıştılır. Kişi hediye verirken çoğunlukla “anısına”, “hatırın için” ya da “beni hatırla” anlamına gelen *bû xatrê tê* sözlerini söyler ve hediye onun maddî değerini hafifseyen bir şekilde sunar. Hediyeyi alan kişi de buna cevap olarak hediyein hem maddî hem de manevî değerini olduğundan daha büyütür. Hediyein maddî ve manevî değerlerinin arasındaki farkın büyümesini ya da bunun kapanmasını ilişkinin ne olduğu belirler. Örneğin, şeyh ya da seyyid gibi mukaddes sayılan bir kişinin verdiği (çakmak, eşarp ya da bir resim benzeri) basit bir hediyeye çok yüksek bir manevî değer atfedilmekle kalınmayacak, buna hastalıkları iyileştirmek ya da kötülöklere karşı kişiyi koruyacak bir ruha sahip olduğu şeklinde gizemli güçler de atfedilecektir. Bu “ruh” aslında hediyeyi veren ve alan arasındaki ilişkinin değil, hediyeyi verenin “mukaddesliğinin” bir sonucudur. Hediye başka bir kişiye devredildiğinde, “güçler” hediye kalmaya devam eder.¹²

Hediyein karşılığının hemen mi ya da daha sonra mı verildiği ve bunun zamanlaması önemlidir. Mauss (1974) ve Bourdieu (1979), hediyein karşılığının hemen verilmesinin, özellikle bu karşılık hediyeyle özdeşse, mübadelenin ve muhtemelen ilişkinin sona erdiği anlamına geldiğini belirtir. Kürtler de, hediyelerinin karşılıklarını hemen vermezler. Zaman faktörü-

11 Bkz Mauss, 1974: 8-10.

12 Kürtçe’de bu türden bir hediyeye *teberiq* denir.

nün örtük bir anlamı vardır. Hediyeinin karşılığını “çok geç” (bu “çok geç”, son derece görelî, bağlamsal ve yoruma açıktır) vermek, ilişkiye zarar vermek anlamına gelir. Ancak hiç karşılık vermemek ya da daha kötüsü, kişinin hediyeye karşılık vermeye gücünün yetmediğini ya da bunu yapmayı istemediğini bildirmesi ilişkiyi bitirme isteğinin kati bir işaretidir.¹³

Haneler arası ortak işin, ziyaretlerin ve diğer ilişkilerin olmazsa olmaz parçası, yiyecek değişimidir. Yukarıda, *zebarî* şeklindeki toplu çalışmada, çalışan herkese sıcak yemek verildiğini görmüştük. Sisin'deki ziyaretler planlanmadan ve neredeyse her zaman habersiz yapılsa da, kadın ya da erkek ev sahibinden çay ve/veya yemek ikram etmesi beklenir. Ancak çok kısa süren ziyaretlerde ya da evin dışında (damda, bahçede ya da *gulkede*) yapılanlarda yemek teklifi beklenmez. Ziyarete gelinmesinin üzerinden yarım ya da bir saat geçmiş olmasına karşın hâlâ yemek teklifi yapılmadıysa (yemek teklifi yemeğin kendisinin getirilmesinden çok daha önemlidir) bu, konukseverliğin asgari yükümlülüklerine açık bir şekilde uyulmadığının, dolayısıyla misafirin istenmediğinin bir göstergesidir. Ancak bu çok nadir gerçekleşir ve hemen hemen her zaman misafirlerin, hiç değilse çay hazırlanana kadar oturmaları istenir.¹⁴ Köydeki olağan ziyaretlerde aşağı yukarı aynı çeşit ve aynı miktar yiyecekler teklif edilir. Önemli misafirler geldiğinde, en iyi ikram sayılan ev yemeğinin -bunun da en iyisi pirinç pilavı ve ettir- ikram edilmesi beklenir.¹⁵

Yiyecek mübadelesi yalnızca ziyaretlerin bir parçası değildir, dinî günlerde de yemek dağıtılır. Bayramlarda (Kürtçe'de *ayd*)

13 Bourdieu (1979: 107), daha çok, bir hediyeye ya da meydan okumaya karşılık vermesi gereken kişinin şerefine gelebilecek zararı tartışır; burada, müdahil kişilerin tümünün “şerefine” değil “ilişkiye” atıfta bulunuyoruz.

14 Bu bazen bir saati bulur. Güney Irak'taki Kürtlerin çay içme seremonisi için bkz. Hansen (1961: 48-49).

15 Köy yemekleri oldukça basittir ve çok çeşit yoktur. Köylü erkekler kadınların bilgisizliğinden yakınırlar ve yemeklerinin daha çok görmüş kasabalılar için yeterince güzel olmadığını söylerler. Bir keresinde, (eski muhtarlardan) ileri gelen bir kimsenin ölümünden sonra, ailesi (o dönemde milletvekili olan) çok önemli bir aşiret reisinin başsağlığına geleceğini öğrenince, kasabadaki bir ak-raba kadından gelip yemek yapmasını rica etti.

ve mevlitlerde hanelerin hepsinde konuklar için yemekler hazırlanır ve herkes birbirini ziyaret eder. Bunların dışında, ölmüşlerin ruhu için ya da uğursuzluktan kurtulmak için de haneler yemek dağıtır. Örneğin, (haftanın hayırlı bir zamanı sayılan ve *eyinî* denen) perşembe akşamları yemek dağıtmanın ölmüşlerin ruhuna iyi geleceğine ve onları “besleyeceğine” (“yoksa, yemek istemek için başka kapılara giderler”) inanılır. Köyde yaygın bir uygulama değildi ama, ama köydeki en yaşlı, aynı zamanda da en dindar dul kadın her perşembe akşamı bütün hanelere iki parça ekmek gönderiyordu, ara sıra birkaç başka hane de buna katılıyordu.¹⁶ Ürünlerin bir miktarının yoksullara zekât olarak verilmesinin bir benzeri de ölümle ilişkili yemek dağıtılmasıydı. Bunun da sevap olduğu kabul ediliyordu. Köyden bir kişi öldüğünde, ölenin hanesinden olan diğer kişiler -ölenin cinsiyetine, yaşına göre değişecek şekilde- birkaç hafta boyunca yemek pişirmiyor. Köyün diğer haneleri yemek ve ekmek pişirip ölenin hanesine gönderiyor. *Şivê mir*, yani “ölü yemeği” denen bu uygulama, saç kesmemeyi, radyo ya da müzik dinlememeyi, belli bir süre yıkanmamayı da kapsayan diğer yas ritüellerinin bir parçası.

Özetle, yemek ve emek mübadelesi ile köy içindeki misafirlikler daha kapsamlı bir ortak değer çerçevesinin bir parçasıdır. Konukseverlik, cömertlik ve dindarlığa ilişkin bu ortak değerler, haneler arasında eşitlik fikrinin oluşturulmasına yardımcı olurlar. Eşitsiz mübadele ilişkileri ya reddedilir ya da kişinin kazandığı sevaplar şeklinde din alanına ait olarak sunulur. Maddî sermaye biriktiren kişilerin ya da hanelerin bu birikimlerini cömert ve konuksever davranarak başkalarına dağıtımaları beklenir. Aksi takdirde bu kişiler açgözlülükleri ve tevazu sahibi olmamaları nedeniyle toplumun eleştirisine maruz kalır ve saygınlık şeklindeki simgesel sermayeleri giderek azalır.

16 *Nan* (ekmek) bir yiyecek olarak özel bir konuma sahiptir, hem ekmek hem de yemek anlamına gelir. Refahın ayrılmaz bir parçası ve en önemli besin sayılır. *Ekmele yenen tüm diğer yiyecekler, pè-xwarin* diye “kank” anlamında genel bir isim verilir.

Ev ekonomisi ve haneler arasındaki ekonomik farklılaşma

Sisin'deki hanelerin zenginliklerinin temel kaynakları hayvanlar ve hayvan ürünleri, toprak ve hayvan ticaretidir. *Mela* dışındaki bütün haneler söz konusu kaynaklara sahiptir. Irak'tan sığınmacı olarak gelmiş olan *melan*'ın hiç hayvanı yok, ancak bir evi ve köylülerin kendisine vermiş olduğu küçük bir toprağı var. Burada tütün ve kendine yetecek kadar sebze yetiştiriyor. Bunun dışında geliri, dinî hizmetleri karşılığında köylülerin kendisine verdiği para, zekât olarak aldığı ürünler¹⁷ ve en büyük oğlunun köydeki sürülere ara sıra çobanlık yaparak kazandığından oluşuyor. Diğer hanelerin hepsi hayvancılıkla uğraşüyor. Koyun ve keçi, tavuklar, ayrıca taşımacılık ve toprağı sürmek için; etleri ve diğer ürünleri için katır, at, öküz ve inek yetiştiriyorlar. Koyunlar ve keçiler, esas olarak da iğdiş edilmiş koçlar ve ilk kez kırkılmış koyunlar satılmak için; koyunlar, kuzulamaları ve sütleri için, keçiler de sütleri, yünleri ve satışı için besleniyor. Bunların hepsi, gerektiğinde paraya dönüştürülebilecek önemli varlıklar sayılıyor.¹⁸ Hayvan fiyatları da, para piyasalarında olduğu gibi çeşitli fiyatlarla birlikte dalgalanmalara tâbidir ve değişim oranları bunlara bağlıdır. Koyun yetiştiren köylüler, kazançlarını ve masraflarını belli bir anlaşmada satırları ya da aldıkları hayvan sayısına göre ifade ederler. Örneğin, antika bir semaverin değeri biçilirken, onun kaç hayvan karşılığında satılacağı/takas edileceği hesaplanır.

Toprak ve ağaçlar ikinci bir geçim kaynağıdır. Ot biçmek ve ot toplamak için gerekli toprak kullanım hakları haneler arasında paylaştırılacak şekilde bölünür. Bu haklar babadan oğula geçer.

17 *Melan*'ın her sonbahar ve ilkbahar, her bir haneden 600 lira aldığı söyleniyordu; düğünler ve mevlitler içinse 500 lira alıyordu. Dahası 1980 yılında her hane 2 kg. şeker, 2 teneke tereyağı, yakmak için bir katır yükü odun ve mahsul olunan mısırın kırkta birini zekât olarak veriyordu.

18 Sermaye için bkz. Bates (1973: 149). Bates'e göre, Yörük göçerleri çok hasta olmadığı sürece hayvan kesmez. Bu, Sisinliler için de geçerli; yalnızca ara sıra zengin haneler sağlıklı bir dananın etini hem yemek hem de diğer hanelere satmak için keser.

Taraçalandırılmış tarlalar alınıp satılabildiği gibi, miras yoluyla da babadan oğula geçer. Bunlar babadan oğullara miras kaldığında, ot biçilen arazilerde olduğu gibi, oğullar arasında eşit paylara bölünür. Sisın'da tarlalar (köylülerin yaptığı) bir ya da iki öküzün çektiği (öküz sahibi ve diğerleri arasında belli bir ücretle paylaşılıyor) tahtadan sabanlarla sürülüyordu. Tarlalara tohum elle ekiliyor ve ürünler hasat zamanı orakla (Kürtçe'de *das*) biçiliyordu. Köylüler her yıl mısır, patates, turp ve şalgamdan birini dönüşümlü olarak ekiyordu. Sebze yetiştirmek için bir miktar toprak ayrılıyor, burada, domates, salatalık, fasulye, soğan, kabbak, balkabağı ve lahana yetiştiriliyor. Meyva ağaçlarının (kayısı, erik, dut, incir, armut, şeftali) arasındaki boşluklarda da çeşitli sebzeler yetiştiriliyor ve üzüm bağları kuruluyor.

Tarlalardan ve bahçelerden elde edilen ürün ağırlıkla hane nin tüketimi için kullanılıyor. Hanenin ihtiyacından fazla olan bir miktar soğan, şeftali ve mısır ova köylerindeki buğdayla takas ediliyor. Son derece ender ve çok küçük miktarlarda alınan nın dışında kasabadan ya da başka köylerden sebze veya meyve alınmıyor. Para eden en önemli ürünler kavak ve ceviz ağaçları. Kavak ağacı evlerin inşasında kullanılıyor, bu nedenle haneler gerekli tamiratlar için ellerinde yeterli miktarda kavak ağacı olmasına özen gösteriyor, aksi takdirde kavak ağacı gövdelerini son derece yüksek fiyatlarla satın almaları gerekiyor. Sisın'da ve başka köylerde, mobilya ve diğer araç gerecin yapımında başka ağaçlar da kullanılıyor. Ceviz ağacı, sadece kerestesi nedeniyle değil meyvası nedeniyle de çok değerli. 1980'lerde 10 yıl içinde, ceviz fiyatları hem yerli piyasada hem de Irak piyasasında artmıştır. Örneğin, 1981'de, ceviz satışlarının başladığı dönemde, Sisineliler, (köylülere veresiye mal sattığı bir dükkânı olan) Yüksekova lı bir tüccara, bir parafin teneke si ölçüsündeki cevizi (bir teneke yaklaşık 7-8 kg. ceviz alıyordu) 400-450 liradan (1981'de 200 TL= 1 sterlindi) satıyordu. Birkaç hafta içinde fiyatlar teneke başına 570 liraya, satış döneminin sonlarına doğru da (kasım sonunda) teneke başına yaklaşık 700 liraya çıktı. Aynı dönemde, Irak'taki fiyat teneke başına yaklaşık 850 liraydı, ancak sınırın kuzeyinde kalan

köylüler için sınırı geçmek riskli olduğundan, köylüler fiyatları düzenli olarak takip etse de, bu yolculuğu göze alamıyorlardı. Birkaç yıl sonra (1984'te) fiyat yerel piyasada teneke başına 2000 liraya yükseldi (1984'te 500 TL= 1 sterlindi).

Ceviz ağacının kerestesi de son derece değerli. Komşu köylerde çok yüksek fiyatlar önerilse de, Sisnîlilerin hiçbiri ağaçlarını kesip satmayı düşünmüyordu. Ceviz ağacının son yıllarda değer kazanması, bunların tartışma anlarında hedef olma ihtimalini artırmıştır. Çıkan çatışmalarda insanlar ya da gruplar koyun, katır ve atlar gibi ceviz ağaçlarını da, tahrip edilecek hedefler gibi görebilmektedir.¹⁹ Araştırmamızda, bir grubun rakibini provoke etmek ya da ona meydan okumak için onun ceviz ağaçlarını kestiğine tanık olduk.

Sisnîlilerin bazılarının²⁰ yalnızca kendi köylerinde değil, (çoğunlukla kendilerinin ya da büyüklerinin gelmiş oldukları) başka köylerde de tarlaları ve ağaçları var. Bu tarlalarda akrabaları ve hısımlarıyla ortakçılık yapıyorlar. Dolayısıyla, Sisnî'deki ağaçlar ve tarlalar, Sisnîli hanelerin yararlandığı tek tarımsal kaynak değildir.

Sisnî'deki hayvan mülkiyetine gelince, sürü sahiplerinin sürülerinin tam olarak kaç hayvandan ve nelerden oluştuğunu söylemeyi istememeleri nedeniyle, bu konudaki bilgim eksiktir. Köylülerin bu isteksizlikleri yukarıda belirttiğim "nazar" korkusundan olduğu kadar buradaki kırsal üretimin kendi doğasından da kaynaklanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, hayvanlar sınır ötesinde satılmak üzere yetiştirilmektedir, bunun devlet nezdindeki ismi ise kaçakçılıktır.²¹

19 Hay (1921: 75), aşiretler arasındaki çatışmanın çoğu zaman meydan savaşı değil düşmanın mallarına zarar vermek, örneğin ot yığınlarını yakmak ya da sürülerini çalmak anlamına geldiğini belirtir. Kürt aşiretlerinin geçmişte Nasturî Hristiyanlara yaptıkları yağma akınları için bkz. Heazell ve Margoliuth (1913: 126, 139). Son zamanlarda iktidar hırsı taşıyan birkaç aşiret liderinin gerek yandaşlarına gerek düşmanlarına gözdağı vermek için aynı taktikleri kullandığı söyleniyordu.

20 24 haneden 7'sinin başka köylerde tarlası ya da ağacı vardı.

21 Saha çalışmam sırasında, bölgedeki askerî ve sivil kontrol büyük ölçüde arttı; kaçakçılığa karşı alınan önlemlerden biri Irak-Türkiye sınırının kuzeyindeki 25 km. bölgedeki köylerin tamamında hane başına kaç hayvan düşüğüne

Sisin'deki 23 hanenin her birinin sahip olduğu koyun ve keçi sayısı Ek 5'te verilmiştir. Hane başına ortalama sürü büyüklüğü 70,3'tür, ancak bu rakamı zomalara göre belirtecek olursak, aşağı zomanın ortalaması 74,1, yukarı zomanın ortalaması 67,5'tir. Bu rakamların farklılığı büyük ölçüde, (ikisi de 30 hayvandan oluşan) en küçük iki sürünün de yukarı zomada olmasından kaynaklanmaktadır. En büyük iki sürüye sahip olan hane de (toplam 136 koyun ve keçisi vardır) aşağı zomadadır. Bu rakamlar komşu göçer gruplarla karşılaştırıldığında (bkz. Beşikçi 1969; Bates 1973; Tapper 1979) göçer Yörük²² ve Alikan Kürtlerinin²³ sahip olduğundan dikkat çekecek kadar az, ancak Şahsevan göçerlerinin fakir gruplarıyla benzer sayıdadır.²⁴

Bates'in, Yörük göçerlerine ve bunlara ait sürülere ilişkin üç yılı aşkın bir süreyi kapsayan verileri de aktarmış olduğu gibi,²⁵ sürülerin üremesi,²⁶ iklim ve yem koşullarına bağlı olarak yıldan yıla büyük farklılıklar gösterir. Hakkari'nin dağ köyle-

kaydetmekti. Bu önlem, hane başına düşen hayvan sayısını kaydetmek, bu rakamları düzenli aralıklarla kontrol etmek ve idari yetkililerden hayvan alımı ya da satımı için herhangi bir kayıt yaptırılıp yapılmadığını kontrol etmek şeklinde hayata geçirilecekti. Uygulanması son derece güç olan bu fikri hayata geçirmek için iki jandarmanın eşlik ettiği bir koru bekçisi hayvan sayısını kaydetmek üzere köylere gönderildi. Böyle bir toplantıda hane reislerinin tümü hazırды ve onların verdiği rakamları kaydettim. Bu rakam (Şubat 1982) hayvan dağılımı ve sürülerdeki göreceli zenginlik üzerine edinebildiğim en güvenilir veridir.

22 Bates, 1973: 112. Yörük göçerlerde hane ya da çadır başına düşen ortalama sürü büyüklüğü 268 hayvandı.

23 Beşikçi, 1969: 125. Çadır başına düşen rakamın 160 olduğunu söyler.

24 Tapper, 1979: 64. Şahsevanların tüm grupları için ortalama sürü büyüklüğü 94'ken, en fakir grupların ortalaması 70'tir.

25 Tapper, 1979: 64-65. Şahsevan göçerlerinin (hane başına ortalama 70 koyun ve keçiye sahip olan) en yoksullarının hane başına ortalama 44 doğurgan koyuna sahip olduğunu tahmin eder. Bu rakamları kılavuz olarak ve modelini kullanarak 1000 koyun ve 20 koçtan (2 koç/100 koyun) bir kişinin tahminen 1292 hayvanlık bir sürü elde ettiğini yani net 272 hayvan artırdığını hesapladık. Keçilerin de doğurganlık oranı koyunlar gibiyse, Sisin'de satışlardan önce yaklaşık 2000 koyun ve keçi oluyordu, bu da Temmuz 1980'de köylülerin hayvan satışı öncesinde verdikleriyle neredeyse aynı.

26 Bkz. Bates, 1973: 150-153, Şekil 12.

rinde, kar ya da ıg nedeniyle kiş aylarında motorlu taşıtlara elverişli yollar kapanır. Yolların kapalı olduğu bu aylarda, sürüler için yeterli miktarda yem bulunabilmesi, önemli problemlerden biridir. Belli büyüklükteki bir sürü için gerekli yem miktarı aşağıdaki gibidir:

Dağ köylerinde tepelerdeki otlar, orakla biçilir ve büyük bağlar yapılır. Bunlar tepelerde kurumaya bırakılır. Bunların bir kısmı, daha sonra kızaklarla aşağıya, köye indirilmek üzere tepelerde yığılır (bunları kışın kar üstünde kızakla köye indirmek, yazın kadınların ve erkeklerin bunları sırtlarında taşıyarak indirmesinden daha kolaydır). Kalan kısım, kızak kullanmak için yeterli karın olmadığı kasım-ocak ayları arasında hayvanları beslemek üzere evin yanına istif edilir. Yani, karın az olduğu kış başında ya da çok olduğu kış sonunda hayvanların yeterli yeminin olması için, makûl ve yeterli bir miktarda ot biçmenin yanı sıra, bu otları tepelerdeki ve köydeki yerleşimlere dengeli biçimde dağıtılması gerekir. Bir balyanın nelerden oluşacağı, hangi cins otun balyanın neresine (ortasına mı, üstüne mi) konulacağı, daha zayıf hayvanlara ve kuzulara hangi cins yemin verileceği de önemli konulardır. Sürüler, dağlardan toplanan otlar dışında, meşe yapraklarıyla (Kürtçe *cili*) beslenir, bunlar temmuz ayında toplanır, dalları kurutulur ve kışın yakılır. Dolayısıyla, dağlardaki sürüler, kuru ot ve meşe yapraklarıyla beslenir. Ova köylerinde ise, yem kombinasyonları birazcık daha farklıdır, Yüksekova'daki ot bağları daha küçüktür, ot daha düşük kalitededir ve yeterli miktarda meşe yoktur, ne var ki, ovalarda yetişen yonca çok kaliteli bir hayvan yemidir, öyle ki, 1980 Ağustosunda bağı 30 liradan satılıyordu. Dahası, yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, Yüksekova'daki ova köyleri, kışın acil durumlarda hayvan yemi alabilir. Bunu kamyonlarla taşımaları yazın olduğundan daha pahalıya gelse de, dağ köyleri için olduğundan yine de daha ucuzdur.²⁷

Köylüler, dağ köylerinde, 100 baş hayvan için yaklaşık

27 Fiyatların bazıları: 1980 yazında Yüksekova'da bir balya ot 10 lira gibi çok düşük bir fiyata satılıyordu, ancak 1979-80 kışında bir (dağ) balyasının fiyatı bunu alabilecek kadar parası olanlar için 80 liraya kadar yükseldi!

4.000-5.000 bağ (ya da 7-8 dih) ot, ova köylerindeyse, 5.000-6.000 bağ (ya da 2-3 dih) ot gerektiğini hesap etmektedir. Ovalarda otlar ve yonca tarlaları tırpanla biçilir, bu nedenle, bir kişi çalıştığı toprağın cinsine, kendi gücüne ve becerisine bağlı olarak günde 100-140 (küçük) bağ biçebilir. Dağ köylüleri, mayısın 10'undan haziran sonuna ya da temmuz ortalarına kadar (temmuzda, tepelerin alt kısımlarındaki otlar kurumaya başlarlar) kendi bağ büyüklükleriyle, (100 koyun ya da keçiden oluşan bir sürü için gerekli) 5.000 bağ otun biçilmesi gerektiğini hesap ederler. Bu, 50 iş günü eder ve günde 100 bağ dağ otunun biçilmesi gerektiği anlamına gelir. İdeal koşullar altında, iki yetişkin erkek bu işi yapabilir.

Ek 5'te, 1982 yılı için, hane başına düşen sürü büyüklüğüne karşılık gelen hane başına düşen yetişkin kadın ve erkek işgücü sayısı gösterilmektedir. Bu verilerden, 100 ya da daha fazla hayvanı olduğunu söyleyen hanelerin hepsinde, ot ve çalı biçme, hasat yapma ve toplama işlerinin farklı aşamalarında yer alan 4-5 kadın ya da erkeğin bulunduğunu görüyoruz. Yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, hayvancılığın temel geçim kaynağı olmasına ve dağ köylerindeki iş yükünün çok büyük bir kısmının hayvancılıkla ilişkili olmasına karşın, yarı-göçer hayvancılık, aynı anda gerçekleştirilmesi gereken çok yönlü bir üretim süreci içerir. Bu nedenle, hanedeki emek gücünün üretim sürecine ilişkin birden fazla işte istihdam edilmesi gerekir. Taze otların kesildiği ve bağ yapıldığı aylar, aynı zamanda erkek işgücünün, çobanlık (kişinin kendi koyunlarının), ot biçme, tarlaları sürme (yağmura bağlı olarak, tarlalar en geç mayıs başında sürülür ve ekilir) ve azalmış yiyecekleri kasabadan temin etme işleri arasında bölündüğü aylardır. Bu dönemde kadınlar, çiğ ya da pişirilerek tüketmek üzere ya da peynir yapmak için ot ve mantar toplar ve temel olarak süt işleriyle uğraşır (tepelere çıkıp süt sağlar ve köye getirir, peynir yaparlar). Bu nedenle, yukarıda sözü edilen hane başına gerekli iki yetişkin erkek, 100 baş hayvandan oluşan bir sürü beslemek için gerekli asgari yetişkin erkek sayısıdır.

Hasat edilen ot miktarı, hanedeki emek gücüne, toprak miktarına ve iklim koşullarına bağlı olmasının yanı sıra, sürü büyüklüğüyle doğrudan ilişkilidir. Bu da karşılığında, sürünün kendisini yenileme hızı ile hayvanların ve hayvan ürünlerinin satışlarına bağlıdır. Temmuz ayında tereyağı yapılır, kuzular, koyunlar ve keçiler ağustos sonunda kırkılır ve yün kırkmayla beraber çeşitli kutlamalar (Kürtçe *berxbir*) gerçekleştirilir. Hayvan ürünleri, ancak bunlardan sonra, ağustos ve eylül aylarında satılır. Kuzu ve koyunlarının yünlerinin bir kısmı hanenin o yılki ihtiyacı için bir kenara ayrılır ve kalanı satılır.²⁸ Keçi kılı satılmaz, bununla hane için çuval, kara çadır ve urgan dokunur.

Kasaba tüccarı, yünün yanı sıra tereyağı, yağı alınmış sütün yapılan peynir (Kürtçe *heşk*) ve köydeki kadınları ve çocukları topladığı bir miktar geven sakızı (Kürtçe *beniştê qêzan*) alır. 1980'de tereyağının kilosu 280 liraydı ve 130 koyunu ve keçisi olan 19 kişilik bir hane bu fiyattan 60 kg. tereyağı satabiliyordu. Tereyağı, satış açısından çok önemli olan bir üründür ve sütün büyük bir kısmı hanenin ihtiyaçları ve satış için tereyağı yapılır. Öte yandan, Sisin'de yoğurt ve peynir satılmaz, yalnızca hanehalkı tarafından tüketilir. Sütün taze tüketildiği enderdir (yalnızca yaylalardayken çocuklar süt içer), neredeyse hepsi işlenir. Bates'in (1973: 155-56) anlatmış olduğu Yörük göçerlerinde ve Tapper'in (1979: 56-57) anlatmış olduğu Şahsevan göçerlerinde bu çarpıcı bir biçimde farklıdır. Bu anlatımlara göre söz konusu göçer gruplar, köydeki evleri ve çadırlar arasında ikiye bölünmüş yarı-göçer gruplara kıyasla hayvanlara (üretime bağlı olarak) daha yakın oldukları için düzenli bir biçimde süt tüketirler. Hayvan ürünlerini işleme açısından Yörük ve Şahsevan göçerleri ve Hakkari'deki yarı-göçer gruplar arasındaki bir başka fark, göçerlerin göç ettikleri zamanlarda ya da kışın bulundukları yerlerde, hayvanlarının etini ve derilerini köylülere satması ve hay-

28 1980'de kasaba tüccarlarının koyun yünü için verdikleri fiyat 200 lira/kiloydu (1980'de 200 lira= 1 sterlin); Yün, Yapagı Alış Kooperatifi daha düşük bir fiyat, 190 lira/kilo veriyordu ve bir koyundan bir kilo yün elde edilebilir. Kuzu yünü olgun bir koyunun yününden biraz daha pahalıydı.

vanlarının sütünü doğrudan, sütü hemen oracıkta işleyerek peynir yapan tüccarlara satmalarıdır.²⁹ Hakkari’de peynir ve tereyağını köylüler kendileri yaparlar ve hayvanlarının etini satmazlar.

Nihayet, gelir kaynaklarının en önemlisi hayvan satışlarıdır. Satışın iki amacı vardır: Yiyecek maddeleri almak ve diğer ev ihtiyaçlarını karşılamak için para kazanmak ve yeni hayvanlara ya da mülklere yatırım yapmak için nakit para ya da kredi elde etmek. Bu ikinci amaç, ticari ilişkilerde dile getirilir, (sürüsünü yenilemek ya da eksilen hayvanların yerlerine yenilerini geçirmek için değil) genel anlamda ticaret yapmak için hayvan alım satımıyla uğraşan biri, hayvanların ihtiyaçlarını kendi (toprak ve hayvan yemi) kaynaklarından ve (hane fertlerinin) emeğinden karşılamaz, yerine bu hizmetleri para ya da krediyle satın alır. Örneğin, bir tüccar kendi köylülerinden ya da başkalarından hayvan satın alır, çeşitli hanelere ziyarette bulunur, hayvan seçer ve sonra hayvanların beslenmesi için ya üçüncü bir kişiye götürür ve ona para verir ya da hayvanları satın almış olduğu hanede ve sürülerinde sonra almak üzere bırakır ve son “kaçak” hayvan sürüsü de sınırı geçene kadar almaz. Ne var ki, ilk durum da, yani hayvanların geçim için ve düşük kârlarla satılması işi de, daha az kaypak değildir. Kuzuların ve koyunların fiyatları bulundukları yerde değil, yerli kaçak pazarlarında belirlenir, dolayısıyla bu fiyatlar, kaçakçılık pazarındaki güçler, rüşvet, yol koşulları ve temel gıda maddelerinin fiyatlarına göre her yıl yeniden belirlenir.

TABLO 6.1.
Hakkari’deki Hayvan Fiyatları

1980’de	2 kuzu (bir çift kuzu):	8.000-9.000 lira
1981’de	“	10.000-12.000 lira
1982’de	“	14.000-15.000 lira
1985’te	“	40.000 lira ³⁰

29 Tapper, 1979: 56, Bates, 1973: 155.

30 Bu rakamları köylüler bana mektuplarında söyledi. İğdiş koçlar, gebe koyunlar ve keçiler için verilen fiyatlar genellikle kuzu fiyatlarından düşüktür, ayrıca koçlarla tekelere, yaşlarına ve durumlarına göre fiyat biçiliyor.

TABLO 6.2.
Sisin'deki Bir Hanenin 1981 Yılı İçin
Tahmini (Kısmi) Giderleri ve Gelirleri*

(a) Gelirler

Kuzu, koyun ve keçi satışları (20 kuzu, 10 koyun ve keçi toplam 30 hayvan)	140.000 lira
Yün satışı (80 kg. x 200 lira/kg.)	16.000 lira
Tereyağı ve peynir satışı (60 kg. x 280 lira)	18.000 lira
Geven sakızı satışı (20 kg. x 220 lira)	4.400 lira
Ceviz satışı (57 teneke x 570 lira)	33.000 lira
Toplam	211.400 lira

(b) Giderler**

Un (çuvalı 2.600 liradan 20 çuval buğday unu)	52.000 lira
Şeker (çuvalı 3.000 liradan 20 çuval)	60.000 lira
Tuz (ev ve hayvanların kullanımı için 800 kg)***	9.050 lira
Çay (kilosu 550 liradan 50 kg.)***	27.000 lira
Pirinç (kilosu 80 liradan 100 kg.)	8.000 lira
Toplam	156.000 lira

(*) 9'u yetişkin, 10'u çocuk 19 kişilik bir hane baz alınmıştır.

(**) Bu listeye yalnızca en önemli ve en pahalı maddeler alınmıştır. Her yıl alınan diğer ürünler, gaz, tahin, tütün (eğer hane kendisi yetiştirmiyorsa), giysi, ayakkabı, ilaç ve diğer lüks tüketim maddeleridir.

(***) Devlet tekelleri hane başına 100 kg. tuz satmaktadır. Gerekli tuzun kalan kısmı karaborsadan iki katı fiyata satın alınmaktadır. Çay İran'dan kaçak getirilir ve Türk çayından daha pahalıdır.

Yukarıda örnek olarak verilen hane, oldukça büyük, emek açısından kendisine yeterli bir hanedir. Sahip olduğu koyun ve keçi sayısı ortalamanın üzerindedir, hane reisi bu sayede nakit para ve kredisinin bir kısmını hayvan ticaretinde kullanabilmektedir. Bu nedenle, yukarıdaki hesaplamalar hane bütçesinin yalnızca bir kısmına ilişkin tahminlerden oluşmaktadır. Dahası, hane reisi köyün ileri gelenlerinden (mazin) biriydi, evine çok sayıda konuk geliyor, bu kişilere çoğu zaman yemek ikram ediliyordu, yani bu yiyecek harcamalarının tümü yalnızca hane bireylerinin tüketimi için yapılmamaktadır. Daha az sayıda insandan oluşan ya da farklı sayıda koyunu ve keçisi olan hanelerin bütçeleri şüphesiz daha küçüktür. Nihayet, bazı harcamaların takas usulüyle yapıldığı bazı hizmetlerin de yine bu yöntemle

sağlandığının akılda tutulması gerekir. Örneğin, çobanlara yapılan ödeme, *melaya* verilen zekât, değirmenin ücreti ve ova köylerinden alınan buğdayın ödemesi takas şeklinde yapılmaktadır.

Özet ve son sözler

Hakkari’de kırsal yaşam hâkimdir ve Sisin, bölgedeki pek çok dağ köyü gibi, küçük bir yerleşim birimidir. Sisin’deki haneler, geçimlerini yarı-göçer hayvancılıktan sağlarlar. Fiziksel yerleşim ve üretim tarzı belli bir hareketlilik biçimi ve mekân kullanımı gerektirir. Haneler mevsimsel olarak ve döngüsel bir şekilde, yayla kampları ve köy evleri arasında dağılır ve yenden biraraya gelir.

Evin içindeki ve çevresindeki mekânın kullanımı toplumsal cinsiyet rolleri, yaş hiyerarşisi ve akrabalık konumu tarafından belirlenir. Statü değişikliklerine yönelik iddialar ya da karşı iddialar, oturma, yemek yeme ve ziyaret biçimlerini içeren örtük stratejiler aracılığıyla yapılır.

Haneler, temel olarak, mülk sahibi üretim ve tüketim birimleri olsalar da, babayerli yerleşim ve akrabalık ilişkileri bir hanenin, *mahın*, yerel kavramsallaştırılışında çok önemlidir. Hanelerin ayrılması oğulun babadan ayrılmasından ziyade erkek kardeşler arasındaki ayrılmaya ertelenir. Gerçekten de Sisin’de erkek kardeşler ortalama 16 yıl birlikte yaşamakta, sonra, hanelerini ayırmaktadır. Sisin’deki hanelerin %67’si, baba-oğul bileşik, kardeşler bileşik ve baba-oğullar bileşik tipte geniş hanelerdir. Bu, hane büyüklüğünün ortalama 11,8 kişi olması anlamına gelmektedir.

Emeğin örgütlenmesi, üretim ve tüketim biçimleri, hem hane içindeki hem de haneler arasındaki hiyerarşiyi yansıtır. İşe, dinî ve ahlakî kimliğe ilişkin yaklaşımlar, iş, erdem, cömertlik ve zenginliğe ilişkin farklı değerlendirmelere yol açar. Gerçi yetişkin erkeklerin de kadınların da haneleri için çok çalışmaları beklenir, ama yalnızca erkekler için, işin dinî görevlerden önemli olmaması gerektiği düşünülür ve bu nedenle de köyde erkeklerin verdiği zekât çok önemlidir.

Köy içindeki mübadele ilişkileri, özellikle emek, hediye ve mal mübadeleleri, eşitlikçiliği vurgular ve ilişkinin eşitsiz olduğu ya da karşılıklı olmadığı durumlarda, bu, daha yoksul ailelere yapılan *zebarî* ya da verilen zekât gibi sevap olarak sunulur. Aksi takdirde, bu eşitsiz ilişkideki emek ya da mal alan tarafın, geçmişte hediye ya da angarya emek alan aşiret reisleri ve şeyhler gibi daha yüksek bir statüye sahip olması beklenir. Köy içindeki ekonomik farklılıkların bastırılması, böylece eşit bir zenginliğin göstergesi olacak şekilde tüm hanelerin birbirine zekât verdiğinin söylenmesi de, köylülerin karşılıklılık ve eşitlik ideallerini geliştirmeye yönelik çabalarını hissettirir.

Temel geçim kaynakları, koyun ve keçi yetiştirilmesine, hayvanlarının ve hayvan ürünlerinin satışına dayanır. Tarım ürünleri temel olarak hanenin tüketim ihtiyaçlarını karşılar ve bir kısmı da takasta kullanılır. Hayvan ticaretinin “yasal” olmayan çerçevede yapılması, emek ve nakit para açısından, yasal yollarla yapılan hayvancılıktan daha fazla kaynak gerektirir. Malların fiyatları, ulusal, yerel ve uluslararası pazarlardaki güçler tarafından olduğu kadar siyasî ve idarî koşullara da bağlıdır.

Bir hanenin sahip olduğu sürünün büyüklüğü yalnızca ot biçilen araziye değil, emek gücüne de bağlıdır. Bu anlamda, Sisin’de 100’den fazla koyuna ve keçiye sahip olan haneler, 4-5 yetişkin kadının ve erkeğin bulunduğu geniş hanelerdir. Hanelerin giderlerine gelince, bu da, satılan ya da takas edilen ürünler gibi, harcamalar da ulusal ve uluslararası pazarlar ve ulaşım koşullarına bağlı olarak dalgalanır.

Köy ekonomisi mal ve hayvan kaçakçılığına dayanır. İdarî açıdan Türkiye devletinin bir parçası olan sınır bölgesi, ekonomik olarak ve bir ölçüde de siyasî olarak Türkiye’ye tam anlamıyla entegre olamamıştır. Hakkari’deki siyasî ve idarî yapılar, aşiret ve akrabalık ilişkileri, işbirliğinin ekonomik ve toplumsal bağlarını etkisi altına alır. Bu bölümün ardından gelen bölümlerde, akrabalık ilişkisinin ve evlilik stratejilerinin köy ve aşiret içi toplumsal ilişkilerin belirlenmesinde oynadığı rolü ele alacağım.

YEDİNCİ BÖLÜM

AKRABALIK VE HİSİMLİK

Bu bölümde, Hakkari aşiret sisteminde çok önemli bir rolü olan akrabalık sisteminin türü ve nitelikleri ele alınacaktır. Aşiretler, kurgusal akrabalık grupları olarak kendilerini gösterirler ve bir aşirete mensup olan kişiler aynı aşiretten olan grupları baba tarafından gerçek ya da kurgusal akrabaları olarak tanımlarlar. Buna karşın, Hakkari'deki akrabalık sistemi, aşiret sistemiyle bütünüyle özdeş değildir, çünkü a) akrabalık, iki tarafın, yani ana ve baba taraflarının kabulünü gerektirir, b) ister bir aşirete mensup olsun ister olmasın, ister şehirde ister köyde yaşasın, bütün Kürtler aynı akrabalık terminolojisini kullanır. Burada akrabalık kategorileri ve rolleri ele alınacak ve bunlar, bir yandan aşiret ideolojisiyle bir yandan da bölgedeki politik ekonomiyle ilişkilendirilmeye çalışılacaktır. İlk olarak, yaygın akrabalık kategorilerini ve bu kategorilerin formel ve “pratik” [Formel ve pratik akrabalık kavramlarının kullanımı Bourdieu'nün (1977) kullanımına dayanmaktadır. “Formel” akrabalar, soyağacından olan ve törensel bağlamlarda aranan akrabalar; “pratik” akrabalar ise sık sık görüşülen ve gündelik ilişkilerin içinde olan akraba grubunu gösterir -Lale Yalçın] akrabalık gruplarını nasıl yansıttığını inceleyeceğim. İkinci olarak, bir kişiden bahsederken ya da bir kişiye hitap ederken akrabalık terimlerinin ge-

nişletilerek kullanılmasına dair prensipler ele alınacaktır. Akrabalık terimleri farklı düzeylerde genişletilir; a) terimin ahlaki anlamını taktik olarak kullanmak üzere bilinçli bir düzeyde, b) kişinin kendi aşiretinden olan, ancak soykütüğündeki yerinin belirlenmesinin mümkün olmadığı ya da gerekmediği kişiler için bilinçsiz bir düzeyde. Bir kişiden bahsederken ya da bir kişiye hitap ederken akrabalık ve hısımlık terimlerini genişleterek kullanmaya dair prensipler de akrabalar ve hısımlar arasındaki hiyerarşik, eşitlikçi ya da toplumsal cinsiyete münhasır ilişkileri yansıtır. Üçüncü olarak, Hakkari'deki akrabalık terimleri, diğer mevcut Kürtçe terimlerle karşılaştırılacaktır. Benzerlikler ve farklı kullanımlar, aşiret örgütlenmesi ve babasoylu ideolojinin hâkimiyeti gibi toplumsal örgütlenmeye ait unsurlarla bağlantıları ele alınacaktır. Dördüncü olarak, bir dizi akrabalık ve hısımlık ilişkisi örnekleri verilecektir. Bunlar aracılığıyla, akrabalık terimlerinin kullanımı ve buna tekabül eden akrabalıkla ilişkili davranışlar, normlar ve akrabalığa ilişkin gündelik kurallar örneklendirilecektir. Bunlar, evlilik stratejileri ve hısımlığa ait başka özelliklerle birlikte bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Akrabalık ve hısımlık kategorileri ve akrabalık terminolojisi

Xwin/warıs'e karşı xism

Yöredeki yerli kategoride akrabalar ve hısımlar genel anlamıyla *xwin* (kan bağı ilişkisi, akraba) ve BEN'le [BEN -yani EGO- akrabalık ilişkisini ve terimini tanımlamak ve anlatmak için çıkış noktasını gösterir. Örneğin, "BEN'in karısının erkek kardeşi kayınbiraderdir" dediğimiz zaman, hısımlık ilişkisini kime göre tanımladığımızı göstermiş oluruz - Lale Yalçın] kişinin kendi evliliği, artı bunu önceleyen ve bundan sonra gelecek olan kuşaklardaki evlilikler aracılığıyla ilişkilenen *xism* -yani hısımlık- olarak birbirinden ayrılır. Öte yandan, *warıs*, kelimenin tam karşılığı kadın ve erkek vârisler anlamına gelse de, *xwin*'le aynı anlama gelecek şekilde kullanılır. Bu üç terim de

teker teker bireyler için değil, insan kategorileri için kullanılır, bu nedenle, insanlara hitap etmek için değil, onlara atıfta bulunulurken kullanılır. Bu terimler kategorik olarak, soykütüğündeki konumları ya da uzantıları tanımlamazlar, bunun yerine, babasoylu kültürel değerlerin üstünlüğünü ve toplumsal “yakınlık” değerlerini ifade ederler.¹ Bunlar bir anlamda Bloch’un (1971: 80) “taktik kullanımdan bağımsız olarak, kültürün yaygın inanç sisteminden türeyen” “terimlerin ahlakî anlamı” dediği şeye benzer. Bloch, Madagaskar’daki Merinalarda “BEN’in öz babasının en yakın erkek kardeşi ve BEN’in öz annesinin en yakın erkek kardeşi” için kullanılan akrabalık teriminin *dada-fara* olduğunu, ancak “kişinin gerçekte kendi *dadafarasına dadafara* demek zorunda olmadığı halde” birçok başka kişiye bu şekilde hitap ettiğini ileri sürer (a.g.e., s. 84). Benzer şekilde, kan bağı ya da hısımlık ilişkisi olan herkese sırasıyla *xwîn/warîs* ya da *xîm* terimleriyle atıfta bulunulurken, hiç kimse baba tarafından olsun olmasın doğrudan akrabası olan birine *xwîn* diye ya da yakın bir hısımdan *xîm* diye bahsetmez. Yakın akrabalara hitap etmek ve atıfta bulunmak için özel terimler vardır, ancak yukarıdaki kategoriler, söz konusu grupla ilişkide belli bir “mesafe”yi ima eder. Bölgede, bu türden bir akrabalık ya da hısımlık bağı için (“uzak düşmek” anlamına gelen) “*dûr levin*” terimi kullanılır. Bu mesafe öznel ve taktik olarak belirlenir. Toplumsal ilişkinin zayıf, verimsiz ya da düşmanca olduğu bir akraba ya da hısım için, mesafeyi ima eden bir terminoloji kullanılacaktır: *ew min dûr keft* (bana uzak düştü).

Bu kategori terimlerinin önemi, aşiret sınıflandırmasından türeyen diğer terimlerle karşıtlık oluşturacak şekilde kullanıldıklarında iyice belirginleşir. *Mal* teriminin hem hane hem de sülale için kullanılıyor olmasından yukarıda bahsedilmişti. Bir sülaleye mensup olmak babasoyundan bağlarla sağlandığı için, *xwîn/warîs*’in *mal* karşılığı bir başka terim olduğu söylenebilir. Hakikaten, insanlar bazen yalnız kendi sülalelerinin (*mal*) mensuplarını öz *warîsleri* olarak tanımlamakla kalmaz, diğer sülale-

1 Ortadoğu’daki “yakınlık” kavramının Fas’taki Bnî Batawırlara özel bir atıfta bulunarak incelenmesi için bkz. Eickelman (1981: 91-93, 109-115).

lerin (*malların*) mensuplarını da vârisleri olarak tanımlarlar. Öte yandan, *xwîn*, aşiret geleneklerine göre mirasta hakları olmayan kadınları da kapsar. Bu nedenle, *warîs*, daha çok erkekleri vâris olarak öne çıkarırken *xwîn*, kadınları da içine alan daha genel bir terimdir. *Mal*, aşirete sadakati ve mensup olma bağlamında kullanılan bir terimken, *xwîn* ve *warîs*, bir *malın* sınırlarıyla her zaman örtüşmeyebilecek akrabalık bağlarını belirtir. Örneğin, iki sülale, yani *mal*, birbirinden *warîs* diye bahseder.

Xwîn ya da *warîs* çoğu zaman *xismle* kıyaslamak için kullanılır. *Xwîn* ya da *warîs*, kan bağı ve miras ilişkisi bulunan insan kategorisini belirtir. *Xism* potansiyel olarak daha geniş ve akışkan, BEN'in atalarıyla evlilik yoluyla (dolayısıyla geçmiş kuşaklarda) ilişkilendirilmiş, ama aynı zamanda da BEN'in karısının ikincil akrabaları ve hısımları olan bir insan kategorisini kapsar. Bu nedenle *xism*, ahlakî olarak, kan bağıyla bağlı olmayanları kapsasa da, taktik kullanımı ana tarafından ilişkili olunan esnek bir insan grubunu kapsar.

Soykütüksel ve sınıflandırıcı akrabalık ve hısımlık terimleri

Akrabalık ve hısımlığa kategorilerin tümünde soykütüksel ve sınıflandırıcı ya da genişletilmiş terimler vardır. Aşağıdaki Şekil 7.1.'de² soykütüksel akrabalık terimleri, Şekil 7.2., 7.3. ve 7.4.'te de soykütüksel hısımlık terimleri gösterilmiştir.³

2 Şekilde EGO tarafından açık bir biçimde tanımlanabilen tüm atıfta bulunma terimleri verilmiştir. 5 kuşağı kapsar ve terimler, *xal=brayê dayê*'de (*xal*: dayı) ya da *metî=xuşê bab* (*metî*: hala) örneklerinde olduğu gibi daha da net hale getirilebilir. Bazı terimler halihazırda kendi başlarına açıklayıcıdır, örneğin, *dotmam*=amca kızı, amcanın (*mam*) kızı (*dot*) anlamına gelir. Atıfta bulunma ve hitap terimlerinin farkları ve etkileri aşağıda ele alınacaktır. Burada, auf terimlerine herhangi bir başka "birincil anlam" yüklenmemiştir. Akrabalık ilişkileri terminolojisinde "birincil anlamların" bir incelemesi ve eleştirisi için bkz. Leach, 1958. Auf terimleri, soykütük haritasında hitap terimlerinden daha çok sayıda insanı kapsar, karşılığında da soykütük haritasında yer almayan sonsuz sayıda insan için genişletilebilir.

3 Yukarıdaki hısımlık terimleri de tanımlayıcıdır, çoğu zaman *mam*: amca ve *jîn-mam*: amcanın eşinde olduğu gibi bir akrabanın kocası (*mîr*) ya da karısı (*jîn*) anlamına gelir.

Babasoylu akrabaların hısımlarını ve kadın hısımları belirten terimlerin açık bir biçimde belirlenmiş olması dikkat çekicidir. Kocanın kız kardeşinin (görümcenin) kocasını belirten bir hısımlık terimi olmasa da, biraz zorlansa -*mîrê diş* olarak, yani di-şin (görümcenin) kocası olarak tanımlanabilir. Buna karşın, kocanın erkek kardeşinin karısına (elti) son derece net ve genel kabul gören *jintî* karşılık gelir. Bu farklılıkla doğrudan bağlantı, babayerli konut ve evli kardeşlerin aynı evi paylaşması şeklinde ki yaygın örüntüde görülür. Bir erkek ve kız kardeşinin kocası, belki o da çok ender olarak aynı evde yaşarken, bir kadınla eltisi aynı haneyi uzun yıllar boyunca paylaşabilir.

Akrabalık ve hısımlık terimlerinin genişletilmesi

Akrabalık ve hısımlık terimlerinin genişletilmesi, terimin, öncelikle ve en başta ima edilen kişinin gerçekten akraba olduğu anlamına geldiğinde “sahici” bir prensip olarak kendisini gösterir. *Xal* ya da *xolatın* kim olduğu sorulduğunda, görüşülen kişiler daima *xalın* annenin erkek kardeşi (yani dayı), *xolatın* ise annenin kız kardeşi (yani teyze) olduğunu söyler. Eğer sözü geçen kişi (soykütüksel anlamda) gerçek bir akraba değilse, bu terimleri kullanan, onun öz dayı ya da öz teyze olmadığını ama dayısı ya da teyzesi “gibi” olduğunu belirtecektir. Burada, kullanım kategorik değil, birincil bir akrabanın anlamından *bilinçli* olarak yapılan bir genişletmedir. Bu nedenle, BEN’in bakış açısından bakıldığında, bu terimler birden fazla kişi için kullanılır. Bu türden “bilinçli” olarak yapılan bir genişletmede, konuşan kişi, sözünü ettiği kişinin soykütüğündeki yerinin tam olarak ne olduğunu bildiğini ima eder. Bir başka genişletme türü (ki bu da bir anlamda “bilinçli”dir) soykütüğü haritasına yerleştirilemeyen, ancak akrabalığa benzeyen bir çeşit ilişkinin geçici olarak ileri sürüldüğü kişiler için bağlamsal ve geçici kullanımda çeşitli terimleri genişletmenin taktiksel kullanımıdır.

Aşağıdaki şekil 7.5 akrabalık terimlerinin genişletilmesini şematik olarak göstermektedir. Genişletmede aşağıdaki prensipler gözlemlenebilir:

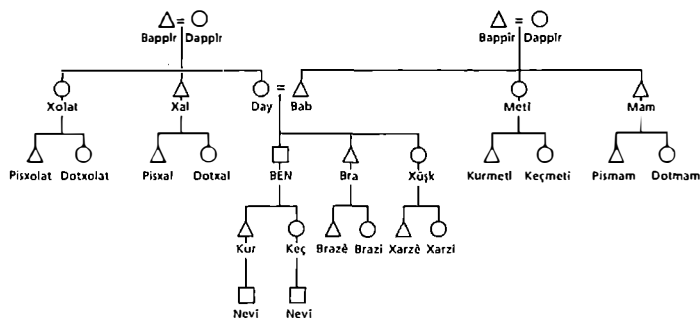
1. BEN'in bulunduğu (0) kuşağında, genişletilmiş terimler, baba tarafından ikinci dereceden kadın ve erkek kuzenler (yani BEN'in babasının amcasının oğlunun oğlu ya da kızı) için kullanılır. Kuzenlerin kalan kısmı çoğu zaman *kurê kurmeti bavê*=babanın halasının oğlunun oğlu gibi betimleyici bir terimle anılır. Babasoyluluk prensibinde tek taraflı yapılan bir genişletme, terim için aşağıya doğrudur, BEN'in kuşaksal konumu için de yukarıya doğrudur (örneğin, *pismam* terimi, amca oğlu, amca oğlunun oğluna genişletilir, ancak BEN, babasının bakış açısını üstlenir).

2. (+1) kuşağında, BEN'in ebeveynlerinin baba tarafından olan kuzenlerine babanın ve annenin kardeşleri ya da BEN'in birinci dereceden kuzenleri için kullanılan terimler genişletilerek kullanılabilir. Burada kullanılacak olan terimin seçimi BEN'in ve söz konusu kişinin yaşları arasındaki ilişkiye bağlıdır. Örneğin, BEN'in babasının amcasının oğlunun BEN'in *pismam*, yani amca oğlu mu, yoksa *mal*, yani amcası mı olduğu, bu ikisinin arasındaki yaş farkına bağlıdır, yani eğer BEN kuzenden çok küçükse, ona *pismam* değil *mam* diyecektir.

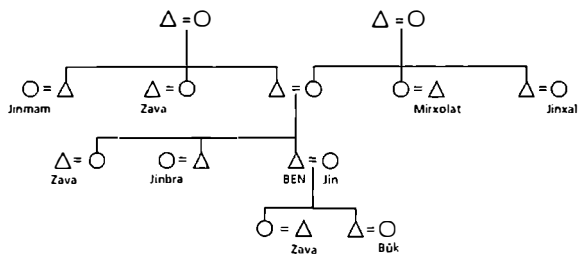
3. Yukarıda madde ikide bahsedilen terim genişlemesi, BEN'in bakış açısından olmak zorundadır. Eğer soykütük bağının başlangıç noktasını BEN'in ebeveynlerinin kuşağı oluşturtuyorsa, terimler akrabalık ilişkisi gerçekte neyse onu belirler. Örneğin, BEN'e göre, annenin gerçek amcasının oğlu *pisxal*, yani dayı oğlu olarak genişletilir ve bu durumda, annenin baba tarafından akrabası, BEN'in anne tarafından akrabasına dönüştüğü için hiç şüphesiz çok önemli bir dönüşümdür. Bu dönüşümün önemi, annenin, BEN'inkinden (ve BEN'in babasınıninkinden) farklı olabilecek olan baba tarafından sülalesinin terminolojik olarak gözden saklanmasıdır. Ayrıca, (evlilikle doğan) ittifakın (babasoylu sülale nedeniyle) bölünmeden daha önemli olduğunu vurgulayan bir hısımlık terimi olan *pisxalın* kullanımı da anlamlıdır. Ancak, BEN'in annesi için amca oğlu daima *pismam*dır, gerçek amca oğludur.

4. (+2) kuşağında, BEN'in babasının babasının ve anneannesinin kardeşleri için kullanılan terimler, BEN'in babasının

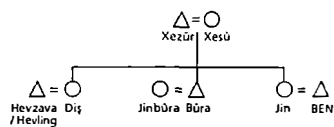
ŞEKİL 7.1. Soykütüsel Akrabalık Terimleri



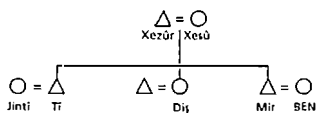
ŞEKİL 7.2. Babatarafı ve Anatarafı Akrabaların Hısımları



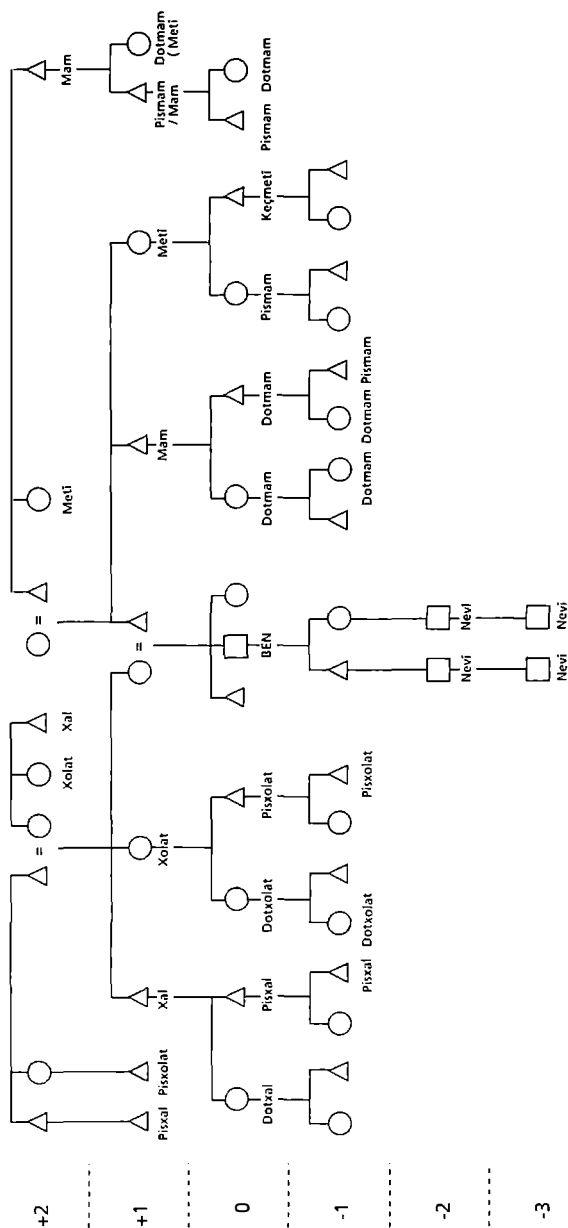
ŞEKİL 7.3. Erkek BEN'in Hısımları



ŞEKİL 7.4. Kadın BEN'in Hısımları



ŞEKİL 7.5. Akrabalık Terimlerinin Genişletilmesi



ve annesinin kardeşleri için kullanılan terimlerin aynıdır. Bu ilke, BEN'in baba soyundan olan kendisinden önceki kuşaklar için anne tarafında olduğundan daha belirgindir.

5. BEN'den sonraki ilk kuşak olan (-1) kuşağında, BEN'in birinci dereceden kuzenlerinin çocukları ebeveynlerine uygun düşen terimlerle niteleneceklerdir. Bu nedenle, BEN'in amca oğlunun oğluna yalnızca amca oğlu denebilir. Bu durum aradaki yaş farkına da bağlıdır, *pismam* kişinin kendi yaşına yakın biridir. Bu, tam da soykütük şemasında, özellikle baba tarafından akrabalara tek bir terim olan *pismam* dendiği ve BEN ile söz konusu kişi arasında çok büyük bir yaş farkı olmadığı sürece soykütük ve kuşak farklılıklarının tam olarak ne olduğunun dikkate alınmadığı noktadır.

6. BEN'den sonra gelen ikinci kuşak olan (-2) kuşağında, BEN'in kız-erkek tüm torunlarına *nevî* denilecektir.

7. Nihayet, BEN'den sonra gelen üçüncü kuşak olan (-3) kuşağında, torunlarının çocukları, ebeveynleri BEN'e göre neyse o terimle adlandırılacaktır.

Özetlemek gerekirse, atıfta bulunurken (ve aynı zamanda hitap ederken, özellikle babasoylu tarafta, aşağıdaki hitap terimlerine bakınız) akrabalık terimleri şu metotlarla *genişletilir*: a) (babanın amcasının oğluna amca oğlu denilmesinde olduğu gibi) soykütüğündeki babasoylu tarafa olan mesafeyi kısaltmak, b) babasoylu taraftaki akrabalık terimlerinin genişletilmesinde daha kesin, ancak anne tarafındakiler için daha az kesin olmak (hatta, annenin babasoylu akrabalarını kişinin kendisinin anne tarafından akrabalarına dönüştürmek), c) konuşanın ve bahsi geçen kişinin yaş farkına göre terimi farklılaştırmak.

Şekil 7.5'teki şema, gerçek hayattaki kişiler arasındaki ilişkiler çok ender olarak dört kuşaktan ötesine geçebildiği için hayali bir modeldir. Yatay olarak, üçüncü dereceden ya da bundan daha sonraki derecelerden olan kuzenlerin, genellikle babasoylu taraftan, "soykütüğündeki yeri tespit edilebilir" amca oğulları olduğu belirtilir. Bu, soykütük bağlantısının tam olarak ne olduğunun bir çırpıda söylenemeyeceği ya da hatırlana-

madığı anlamına gelse de, konuşan ile bahsi geçen kişinin babalarının babalarının babaları ya kardeşler ya da amca çocuklarıdır. Bu “soykütüğündeki yeri tespit edilebilir” amca oğulları (bu terim bana aittir, o yöredeki insanlar, soykütüksel, sınıflandırıcı (*classificatory*) ya da baba tarafından aynı sülaleden olan kuzenlerini tek bir terimle, amca oğlu -*pismam*- terimiyle çağırıyorlar) çoğunlukla, yerleşimsel, toplumsal, ekonomik ve hısımlık bağlarının çok yönlü ve karmaşık olduğu babasoylu taraftan fiilî akrabalarlardır. Öte yandan “sülale” kuzenleri, kişinin kendi sülalesinden olduğunu bildiği, ama akrabalık bağının tam olarak ne olduğunun bilinmediği ve önemsenmediği “amca oğulları”dır. Aradaki kan bağının temelini ne olduğuna dair yaygın tek açıklama, sülalenin erkeklerinin aynı atadan gelmiş olduğu, dolayısıyla birbirlerinin amca oğulları olduklarıdır.⁴

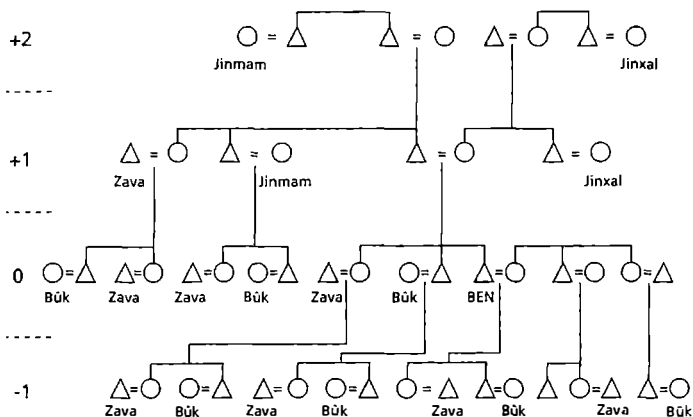
İkinci genişletme türü, aşağıdaki Şekil 7.6.’da ayrıntılı olarak verilen hısımlık terimlerinin genişletilmesidir. Bu şemada BEN’den önceki ve sonraki kuşaklardaki akraba ve hısımların kocaları ve karıları için kullanılan genişletilmiş terimler gösterilmektedir. Şekil 7.6’dan yapabileceğimiz bazı gözlemler şunlardır:

1. Birincil hısımlık terimlerinin gösterilmiş olduğu Şekil 7.2.’de, BEN’in kendi kuşağında, BEN’in erkek kardeşinin karısına *jinbra* denir. Buna karşın, BEN’in oğlunun karısı (gelini) için kullanılan *bûke* (gelin) terimi *jinbra* için de kullanılabilir. Baba tarafından büyük bir kuzen için *mam* (amca), kişinin kendi yaşlarında olan baba tarafından kuzenleri için *pismam* (amca oğlu) denmesine benzer bir biçimde, iki kişinin yaşları referans terimlerinin seçimini etkileyebilir. *Bûkûn* sözlükteki karşılığı “gelin”dir ve konuşan kişi, bunun abisinin mi, kardeşinin mi karısı olduğuna göre ya (birinciye) *jinbra* ya da (ikinciye) *bûke* terimini tercih edecektir.

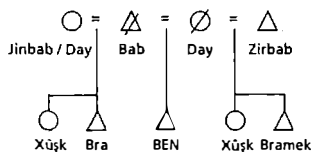
2. Karşılaştırma amacıyla belirtmeliyim ki, BEN’e göre, kendi kuşağında, kız kardeşinin kocası için tek bir *zava* terimi

4 Şahsevan göçerleri arasındaki saptanabilir ya da uzak akrabalar için kullanılan benzer bir terminoloji için bkz. Tapper (1979: 126).

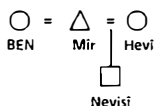
ŞEKİL 7.6. Hısımlık Terimlerinin Genişletilmesi



ŞEKİL 7.7. Ardışık ya da Çokkarılı Evliliklerde Akrabalık Terimleri



ŞEKİL 7.8. Çokkarılı Evliliklerde Kadınlar ve Çocukları



vardır. BEN (erkek) bu terimi yalnızca kız kardeşinin kocası kendisinden küçükse kullanır, eğer kız kardeşin kocası BEN'den büyükse ona ismiyle hitap eder.

3. BEN'in bakış açısından, baba tarafından birinci dereceden kuzenlerin karıları ve kocaları için, yaş grubu farklılıkları çoğu zaman dikkate alınmadan sırasıyla *bûke* ve *zava* terimleri genişletilerek kullanılır.

4. Erkek bir BEN söz konusu olduğunda, bu kişi, karısının erkek ya da kız kardeşinin eşlerine hiçbir zaman *zava* ya da *bûke* diye atıfta bulunamaz. Ne var ki, kadın bir BEN için, kocasının kız kardeşinin kocası ya da erkek kardeşinin karısı, özellikle de BEN'in kocası en büyük oğulsa muhtemelen *zava* ya da *bûke* olacaktır. Bu kullanımın önemi, evli kadınların çoğu zaman kocasının hısımları için hısımlık terimlerini kullanırken, kocaların bunu daha nadir yapmasıdır. Dolayısıyla kadınlar, kocanın hanesinin bir üyesi olabilmek için kendi "hısım" konumlarını sindirmeye çalışırlar. Kadının kocasıyla aynı terimi kullanması, ama kocanın bunu yapmaması, kadının kocanın grubuna dahil oluşunu/katılımını gösterir.

5. BEN'den sonra gelen ilk kuşak olan (-1) kuşağında, BEN'in kendi damatları, gelinleri ve BEN'in kardeşlerinin damatları ve gelinleri, BEN'in bakış açısına göre daima *zava* ya da *bûke*dir.

6. BEN'den önce gelen ilk kuşak olan (+1) kuşağında, BEN'in baba tarafından olan kadın akrabalarının kocaları BEN'in zavasıdır. Örneğin, BEN'in halasının kocası BEN'in zavasıdır. Dolayısıyla, temel olarak 'damat' anlamına gelen *zava*, önceki kuşaklardan olan erkek bir hısımlı belirtecek şekilde genişletilebilir.

7. Yukarıdaki nokta, yani baba tarafından akraba olan bir kadının kocasına *zava* denilmesi, erkek BEN'in, teyzesinin kocasından büyük olduğu ve bu nedenle ona "bizim *zava*" denildiği özel birtakım örnekler ve durumlar haricinde, BEN'in ana tarafından akrabalarının kocaları için geçerli değildir.

8. BEN'den önceki ikinci kuşak olan (+2) kuşağında, BEN'in gerek baba tarafından gerek ana tarafından akrabaları-

nın karıları için (+1) kuşağı için aynı sıradaki kişiler için kullanılan terimler genişletilerek kullanılacaktır. Örneğin, BEN'in annesinin dayısının karısı için, dayının karısı için kullanılan *jinxal* terimi, babasının amcasının karısı için de amcanın karısı için kullanılan *jinnam* terimi kullanılacaktır.

9. BEN'den önceki ikinci kuşak olan (+2) kuşağında, BEN, gerek baba tarafından gerek anne tarafından akrabası olan kadınların kocalarına, kuşak ve yaş farkı ve büyüklere saygı duyulması nedeniyle *zava* denmez. Yukarıda belirtildiği gibi, bir hısım için *zava* teriminin kullanılması, o kişiyle bir dizi hısımlık yükümlülüğü ve hısımlık ilişkisi gerektirir. *Zava* "kız almış olan kişi" rolünü yerine getirmelidir. Dolayısıyla, kişinin kendisinden iki kuşak önceki büyük bir hısımı için *zava* demesi, kuşak farkını ve yaşlıların saygı gerektiren konumunu hiçe saymak anlamına gelecektir ve söz konusu kişiden daha yüksek bir statüye sahip olma iddiası olarak değerlendirilecektir.

Şekil 7.7 ve 7.8, çekeşlilik durumundaki akrabalık terminolojisini göstermektedir. Bu şemalar, birden fazla eşli erkekler, art arda başka kadınlarla ya da erkeklerle evlenenler ve kuma kadınların birbirlerine ve birbirlerinin çocuklarına ne dediğini göstermektedir.

Şekil 7.7'den, BEN'in, annenin önceki ya da sonraki evliliklerinden olan erkek kardeşlerle, babanın önceki ya da sonraki evliliklerinden olan erkek kardeşlerin birbirinden ayrıştırıldığı sonucunu çıkarıyoruz. Annenin kocasının (yani üvey babanın) oğluna *bramek*⁵ denirken, babanın karısının (yani üvey annenin) oğluna öz erkek kardeş gibi *bra* denmektedir. BEN'in kız kardeşleri için terminoloji aynı kalır. Bunun nedeni, muhtemelen, mülkiyetin babadan oğula geçmesidir (baba tarafından intikal etmesidir). *Brameke* miras başka bir babadan intikal ederken, *bralara* aynı babadan miras kalacaktır. Aşiret geleneklerine göre, kadınlara mülkiyet miras bırakılmadığı için, başka babalardan olup olmamalarına göre farklı terimler kullanmak gerekli görülmez. İkinci olarak, BEN, üvey anneyi ve

5 *Bra*: erkek kardeş, *mal*: anne, Berdirhan ve Lescot, 1970: 29.

üvey babayı farklı şekilde adlandırır, ancak eğer babanın birden fazla karısı varsa, yani baba çökeşliyse, BEN ve kardeşleri babanın tüm eşlerine *day*: anne demeye teşvik edilir, bu referansta kişinin kendi annesini ayırmak için çoğunlukla diğerlerinden bahsederken *daydan* sonra o eşin ismi söylenir.⁶ Üvey babalar için bu ilke geçerli değildir. Kadınlar çökeşli olmadıklarından, üvey baba ya annenin eski (ve müteveffa) kocasıdır ya da babanın ölümünden sonra anneye evlenmiş olan kişidir. Her iki durumda da üvey babaya *zırbab* denilecektir. İkinci evlilikteki üvey babaya, özellikle ilk evlilik boşanmayla sona ermişse genellikle *zırbab* denmez. Başka bir istisna, bir kadının iki ayrı evliliğinden olan oğullarının, babaları birbirleriyle kardeş olduğu için, birbirlerine *bramek* yerine *bra* demesidir. Bu, yukarıda mülkiyetin babasoylu taraftan intikal etmesi ve anneleri aynı babaları farklı olan kardeşler için farklı terminoloji kullanılmasıyla ilgili iddiayı destekler. Bu durumda, iki erkek kardeşin mülkiyeti birbirlerine *bra* diyen çocuklarına miras bırakılacağı için *bramek* terimi kullanılmaz.

Hısımlık terimleri genel hatlarıyla aşağıdaki metotlarla genişletilir:

1. BEN'den bir önceki ve bir sonraki kuşaklarda, gelin (*büke*) ve damat (*zava*) terimleri çok yaygın bir şekilde başkaları için de kullanılır. Bu kullanım, ana tarafından hısımları ve kişinin eşinin hısımlarını için kısıtlanmıştır. Babasoyluluk ideolojisi, ikinci dereceden hısımlar arasında bir miktar mesafe ve sakınım içerir. Bu ilişkiler komşuluk ya da arkadaşlık bağlarıyla pekiştirilmediyse, hısımlar bu terimlerle adlandırılmazlar.

2. Hısımlık terimlerinin genişletilmesi, akrabalık terimlerinin genişletilmesine kıyasla daha esnektir ve konuşmacı ile

6 Goody (1976: 52-53), terminolojik olarak üvey anne ya da üvey babalığın monogamiyi ima ettiğini ileri sürer. Kürt terminolojisinde, anne ve üvey anne "ideal" olarak tek bir terimle karşılanır, böylece çökeşliliği düzeltir, ancak baba ve üvey baba terminolojik olarak birbirinden ayrıştırılır. Güçlü babasoyu ideolojisi ve bunu sonucu olan babasoylu veraset sistemi, üvey babalar arasında terminolojik ayırım varken, üvey anneler ve kumalar için "ideal olarak" bir ayırımın olmamasını açıklar.

söz konusu kişi arasındaki yaş farkını yansıtmada konusunda daha muğlaktır. *Zava* (damat) terimini, ikinci dereceden bir kuzenin konuşandan daha büyük olan kocası için kullanmak uygun olabilir. Ancak, baba tarafından ikinci dereceden bir kuzene eğer BEN'den büyükse *mam* (amca), BEN'le aynı yaş grubundaysa *pismam* (amca oğlu) denmesi çok önemlidir. Yaş farkı özellikle hitaplarda çok önemlidir ve kişinin ismi çoğu zaman terimin sonuna eklenir. Büyüklere yalnızca isimleriyle hitap etmek kendi başına saygısızlık sayılmaz, ancak hitabın yapıldığı bağlam, dil ve davranış biçimi çok önemlidir. Yine de, yaşlı bir erkek akrabaya adıyla birlikte örneğin *mam Hasan* (Hasan amca), *xalo Hacı* (Hacı dayı) gibi genişletilmiş bir terimle (bahsetmek değilse de) hitap etmek çok yaygındır.

3. Atıfta bulunma terimleri olan *bûke* ve *zava*, babasoylu taraftan akrabaların aşağı yukarı hepsinin kocaları ve karıları için kullanılır, özellikle de başka bir akrabalık bağı yoksa.

4. Öz olmayan erkek ve kız kardeşler için farklı terminolojiler kullanılır. Babaları farklı anneleri aynı olan (başka babalardan miras devralan) erkek kardeşler, babaları aynı anneleri farklı olan (aynı babadan miras devralan) erkek kardeşlere göre farklı bir terimle adlandırılır. Anneleri ya da babaları farklı kız kardeşler terminolojik olarak birbirlerinden ayrıştırılmaz. Bu kullanım mirasın babasoylu taraftan intikal etmesi ve bir sülaleye mensup olma sistemiyle sonuna kadar uyumludur.

Karşılaştırmalı Kürtçe akrabalık terminolojisi

Ek IV'te yukarıda sözü edilen tüm kişileri kapsayacak bir akrabalık ve hısımlık terimleri listesi sunulmuştur. Leach (1940) ve Barth (1953), başka birtakım akrabalık terminolojisi listeleri derlemiştir. Leach (1940: 20), "Kürtçe bilgisinin bu (akrabalık) terimlerinin tam olarak nasıl kullanıldığını belirlemeye yetmemesine" karşın, amca oğlu, dayı oğlu, hala oğlu ve teyze oğlu terimlerinin sınıflandırıcı kullanımlarına dikkat çeker. Bir *tira* (aşiret) bölümünün mensuplarının (bu, Leach'e göre sülaledir), birbirlerine amca oğlu dediklerini belirtir. Bu,

yalnızca akrabalık terimlerinin aşiret bölümleri arasında genişletilmesinin etkilerini gösterdiği için değil, amca kızı-amca oğlu evlilikleri, aşiret dayanışması ve aşiret eklemli bölünmesine ilişkin soru işaretleri, aşiret gruplarının birleşmesi ya da bölünmesi hakkındaki tartışmalar için de son derece önemlidir. Barth'ın şemasında (1953: 31), yine de, *zava* teriminin, Hakkari'deki gibi, BEN'in hem kız kardeşinin kocası hem de kızının kocası için kullanıldığı görülmektedir.

Hakkari'deki akrabalık ve hısımlık ilişkileri Barth'ın hısımlığın ve hısımlık ilişkilerinin önemli olmadığı şeklindeki değerlendirmesini desteklememektedir. Barth, “erkekler söz konusu olduğu sürece, hısımlık ilişkilerinin ikinci dereceden önemli olduğunu ve eşin babası, annesi, ağabeyi ve ablası için kullanılan temel terimlerin yeterli olduğunu söyler. Kadın, bu terimler haricinde, genel olarak kişinin adının ilave edilmesiyle kocası için geçerli olan terimleri kullanır” (Barth, 1935: 32). Hakkari'de hısımlık terimlerinin kullanımı, Barth'ın incelemiş olduğu güney Kürdistan'daki kullanımdan hem sayısal olarak hem de (sözü geçen ve ondan bahseden kişilerin toplumsal cinsiyetleri ve yaşlarına göre) değerlendirmede farklı olarak hısımlığa ilişkin kullanımın ve önemin ayrıştırılmasını getirir. Kadınlar, evlendikten sonra kendi sülalelerinin mensubu olmaya devam eder. Yalnızca akrabalık bağının evlilikten önce olduğu durumlarda -yani eşleriyle kan bağı olduğunda- hısımları için babasoylu ve kendi akrabaları için de evlenmeden önce kullandıkları terimlerle hitap etmeyi sürdürürler.

Türkçe ve Kürtçe akrabalık terimleri karşılaştırılacak olursa, birbirleriyle büyük ölçüde benzerlikler taşımalarına karşın, aralarında önemli farklılıklar olduğu görülür.⁷ Kürtler büyük ve küçük kardeşlerini birbirlerinden ayırtırsalar da, bu, Türkçe'deki ağabey ve abla gibi terminolojiye yansımaz, ancak ağabeyi *brayê mezin*, ablayı da *xuşkê mezin* şeklinde anmak mümkündür.

7 Türkçe akrabalık terimleri için bkz. Stirling (1965: 152). Stirling, bunların atıf terimi mi, hitap terimi mi olduğunu belirtmez, ayrıca standart Türkçe terimleri- le yerel varyasyonların kafa karıştırıcı kullanımlarına işaret eder.

İkinci olarak, Kürtçe'de Türkçe'de olduğu gibi kız ve erkek kardeşleri kapsayan kardeş diye genel bir terim yoktur. Kürtçe'de erkek ve kız kardeşler için kullanılan terimler karşılıklı olarak birbirlerini dışlar. Benzer bir şekilde, kardeşlerin çocukları için kullanılan genel bir terim olan yeğen terimi, Kürtçe'de farklılaştırılmıştır. Sadece kardeşin cinsiyeti dikkate alınmakla kalmaz, kardeşin çocuğunun cinsiyeti de dikkate alınır, *brazê*: erkek kardeşin oğlu, *brazî*: erkek kardeşin kızı, *xarzê*: kız kardeşin oğlu, *xarzî*: kız kardeşin kızıdır. Bu, Kürtlerde mensubiyetin ve mirasın babasoylu taraftan intikal etmesiyle şüphesiz yakından ilişkilidir.

Üçüncü olarak, Kürtçe'deki ve Türkçe'deki hısımlık terminolojisi birbirinden farklıdır. Kız kardeşin kocası, halanın kocası, teyzenin kocası için kullanılan enişte terimi, kız çocuğun kocasını belirten güvey/damat teriminden farklıdır. Kürtçe'de bunların tümüne, ayrıca erkek kardeşin kızının kocasına, yukarıda bahsetmiş olduğumuz gibi *zava* denir.⁸ *Zavanın* anlamının genişletilerek kullanılması, babasoylu sistemde hısımlığa verilen önemi gösterir. Türkçe'deki kullanımından farklı olarak, Kürtçe'deki terminolojik sistemde, kişinin kendisinden önceki ve sonraki kuşaklardaki hısımlık erkekler aynı yere yerleştirilirken, Türkler, kişinin kendisinden önceki ve sonraki kuşaklardaki hısımlık erkekler arasında ayrım yapar. Bu nedenle *zava*, temelde damat anlamına sahip olsa da, bir kızı alan ya da hısımlık anlamında sınıflandırıcı bir kullanımı da vardır. Dahası, Kürtlerin, amcanın karısı (*jinnam*) ve dayının karısı (*jinxal*) için ayrı terimleri varken, Türkçe'de bunların ikisine de, ayrıca erkek kardeşin karısına da *yenge* denir. Kürtçe'de amcanın karısının ve dayının karısının birbirinden ayrılması yine babasoylu sistemle uyumludur.

8 Bu son iki kişiye, karşılıklı yaşlarına ve konumlarına göre belli durumlarda *zava* denir ve net bir şekilde çeşitli koşullara bağlı bir genişletilmiş kullanımdır. Türkçe'yi iyi konuşan Kürt köylüler, kızlarının kocalarına -Türkçe konuşurken- enişte der ki Türkçe'de kız çocuğun kocası ve kız kardeşin kocası arasında yapılan ayırmadan haberdar olmadıkları açıktır.

Atıfta bulunma ve hitap terimleri

Birinden bahsederken ve/veya ona hitap ederken akrabalık terimlerinin kullanılması, yalnızca akrabalık sınıflandırması ve aşiret için değil, akrabalık ve aşiret davranışları için de önemlidir. Genişletmeyle, akrabalık ve hısımlık terimlerinin atıfta bulunurken ya da hitap ederken kullanılması, zeminini akrabalıktan alan toplumsal ilişkilerin değişik niteliklerini gözler önüne serer. Yakın akraba ya da hısım gruplarının çeşitli şekillerde tanımlanabilmesi ve bunlar arasında çeşitli ittifaklar kurulabilme olasılıkları, erkek ve kadınlar arasındaki sakınım ve her birinin mahremiyetleri, şakalar, hısımlar arası sakınımlar ve saygı kodları, yaş ve kardeşler arasındaki hiyerarşi ve rekabet, miras ve mülkiyet ilişkileri, toplumsal yapıya ve davranışlara dair çeşitli özelliklerdir ve bu terimlerin atıf ve hitap kullanımlarında açık ya da dolaylı bir şekilde kendilerini belli ederler. Birinden bahsederken ve/veya ona hitap ederken akrabalık ve hısımlık terimlerinin kullanılmasıyla ilgili şu gözlemler yapılabilir.

İlk olarak, hısımlık terimleri, çoğu zaman birine atıfta bulunmak için kullanılır, bunların pek azı aynı zamanda hitap ederken de kullanılır. Dahası, hısımlık terimlerinin çok az bir bölümü hitap ya da referanslarda genişletilebilirken, akrabalık terimlerinin hemen hemen hepsi hısım ya da akraba olmayan kişiler için de kullanılabilir. Dolayısıyla, akrabalık terimlerinin, başkaları için taktiksel bir şekilde kullanılmaları için yeterince esnek olmalarını sağlayacak *ahlakî* anlamları vardır. Birine hitap ederken ya da ondan bahsederken kullanmaya pek elverişli olmayan hısımlık terimlerinin “ideal” ya da “ahlakî” değerleri yoktur, ancak daha bir seçilerek kullanıldıklarından, herhangi biri için bir hısımlık teriminin kullanılması daha büyük önem taşır. Örneğin, birine, arada doğrudan bir hısımlık bağı olmadan zavam denilmesi, eşitlik, karşılıklılık, etkileşim beklentisi ve mübadele üzerinde özel bir vurgu yapar. Aşağıda inceleyeceğimiz gibi, hısımlık ilişkileri farklı derecelerde sa-

kınma içerir, dolayısıyla hısımlık teriminin genişletilerek kullanılması nadiren kendiliğinden ve doğal olabilir.

Atıfta bulunurken kullanılan hısımlık terimlerinin yerine, hitaplarda çoğunlukla akrabalık terimleri geçer. Örneğin, kumalar (*hevî*, bir atıf terimidir) birbirlerine *xuşke* (kız kardeş) der, kumalardan biri üvey çocuklara *nevisî* (bir atıf terimidir) demez, oğlan/kız evlat anlamındaki *keç/kûr* der.

Kuzenler söz konusu olduğunda, konuşan ve hitap edilen kuzenin cinsiyeti, doğru hitap teriminin belirlenmesi açısından önemlidir. İdeal olarak kuzen terimlerinin tümünün hitaplarda her iki cinsiyet tarafından da kullanılabilmesi gerekir. Ne var ki, kadınların mütevazı olmalarına dair kodlamalarla kuzenlerin evlenmesinin taraflarca daha istenir olmasıyla ilişkili olarak kız ve erkek kuzenler arasındaki belli bir miktar sakınma, bazen hitap terimlerinin kullanılmasının önüne geçer. Bu nedenle, amca oğulları birbirlerine istedikleri gibi *pısmam* diyebilseler de, amca kızları ve amca oğullarının birbirlerine istedikleri gibi hitap etmeleri, hatta aralarındaki tüm ilişki, özellikle bu kişiler aşağı yukarı aynı yaştaysalar ve ikisi de evlenmemişse kısıtlanmaktadır.

Gelin ya da damada hitap edilirken de toplumsal cinsiyet farklılıkları kendisini belli eder. *Zava* teriminin hitaplarda kullanılması son derece enderdir, çünkü hısım erkekler arasındaki ilişkiler, özellikle de erkekler arasındaki yaş ve kuşak farkı büyükse, son derece kısıtlıdır. Hısım olan akran erkekler arasında, *zava* ancak şakalaşırken ya da arkadaşlık ilişkilerinde hitap ederken kullanılır. Ne var ki, gelin, (çoğu zaman kocasının babasının ya da erkek kardeşinin hanesi olan) hısım hanede yaşadığı için ve hanedeki yetişkinler arasında daha düşük bir statüsü olduğu için, kendisine hitap edilirken *bukê* terimi özgürce kullanılabilir. Ancak, *bukê*nin geline düşük statüsünü hatırlatan olumsuz ya da düşmanca bir terim olduğu düşünülmemelidir. Bu, (kızı almış olan) hanehalkı için bir onur kaynağı olduğunu ima ettiği kadar, kadına karşı bir şefkat ve saygı da ifade eder, çünkü bütün genç kızların evlenmeyi, dolayısıyla da birinin karısı olmayı arzuladığına inanılır.

Toplumsal cinsiyet rolleri nedeniyle, eşler toplum içinde birbirlerine *mîr* (koca) ve *jîn* (karı) demez.⁹ Cinsellik ve cinsel ilişkiler öylesine bastırılmıştır ki, karı ve koca birbirlerine hiçbir şekilde doğrudan bu terimle atıfta bulunmaz ve topluluk içinde birbirleriyle neredeyse hiç konuşmaz. Öte yandan, gelinin hanenin bir üyesi olarak sahip olduğu konum, kayınvalidesinin ve kayınpederinin *bûke* teriminin yaygın ve sık kullanımı aracılığıyla oluşturulur. Başka bir deyişle, gelin, yalnızca kocanın değil “hanenindir”. Sisin’de, özellikle genç ve çocuk sahibi olmayan evli çiftlerin birbirlerine hitap etmekten kaçınmaları gerekmesi, aynı zamanda atıf için de, hitap için de birbirlerinin isimlerini kullanamamaları anlamına da gelir. Genç kadınların kocalarından nasıl bahsettiği ve onun için hangi terimi kullandığı sürekli şakalaşmalara ve takılmalara neden olur. Eğer kadının çocukları varsa, koca ondan *çocuklarının* annesi olarak bahseder. Pek çok kadının kocasından “şunun şunun erkek kardeşi”, “amca oğlu” diye ya da başka bir akrabalık ya da mesafe belirten bir terimi kullanarak bahsettiği de olur.

Hem kadınlar hem de erkekler için geçerli olan saygı ve sakınma âdetleri, kayınvalide ve kayınpeder için hitap terimlerinin kullanılmamasını gerektirir. Eğer kocasının ailesiyle birlikte yaşamakta olan (yani, kocanın babasoylu akrabalarıyla aynı haneyi paylaşan) gelin zaten onlarla akrabaysa, onlara *jinmam*, *mam*, *xolat*, *xalo* gibi gerçek akrabalık terimleriyle hitap eder. Yine de, doğrudan hitap, gelinin evlenip geldiği hanedeki statüsünden, yaşından ve evlilik öncesindeki akrabalık ya da hısımlık konumundan büyük ölçüde etkilenir. Kayınvalide ve kayınpeder için bir süre doğrudan hitap terimleri saygı ve sakınma göstergesi olarak kullanılmaz. Birkaç yıl sonra, gelinin hanedeki konumu biraz daha pekiştikten sonra, gelinin hiç değilse kayınvalidesi için bir hitap terimi kullanması beklenir. Damat ise, mesafe çok daha uzun süre varlığını koruduğu için kayınvalidesi ve kayınpederi için hitap terimleri kullanmaz. Bunun bir istisnası, damadın zaten akraba olması, ya-

9 Türk köylüler arasındaki benzer bir kullanım için örneğin bkz. Stirling (1965: 154)

ni kızın annesinden ya da babasından en az birinin *xarzê* ya da *brazê* olmasıdır. Bu durumda, kayınvalidesine ve kayınpederine bir hitap terimiyle seslenecektir.

Hısım ve akrabalar arasındaki etkileşim

Bu bölümde, akraba ve hısımlık davranışlarını ele alacağım: Bir başka deyişle, kimin kiminle, nasıl ve hangi bağlamda etkileşim içinde olduğu sorularını ele alacağım. Aşiret köylerindeki haneler ve farklı köylerde ve kasabada yaşayıp birbirleriyle hısım ya da akraba olan insanlar bu analizin zeminini oluşturmaktadır.

İkinciyle başlayacak olursak, kasabadaki akraba ve hısımlar arasındaki etkileşim, aşiret köylerindekiyle ve aşiret köyleri arasındakilerle bazı koşutluklar taşır. Ancak kasabanın kendine has dinamikleri vardır. Toplumsallaşma örüntüleri, üretim ve ekonomik etkinlikler, hane yapıları ve evlilik örüntüleri büyük çeşitlilik gösterir. Bu çeşitliliğin nedeni, norm ve değerlerin, gelenekselden aşiretsel olana, modern den ulusal olana uzanan geniş bir yelpazede yer almasıdır. Burada, yelpazenin geleneksel kanadını merkeze alacağım. Burası, aşiret bağlantılarının güçlü olduğu ve kasaba ile köy arasındaki ekonomik ve siyasi karşılıklı bağımlılığın gündelik hısım-akraba etkileşiminde açığa vurulduğu yerdir.

Akrabalık ve hısımlık ilişkilerinin ya da bu ilişkilerin sosyo-ekonomik zemininin anlamlı olduğu temel alanlar beş madde halinde sıralanabilir:

1. Veraset: Veraset kuralları ve uygulaması, belli akrabalık kategorilerinin ve ilişkilerinin tanımlanmasında son derece büyük önem taşıdığı gibi bu ilişkilerin sürdürülmesini sağlar ya da bozulmasına yol açar.

2. Otorite ve statü konumlarının ve toplumsal rollerin devri: Bu ilke, belki de çocuklar ve gençler için toplumsallaşma alışkanlıklarının nasıl olması gerektiğini bildirdiği için hane içinde en sarıh olan ilkedir. Buna karşın, haneler arasında, bir hane dışındaki birinin toplumsal konumun devralındığı da görülür.

3. Akraba ve hısımlar arasındaki etkileşim ve iş ve üretim faaliyetlerinin örgütlenmesi: Bu, insanlar arasındaki günlük etkileşimi kapsar. Bu alan, hem akrabalar arasındaki dayanışma ve hısımlar arasındaki bağlantılar konusundaki gündelik (kısa vadeli) sorunları hem de uzun vadeli taahhütlerle beklentileri açığa vurma konusunda olanaklar sunar.

4. Köy içindeki ve köyler arasındaki “toplumsal hayat”: Bu madde, ziyaret, dinî ve törensel katılım, ortak tüketim ve paylaşma gibi formel ve enformel ilkeleri kapsar. Bu faaliyetler ve onlara ilişkin kurallar da yine akrabalar ve hısımlar arasındaki etkileşimle diyalektik olarak ilişkilidir. Öyle ki, birinin cenaze törenine kimin katıldığı, kimin akrabası/hısımlı olmasının ya da hiçbir şeyi olmamasının hem nedeni hem de sonucudur.

5. Evliliğe ilişkin kurallar ve uygulamalar: Evliliğe ilişkin kurallar ve uygulamalar, hısımlığın tanımını ve hısımlara karşı tavırları doğrudan etkilese de, bunlar, evlilik tercihi, düğün, evlilik öncesi ve evlilik sonrası pazarlıklar ve anlaşmalar, eşler üzerine düşünceler ve kadın-erkek uyumunun detaylı bir şekilde inceleneceği bir sonraki bölümde bağımsız olarak ele alınacaktır.

Yukarıda, aşiret sisteminde, yayla kullanım haklarının ve mülkiyetin babadan oğula babasoylu sisteme uygun olarak miras kaldığını belirtmiştik. Geleneksel aşiret âdetleri kadınları vâris kabul etmez. Buna karşın, şer’î hukuktaki ya da medenî kanundaki gibi başka veraset sistemlerinin varlığı nedeniyle aşiret sistemiyle uzlaşamayan ve çelişen birçok farklı uygulamaya rastlanır. Benzer bir şekilde, altıncı bölümde ele alındığı gibi, köy hanelerindeki ya da bunlar arasındaki üretim ve tüketime örgütlenmesine dair biçimler, yaşa, toplumsal cinsiyet rolüne ve akrabalık konumuna göre yapılan hiyerarşik sıralamayı yansıtır. Eşitlik, kişisel ve dinî onur fikirleriyle bireysel ya da grup çıkarlarının çatışması, hane fertleri arasındaki sosyal ilişkilerin yoğunluğunu ve biçimlerini etkiler. Babasoylu dayanışma idealinin, hısımlık, arkadaşlık ya da komşuluğa dair gündelik ve hayatî ilişkilerle nasıl etkileşim içine girdiği, yukarıda sözü edilen beş özelliğe atıfta buluna-

çak şekilde, bir dizi akraba ve hısım ilişkisi aracılığıyla incelenecektir. Bu ilişkiler, babasoyluluk ve hısımlık arasındaki normatif ve gündelik örtük etkileşimi son derece iyi temsil ettikleri için seçilmiştir.

Kız kardeşler- Kız kardeşlerin çocukları

Sisin'deki akrabalık şemalarına (örneğin yukarıdaki Şekil 4.2'ye) üç farklı sülaleden olan kadınları ekleyecek olursak, (Sisin'deki toplam 25 haneden) 20 hane, birbirlerine akrabalık ya da hısımlık bağıyla bağlanacaktır. Kökenleri başka köylere ya da kasabaya dayanan ve Sisin'de yaşayan kadınların tümü Oramarî aşiretindendir. Sisinli hanelerin hepsi, Oramarî'nin Mefî kabilesinden olsalar da, kadınların bazıları diğer kabile Lemdinî'dendir. Bu kadınlar çoğunlukla birbirleriyle akraba olmalarının yanı sıra, bir önceki kuşaktan kadınlarla da akrabadırlar.

Sisin'deki kadınlar arasındaki akrabalık bağları, Sisin'deki haneler için etkileşim, karşılıklı destek ve "yakınlık" hisleri açısından önemli kanallar sağlar. Sisin'deki hane reislerinden 10'unun karısının kız kardeşlerinden en az biri yine Sisinli bir başka hane reisiyle evlidir, bu nedenle evli kız kardeşler önemli bir grup oluşturur. Ayrıca hane reisleriyle değil de, başka hane fertleriyle evli olan kız kardeşler de vardır.

Kızları komşu, hısım ya da akraba olan bir haneye vermek, kız için daha iyi olacağı düşüncesiyle akıllıca bir davranış kabul edilir. Farklı hanelerin erkeklerinin kız kardeşlerle evlenmesi, çoğu zaman kızları alan iki hane arasında yakın bir bağlantı kurulmasını sağlar. Bu stratejinin arkasında "eğer bir kadın iyi bir eş olduğunu kanıtladıysa, onun kız kardeşini neden bir ahaba ya da bir kuzene almayalım ki?" düşüncesi yatar. Gerçekten de, bir kadının güzel, çalışkan, uysal olduğu, evi iyi çekip çevirdiği (*kabanî*), iyi ahlaklı olduğu söyleniyorsa, bu onun bekâr kız kardeşlerinin evlilik durumlarını da etkiler. Böyle durumlarda, kız kardeşin konumu annenin nasıl tanındığı ve konumu kadar önemlidir.

Kız kardeşler, özellikle kendi hısım hanelerindeki statüleri yüksekse (örneğin *kabanî* iseler ya da büyük gelinseler), birbirleriyle yakın ilişki içinde olabilirler, (diğer evli kadınlara kıyasla) birbirlerine özgürce gidebilirler, dedikodu yaparlar, birbirlerine öğütler verirler ya da yardım ederler. Kız kardeşler birbirlerinin düğünlerine, mevlitlerine ve bayramlarına katılır. Yas törenleri, kız kardeşler arasındaki dayanışmayı ve duygudaşlığı göstermek açısından özellikle önemlidir. Eğer kadının kocası ya da çocuğu ölürse, kız kardeşi baş ağıtçı kabul edilir. Baş ağıtçılığı diğer ağıtıcılardan ayıran şey, en yakını olan akraba ve hısımlarının, üzüntülerini belirtmenin bir yolu olarak daha çok ağlamaları ve ağlarken kendisini daha çok kaybetmeleri, daha uzun bir süre yıkanmamaları ya da temizlenmemeleri, kız kardeşin hanesine en az bir ay boyunca yemek pişirmekte yardım etmeleri ve başka köylerden ve kasabalardan başsağılığına gelen konukları ağırlamalarıdır.

Veraset bir kız kardeşten diğerine geçmez. Eğer (tercihle ya da bir anlaşmazlığı çözmek üzere) şer'i hukuk uygulanacak olursa kız kardeşler, erkek kardeşlerinin yanı sıra mirastan bir miktar pay alırlar.¹⁰ Örneğin, bir arazinin veraseti üzerine bir örnekte, üç kız kardeş, (kocalar karılarının mülkiyetine tamah etmekle itham edilse de) arkalarına kocalarının ve oğullarının desteğini alarak erkek kardeşlerine karşı birlik olmuştur ve bu şekilde kadınlar toprağı bölmemelidir şeklindeki ideal normla çatışmaya düşmüşlerdir. Ebeveynlerinin düğün hediyesi olarak verdikleri dışında taşınabilir mülkiyet kadınlara miras bırakılmaz. Bu öteberiler, kız kardeşin kızına verilebilir, yoksa kadınlar arasında hiçbir veraset olmaz.

Teyze-teyze kızı/teyze oğlu arasındaki ilişkiye karşılıklı sempati, şefkat ve yakınlık hisleri yakıştırılır. Teyzenin kişiye, annenin olmadığı zamanlarda onun yerine geçebilecek annesi kadar yakın biri olduğu düşünülür. Yeğenlerine karşı çok bağlı ve sevecen olduğu varsayılır. Yeğenlerin de karşılığında ona sağlığının iyi olup olmadığını sorarak onu kollamaları gerekir.

10 Mal-mülk yalnızca bir kız ve bir erkek çocuk arasında paylaştırılacaksa kural olarak kıza bir, erkeğe iki hisse verilir.

Bir “süt annesi” (*daykê şîr*) arandığında akla gelen ilk kişi teyzedir. Eğer iki kız kardeş bebeklerini aynı dönemde emziriyorlarsa ve birinin sütü yoksa, sütü olan kardeş, bebeğe kendisinininkiyle birlikte bakar. Bu şekilde kurulan bağın adı çocuk için süt anneliği, iki çocuk arasındaki ilişkinin adı da süt kardeşliğidir. Bu ilişki iki çocuğun birbiriyle evlenmesini yasaklayan bir ilişki olduğu için (evlilik şansını azalttığı için) yeğene süt anneliği yapmak fazla istenir bir durum değildir, yine de kız kardeşin sütünün annenin sütünün aynısı olduğuna ve bebeğe iyi geldiğine inanılır. Teyze oğlu/teyze kızının evlenebilmesi olasılığı nedeniyle, teyze ile yeğen arasındaki ilişki, özellikle erkek yeğen ergenlik çağına gelip ona uygun bir teyze kızı varsa belli bir sakınma içerir. Teyze kızı ya da teyze oğlundan biri evlendikten sonra sakınma sona erer.

Amca-yeğen ilişkileri

Aşiret sisteminde aşirete mensubiyet hem erkekler hem de kadınlar için babanın soyundan geçer. Bu nedenle amca ve yeğenler arasındaki ilişki, ahlakî olarak en yüksek değer biçilen ve idealize edilen ilişki çeşitlerinden biridir. Oğulların babalarının ölümünden önce evlerini ayırmaması gerekir, babanın ölümünden sonraysa, erkek kardeşlerin olabildiğince uzun bir süre birlikte yaşamaları gerekir (bunu gerçekleştirmeyi başaramadıklarında çoğu zaman kadınlar arasındaki kavgalar buna neden olarak gösterilir). Bu nedenle, amca-erkek yeğen ilişkisinin hanenin gelişimi süresince mahremiyetten ve yakınlıktan resmiyete çeşitli aşamaları vardır.

İlk olarak, hane gelişim döngüsünde kardeşlerin bileşik hane evresinin uzun sürmesi nedeniyle, amca yeğen ilişkisi aynı hane içinde başlar. Oğullar bazen evlendikten sonra neredeyse 20 yıl boyunca babalarının hanesinde yaşamaya devam eder, dolayısıyla amcayla ya da yeğenle yakın ve sürekli ilişki kurmak için fazlasıyla olanak vardır. Erkeklerin çocuklara şefkat göstermesi olağandır, erkek kardeşin çocukları bu şefkatten ilk olarak nasiplerini alır (Genç babalar, özellikle topluluk

içinde kendi çocuklarına şefkat göstermekten utanır). Ergenlikle birlikte, amca ve yeğen arasında iş ilişkileri başlar. Eğer amca, hane reisiyse (örneğin, kardeşlerin bileşik hanesindeki en büyük erkekse), otorite ilişkisinin yapısal zemini oluşur. Emek örgütlenmesinin ve otorite ilişkisinin doğası yine de sabit ve önceden belirlenmiş değildir. Bu, daha çok amca ve yeğen arasındaki yaş farkına¹¹ ve amcanın kardeşlerin bileşik ya da baba-oğul bileşik hanesindeki statüsüne bağlıdır.

Amca ve yeğen arasında kendiliğinden var olan çatışma ya da dayanışma, hane mülkiyetinin yönetimiyle ve bölüşümüyle ilişkilidir. Amcanın mülkiyetin yönetimi konusunda nihaî sözü söylemeye henüz hakkı olduğu durumlarda, özellikle hem amca hem yeğen yetişkinse ve kendi işlerini yürütme konusunda birbirleriyle mücadele içindeyse, yeğenin de bu mülkiyette hakkının saklı olması nedeniyle bu konuda çatışmaya düşmeleri kaçınılmazdır. Böyle durumlarda, normatif söylemin yeğenin amcaya saygı göstermesi gerektiğini ve amcanın öz baba gibi olduğunu ima etmesi nedeniyle, baba kadar otoritesi olduğu, itaat edilmesi ve saygı gösterilmesi gerektiği söylenir. Öte yandan, amcayla dayanışma yapılmaması ve amcanın otoritesinin sayılmaması gündelik gerçeğin bir parçasıdır. Erkekler sık sık erkek kardeşlerinin oğlunun kan bağı açısından en yakınları olduğunu ama kendilerini dinlemediğini, kan bağı olarak “daha uzak” olan kız kardeşlerinin oğullarının ise en yakın müttefikleri olduğunu, duygusal bir yakınlıkları (şirin) olduğunu ve en büyük yardımcıları olduklarını söylerler. Bu nedenle, erkek kardeşin oğlu, “yapısal ve normatif olarak belirlenmiş” olsa da, çalışırken, ibadette, kamusal hayatta ve siyasette her zaman için gönüllü bir ortak ve destekçi değildir. Amca ile yeğenin birbirinden ayrıldıkları ve birbirleriyle çatışmaya düştükleri olumsuz örnekler, aşiret köylerinin toplumsal bir gerçeğidir.

11 Çok çocuğu olan hanelerde, erkek kardeşler arasındaki yaş farkı o kadar büyük olabilir ki evli ağabeylerden birinin karısı annesiyle (kayınvalidesiyle) aynı zamanda doğum yapabilir; dolayısıyla ağabeyin kızı ya da oğlu amcası ya da halasıyla aynı yaşta olabilir.

Sisin'de A sülalesinden haneler, daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, birbirine en yakın ve en bağlı babasoylu gruptur. A sülalesinden olan hanelerden beşinin reisi kardeşler ve oğullarının hem birbirleriyle hem de amcalarıyla oldukça fazla teması vardır. Yine de, bu haneler üzerindeki babasoylu dayanışmanın ideallerini yaşama geçirme konusundaki toplumsal baskı çok fazladır ve küçük yanlış anlaşmalar ya da bağımsız davranışlar sık sık gerilime yol açar.

(Hepsi de hane reisi olan) beş erkek kardeşten birisi hastalanmıştı ve kasabadaki doktora, sonra da Van'daki hastaneye götürülmesi gerekti. Yüksekova'da yaşayan oğlu hastalığı boyunca yanındaydı ve babası Van'da ölünce bütün defin işlemlerini orada kendi başına halletti. Ölen adamın dul eşi, kocasının erkek kardeşlerine ve yeğenlerine Van'daki hastaneye gitmedikleri ve cenaze kaldırılırken orada bulunmadıkları için çok kızdı ve eleştirdi. Buradaki problem, o mevsimde ulaşımın hâlâ güç olduğu ve yapılması gereken çok iş olduğu yılın en çetin ayı (mart) olmasıdır. Yeğenlerin hemen hemen hepsi genç, Türkçe bilmeyen, şehir hayatını tanımayan sıradan köylülerdi. Buna karşın, eleştirileri sineye çekmek zorunda kaldılar ve kendilerini açık açık savunamadılar. Kendi hasta amcasını Ankara'ya götüren ve işlerinin çokluğuna ve kendi sağlık durumunun bozuk olmasına rağmen, ölümüne kadar amcasıyla kalan bir başka yeğen, karşıt bir örnek olarak bu düzgün davranışı nedeniyle çok sempati topladı.

Özetlemek gerekirse, amca-yeğen ilişkisi ideal olarak, saygı, dayanışma ve yeğenin itaatini, amcanın da otorite ve kontrolünü içerir. İlişkinin bu ideale uymadığı durumlarda bir sürü mazeret hazır bulundurulur. Örneğin, amcanın mirasta fazladan pay alması, artık haneyi iyi idare edememesi ya da yeğenin bireyci hale gelmesi, kendi başına buyruk işler yapmayı istemesi, her şeyi en iyi kendisinin bildiğini zannetmesi gibi. İlişkilerin karmaşıklığı ve çeşitliliği, aşiret sisteminde bile, yerli bir model olarak babasoylu dayanışma idealini (ve yakın

amca-yeğen bağları normunu) kullanır ve işlerin nasıl olması gerektiğini gösterir. Ancak aynı zamanda, çoğul ve bazı zamanlarda eşit derecede rasyonel ve kendi başlarına idealle çelişen stratejiler sunar. Amca ve yeğen arasındaki temel çıkar çatışması baba-oğul bileşik hanenin mülkiyeti oğullar arasında eşit pay edilmesi gerektiğinde hane içinde başlar. Eğer erkek kardeşler farklı sayıda erkek çocuğa sahiplerse, mirastaki eşitsizlik dolayısıyla amca ve yeğenler arasındaki eşitsizlik başlar.

Kuzenler

Akrabalık terminolojisini ele alırken, farklı cinsiyetlerden olan kuzenlerin ileride evlenme olasılıklarının bulunduğunu ve atıf ve hitap terimlerinin kız ve erkek kuzenler arasından bir çeşit sakınma yansıttığını belirtmiştim. Aşağıda daha detaylı bir şekilde inceleneceği gibi, en iyi evlilik biçiminin amca kızı-amca oğlu evliliği olduğu düşünülse de, öteki paralel ya da çapraz kuzen evlilikleri de çok önemsenir ve bunlara çok sık rastlanır. Sakınma, kuzenlerin evliliğe seçilebileceği yaşlarda görülür. Özellikle baba tarafından akraba olan kuzenler, evlendiler mi aralarındaki dayanışma ve “yakınlık” duyguları sürdürülür. Bir genç kadın, erkek kardeşlerinin, babasının ve amcasının kendisinin hısım hanesindeki haklarını ne kadar korumalarını bekliyorsa, amca oğullarının kendisini korumasını da o kadar bekler. Erkekler onun haklarını korumak üzere olaylara doğrudan müdahale etmeyi istemediklerinde, amca oğlunun karısı ya da kızı gibi kadınlar müdahil olur ve söz konusu kadın için arabuluculuk ederler. Amca kızları kendi hısım hanelerinde *kabanilik* gibi kadınların erişebileceği yüksek konumlara gelince, birbirleriyle dayanışmayı tam anlamıyla sürdürürler. Aslına bakılırsa, kadın kuzenlerin tümü yakın duygular paylaşırlar ve hısım haneleri komşu olduğunda birbirlerine çok arka çıkarlar. Amca kızları arasındaki yakınlık, çoğu zaman babaları muhtemelen aynı hanede birarada yaşamış olduğu için çocuklukta aynı haneyi paylaşmış olmalarından kaynaklanır.

Erkek kuzenler arasında amca oğulları aşiret dayanışması ve parçalanması modellerine göre, aynı anda hem ideal ortaklardır hem de aralarında büyük bir rekabet vardır. Yukarıda belirtildiği gibi, çıkar çatışması mülkiyetin ve kaynakların paylaşılmasından kaynaklanır. Amca oğullarının arasında açık bir siyasî rekabet ve anlaşmazlık olmasına kötü gözle bakılır ve aralarındaki kavgalar gizlenmeye çalışılır. Köy hayatına ilişkin kararlar, taktikler ve idare hakkında amca oğulları arasında çıkan ufak tefek anlaşmazlıklar hoş görülse de, bunların büyümemesine çalışılır.

Buna rağmen, birbiriyle çatışan çıkarların alenen yaşanmaması gerektiği için, sakınma stratejileri ve formel ziyaretler karşılıklı desteğe ve eleştiriye dair bu hassas dengeyi ifade eder. Örneğin, sekizinci bölümde detayları verilecek bir örnekte, Sisin'de A sülalesinden ikinci dereceden bir grup kuzen arasında, amca kızı olan gelin ve kayınvalidesi arasındaki kavgalar nedeniyle bastırılmış bir anlaşmazlık oluşmuştu. Kayınpeder gelinin babasından ve erkek kardeşlerinden (bunlar aynı zamanda kendisinin de amca oğulları ve amca oğullarının oğullarıydılar) sakınarak hanesindeki uyumun yok olmasını ve iki babasoylu hane arasındaki anlaşmazlığın formel olarak ve herkes tarafından öğrenilmesini engellemeye çalıştı. Buna karşılık, amca kızları ve amcasının karısı, konuyu erkeklerin ilgi odağı haline getirmekle ve babasoylu ailedeki anlaşmazlığın diğerleri tarafından da öğrenileceği tehdidiyle iki kadının arasını düzeltmeye çalıştı.

Nihayet, ana tarafından ya da kadınlar tarafından kuzen olan dayı oğlu ve hala oğlu çoğu zaman, müttelik, arkadaş ve komşu olarak yakın ilişkilere sahiptir, çünkü ilişkileri formel destek, eşitlik ve dayanışmaya ilişkin kısıtlar ve kurallarla belirlenmemiştir. Sisin'de, dayı oğulları ve hala oğulları çoğu zaman ortak ticaret yapar, birbirlerine emek yardımında bulunur ve birbirlerini sık sık ziyaret ederler. İlişki, dostluk, komşuluk ya da başka hısımlıklarla tamamlanmadığındaysa, formel ve kısıtlı bir doğası vardır. *Pisxallara* (dayı oğulları), amca oğulları gibi, emeğinden faydalanılabilecek ancak "ahlakî yükümlü-

lükler” nedeniyle destek vermeye zorlanamayacak potansiyel müttefikler gözüyle bakılır.

Erkek kardeş-kız kardeş-kız kardeşin kocası arasındaki ilişki

Kürt aşiret sisteminde hem kadınlar hem erkekler aşiret mensubiyetlerini babasoylu taraftan kazanır ve sürdürürler. Kadınlar evlendikten sonra sülalelerini değiştirmiş olmadıkları için, kız kardeşin evlenmesinden sonra erkek kardeş ve kız kardeş arasındaki bağ ilgi çekicidir. İlişkideki değişimler ve süreklilikler ve iki tarafın kız kardeşin kocasıyla nasıl ilişkilendiği yalnızca babasoyluluk ve hısımlığın çeşitli özelliklerini yansıtmakla kalmaz, kadın ve erkek bakış açılarını ve toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl kavrandığını da gösterir.

Baba-oğul bileşik hanede, kardeşler arasındaki bağlar güçlüdür. Bu bağlar otoriter ve mesafeli ilişkilerden duygusal ve samimi olana kadar uzanan büyük çeşitlilik gösterir. Bu bağların türlerinden biri, ağabey ve ondan birkaç yaş küçük kız kardeşi arasındakidir. Erkek kardeşler, özellikle ağabeyler, baba ya da amca gibidir: *Mahn* (hanehalkının) namusundan sorumludur ve hanedeki kadınlarla teması ve onların namusunu kontrol ederler. Kontrol etme gereksinimi özellikle bekâr kız kardeşler söz konusu olduğunda çok güçlüdür. Yaşları yakın olan ağabey ve kız kardeş arasında resmiyet ve mesafeli davranışların oluşmasına yol açan bir başka unsur, doğrudan kız/gelin değişimi şeklinde iki farklı hanenin kızlarını birbirlerine vermesi sistemidir. İki farklı hanenin kızlarını birbirine vermesi ve bunun hısımlık bağlarına etkisi bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Burada önemli olan, genç bir erkeğin kız kardeşi karışılığında evlenmesi olasılığının onu kız kardeşiyle arasına mesafe koymaya itebileceğidir. Eğer evlilik anlaşmaları konusunda söz sahibiye (örneğin evdeki en büyük erkek çocuksa ve baba ölmüşse), bu durum daha belirginleşir.

Erkek ve kız kardeşin uygun evlilikler yapmasına ilişkin bu yapısal ve normatif unsurlara karşın, benzer yaşlardaki kardeş-

lerin birlikte büyümeleri, iş yaparak ve oynayarak birlikte çok vakit geçirmeleri aralarında yakın bağlar ve güçlü duygular oluşmasına yol açar, bunlar da çoğu zaman özel bağlılıklarla sonuçlanır. Kendi köylerinden uzakta yaşayan evli kadınlar, baba evindekileri, özellikle de erkek kardeşlerini çok özlediklerini söyler. Bir ziyaret sırasında ağabey, kız kardeşi alnından öpüyorsa, bu güçlü bir duygusal bağlılık anlamı taşır. Kız olan ablaysa ve kardeşiyle arasındaki yaş farkı çok büyükse, bu duygusal bağa daha sık rastlanır. Kız kardeşin erkek kardeşten daha büyük olduğu durumlarda bile haneler arasında karşılıklı kız alışverişi yapılır. Ancak bu durumda, yaşı daha küçük olan erkek kardeşin yükümlülükleri ve sorumlulukları tam tersi duruma kıyasla daha azdır.

Erkek ve kız kardeşin duyguları ve birbirlerine karşı gösterdikleri özenin karşılıklı ve eşdeğer olması, genel ve genişletilmiş terimler olan *xuşke* (bacı) ve *bra* (erkek kardeş) terimlerinin kullanılışında görülür. Eşit ve karşılıklı olmayan unsur toplumsal cinsiyet oluşumuna ilişkindir. Bir kadına *xuşkê* dendiğinde, bu, söyleyenin onu önemseydiği anlamına gelse de, onun evlenilemeyecek bir kişi olduğunu ve onun uygun bir evlilik yapması için konuşanın sorumluluğu olduğunu gösterir.

Kız kardeşin evlenmesinden sonra, kadının kocasının baba-soyly bileşik hanedeki rolüne uygun davranması nedeniyle, erkek kardeşiyle olan ilişkilerinde birtakım değişiklikler meydana gelir. Meeker (1976), Lazlar ve Levanten Araplardan aldığı çeşitli örneklerle, erkek kardeş-kız kardeş ilişkisi ve karı-koca ilişkisinin arasındaki karşıtlıkları ele alır. Yaptığı çözümlerinin odak noktası erkek kardeş, kız kardeş ve koca arasındaki toplumsal etkileşimden çok bu ilişkilerin anlamı ve değerleridir. Bu üç taraf arasındaki duygulanım kimin kimi kontrol ettiği ve kadının namusunun ne şekilde devredildiğiyle ilişkilidir. Kürtler hem Türklerle hem de Araplarla, aşiret ve klan örgütlenmesi, kadınları kontrol etme biçimleri, babayerli ikamet, amca kızı-amca oğlu evlilikleri ve kız değiş tokuşu gi-

bi, toplumsal örgütlenmeye dair birçok unsuru paylaştığı için, bu Meeker'in yaptığı incelemede Kürtlerle karşılaştırılabilecek birçok ilgi çekici nokta vardır. Bu türden bir karşılaştırma yapmak için erkek kardeş-kız kardeş-koca arasındaki sosyal etkileşimin biçimini inceleyebiliriz: Örneğin, Meeker, Türklerde kadın üzerindeki tüm kontrol yetkisinin erkek kardeşten kocaya geçtiğini, ancak Araplarda durumun tam olarak böyle olmadığını belirtir. Meeker (1976-413), Türklerde kadınların hepsinin "el kızları" olduğunu, yani kocanın, karısının davranışlarından ve bunların sonuçlarından tek başına sorumlu olduğunu belirtir. Araplardaysa, kadınların davranışlarının sonucu ve etkileri erkek kardeşleri ve babasoylu klanı için, kocası için olduğundan çok daha ağırdır. Kürtler bu konuda her iki sistemin karışımı bir sisteme sahiptir.

Kürtlerde, koca ve erkek kardeşlerin kadın üzerindeki hakları ve yükümlülükleri tartışmaya açık ve karmaşıktır. Araplarda olduğu kadar güçlü bir duygudaşlık söz konusu olsa da, babasoylu grup evli bir kadın üzerinde sonuna kadar kontrol sahibi değildir. Burada, kızı veren ve alan gruplar arasındaki hısımlık ilişkilerinin tüm özellikleri hem kontrolü hem de erkek kardeş, kız kardeş ve koca arasındaki duygudaşlığı anlama konusundaki çerçeveyi oluşturmaktadır.

Evlilikle birlikte, kızı veren ve alan hanelerin statüsü normatif olarak sırasıyla daha yüksek ve daha düşüktür. Farklı şekilde yorumlanmaya ve yönlendirilmeye son derece açık olan bu ilişki, iki hanenin birbirlerine kıyasla ekonomik ve siyasi güçleri ve prestijleri gibi başka birkaç faktöre daha bağlıdır. Buna karşın, kızı veren tarafın yapısal konumu, özellikle baba tarafından akrabalar için evlenen kızlarına karşı bir mesafe taşır. Bu, evlenen kızlarının davranışları nedeniyle ve onun iyiliği için sorumluluk taşımayı sürdürseler bile geçerlidir. Evlenen kızın baba tarafından en yakın akrabalarının, yani babası ve erkek kardeşlerinin onu özellikle evliliğin ilk yılında çok sık ziyaret etmesi hoş karşılanmaz. Ancak, kızın evlenip gitmiş olduğu hanedeki konumu ve iyiliğinin takip edildiğini göstermek için baba tarafından daha uzak akrabalar, örneğin

nispeten daha genç bir amca, kocanın da arkadaşı ya da ortağı olabilecek bir amca oğlu sık sık ziyarette bulunur.

Eğer evli bir kadın ağır bir biçimde hastalanırsa ve doktora ya da hastaneye götürülmesi gerekirse, bu iş, önce, gelin gittiği hanedeki erkeklere düşer. Ancak, eğer onlar kısa zamanda harekete geçmezlerse, kadının erkek kardeşlerinden biri hısım hanedekileri bu konuda zorlar ya da tedavi için kız kardeşini kendisi götürmeyi teklif eder. Erkek kardeş ilk anda inisiyatifi ele alamasa da, koca, karısının akrabalarının sorumluluk almasını engelleyemez.

Sisin'de, birbirine komşu birkaç hanenin arasında anlaşmazlık çıkmıştı. Bir genç kadın kocasıyla birlikte komşularına hakaret etmişti. Bu iki haneye komşu olan, ancak her ikiyle de ne yakın akraba ne de hısım olan bir başka hanede o sırada söz konusu kadının dayısı vardı. Kadının bu kavgaya karışması dayıyı çok kızdırdı ve kızın suratına tokat attı. Bunun üzerine kızın kocası kendisine hakaret edilmiş gibi hissetti, dayıya hakaretler etti ve karısının dayısını şikâyet etmek üzere dosdoğru Oramar'daki jandarma karakoluna gitti. Dayının yeğenine tokat atmaya hakkı olup olmadığı konusu Sisinlileri ikiye böldü. Dayının kendisi, akrabalarının, evli de olsa bir kadının davranışlarından sorumlu olduğunu ve bu sorumluluğun gereğini yerine getirdiğini düşünüyordu.

Burada hatırlamamız gereken nokta, evli bir kadının erkek kardeşlerinin ve yakın akrabalarının, söz konusu kadına karşı evlenmesinden sonra güçlü bir bağlılık ve sorumluluk hissi duymayı sürdürseler bile, kendi başlarına hareket edemeyecekleri, hanenin, hısım grupların ve sülalenin konumlarını dikkate almaları gerektiğidir.

Meeker, kadın üzerindeki kontrolün Türklerde devredildiğini Araplarda devredilmediğini söylerken, kardeş ve hısımlık ilişkileri konusunda önemli bir noktayı göz ardı etmektedir. Türklerde, kadınların da çoğu zaman veraset hakkı vardır ve

çeyiz alırlar, her zaman kazanamamaları da veraset hakkını hiç değilse talep edebilirler. Araplarda bir kadını ve davranışlarının sonuçlarını kontrol etme hakkı kadının babasoylu taraftaki akrabalarına bağlıdır, dahası kadınların veraset hakkı yoktur. Öte yandan Hakkari Kürtlerinde, daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, mülkiyeti kadın-erkek vârisler arasında bölüştürmeye dair alternatif sistemler vardır. En sık rastlanılan sistem, aşiretsel ve geleneksel olarak, kadınların toprak ya da yayla kullanım hakkındaki miras haklarından mahrum etmektir. Ancak, bu kural son derece ilgi çekici bir biçimde sanki kadın erkek kardeşleri lehine bunlardan feragat etmiş gibi kadının kendi isteğine uygun olarak sunulur. Erkek kardeş ve kız kardeşler arasındaki bağımlılığın bu yönü, bu iki taraf arasındaki duygudaşlığı ve kontrol mekanizmalarını anlamamıza yardımcı olur. Yukarıda aktarılan, erkek kardeşlerinden kendilerine miras kalan toprak haklarını talep eden üç kız kardeşe dair örnekte, kadınlara karşı uygulanan tek yaptırım onları ayıp nedir bilmemekle ve açgözlülükle suçlamak olmuştur. Kız kardeşler mahkemeye gitmeye ve medenî kanuna göre sahip oldukları hakları kullanmaya kararlı olduğu için, erkek kardeşin yapabileceği başka hiçbir şey yoktu.

Neticede, erkek kardeşler, mirastan kız kardeşlerine düşen payları alabilmek için kız kardeşlerini kontrol etmeye ve onlarla yakın ilişkiler sürdürmeye gayret gösterir. Kız kardeşe özen göstermeye gelin gittiği hanede de devam ederler, bu arada kadının kocasıyla ve hısımlarıyla da ticarî ortaklıklar kurmak ve onlarda siyasî destek sağlamak amacıyla iyi ilişkiler kurmaya çalışırlar.

Sonuç

Yukarıda yapılan çözümleme ve incelemeden, akrabalık ve aşiret sistemlerinin birbirine güçlü bir biçimde bağlı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Aşiret kategorileri, bir yandan akrabalık bağlarını öne çıkarır ve babasoyluluğa dikkati çeker. Öte yandan, akrabalık sınıflandırması, aşiret sınıflandırmasından ba-

ğimsız olsa da, *xwîn* ve *xîsm* kategorilerini incelerken ya da ana tarafından bağların ve hısımlığın önemini ele alırken görmüş olduğumuz gibi, kültürel kategorilerle, yerleşim örüntüleriyle ve aşiretin siyasî biçimlenişiyle etkileşim içindedir. Bu nedenle, soykütük şemaları yeniden düzenlenir ve akrabalık terimlerinin ahlakî anlamlarına eklenir. Bir anlamda, akrabalık terminolojisi ve ilişkileri, aşiret sisteminin temelini oluşturur ve aşiret örgütlenmesinin ideolojisini sağlar. Akrabalık açısından, aşiret grupları ile aşiret mensubu olmayan gruplar arasındaki fark, hem akrabalık bağlarını hesaplamak yönünden, hem de niteliksel olarak bir derece farkıdır, yani akrabalığın bir yönünün, baba tarafından akrabalığın, hısımlıktan daha önemli görülmesidir. Bir sonraki bölümde ele alacağım gibi, akrabalık ilişkilerinin ikinci özelliği, normatif söylem içinde hısımlığın küçümsenmesi, karmaşık evlilik stratejileri, *zava* gibi hısımlık terimlerinin, *pixsal* gibi ana tarafını belirten terimlerin taktiksel olarak genişletilmesi ve akrabalarla hısımların iş, ticaret ve siyaset ortaklığı kurması yoluyla birbiriyle keşişen ağlar tarafından dengelenir. Kadınlar aracılığıyla oluşan hısımlık bağları, kadınlar evlilikten sonra da sülalelerini değiştirmiş sayılmadıkları için ve dolayısıyla haneler, sülaleler ve akraba grupları arasında hayatî bağlar kurdukları için çok önemlidir.

Antropologlar, evlilik ittifaklarını ve stratejilerini, töreni ve evlilik işlemlerindeki simgeleri enine boyuna incelemiştir ve bunların toplumsal hiyerarşi, değer ve inanç sistemleri, bazı topluluklara özgü normları ve uygulamaları hem yansıttığını hem de bunları yarattığını ileri sürmüşlerdir. Bir grup insanı temel karakterler ve ikincil kişiler olarak kapsamayı, belli inançları ve davranışları gündeme getirmesiyle bir süreç olan evlilik, aslında farklı yönleriyle ve farklı düzeylerde ele alınması gereken karmaşık bir işlemdir. Bu bölümde, evliliğin çeşitli yönlerinin incelenmesi amaçlanmaktadır. İlk olarak, evliliğin Hakkari'deki biçimiyle, inanç sistemi içindeki konumu ve tanımı ele alınacaktır. Bunu, evliliğin, terminoloji, yaş ve çocukların sıralanması, resmî ve dinî törenler gibi formel özellikleri izleyecektir. Evlilik tipler ve stratejileri derinlemesine incelenecektir. Tipler arasındaki farklılıklar ve kullanılan stratejiler, haneler, köy ve kasaba, aşiret yerleşimi, ideoloji ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin içindeki ve bunların arasındaki ekonomik ve siyasî iktidar yapılarına ışık tutar. Kürtlerde ve genel anlamda Ortadoğu'daki toplumlarda, doğrudan değiş-tokuşla başlık parası, amca kızı evliliği gibi evliliğe ilişkin hâkim temalar üzerine çeşitli hipotezler yeniden ele

alınacak ve incelenecektir. Bölümde son olarak, kız kaçırma, kız ve erkeğin gizlice kaçması gibi kadın-erkek ilişkilerinin ve toplumsal cinsiyet rollerinin farklı yönlerini sergileyen uygulamalar gözden geçirilecektir.

Evlilik ve medenî duruma ilişkin yerel kavramlar

Evlilik, Hakkari’de her yönüyle ilgi ve merak kaynağıdır. Yalnızca düğün ve evlilikten önce ve sonra gerçekleşen etkileşim değil, medenî durum da, kişilerin toplumsal kimliklerinin temel bir bölümünü oluşturduğu için çok önemlidir. Bir kişinin evli ya da nişanlı olup olmadığı sorusu, kişisel ve mahrem bir soru değildir; medenî duruma ilişkin sorular doğrudan ve alenîdir.

İnsanlar, düğünlere de eşit düzeyde bir ilgi gösterir. Düğünler, “sosyal” olaylardır ve genç kızlarla delikanlıların birlikte dans edebildiği ve konuştuğu, ayrıca yiyecek bir sürü güzel yemeğin bulunduğu fırsatlar olarak iple çekilir. Hane, sülale ve/veya aşiret, simgesel ve maddî sermayesini sergilemeyi ne kadar istiyorsa,¹ düğün o kadar kalabalık ve herkese açık olur. Düğünün sahiplerine göre (aslında iki grup düğün sahibi vardır; oğlan evi ve kız evi, ancak oğlan evinin “düğün sahibi” sayılması daha yaygındır) düğünler, *xêr û şer*dir,² hem mutluluk hem hüznün duyguları yoğun bir biçimde yaşanır. Düşman ya da rakip grupların ve genç kızlarla genç erkeklerin³ birbirleriyle yakın temas kurması, kolaylıkla şiddetli bir tartışmaya yol açabilir. Örneğin,

1 Evlilik stratejileri üzerine kapsamlı bir inceleme için bkz. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, (1977), özellikle s. 30-70. Burada kullanılan terimlerin ve kavramların büyük bir kısmı Bourdieu’den alınmıştır.

2 Türkçesi “hayır ve şer”, burada evliliğin iyi günü ve kötü günü anlamına gelmekte. Aynı terimin İran’daki Şahsevan göçerleri arasındaki farklı bir kullanımı için bkz. N. Tapper, Beck ve Keddie (editörler), 1978: 374-98.

3 Libyalı Berberiler arasındaki düğün töreni sırasında kadın/erkek rollerinin simgesel temsili için bkz. Mason (1975). Mason, düğün töreninin iki cins arasındaki “tezat ve etkileşim”i simgelediğini ve bu törenin yoğun duygular ve heyecan yarattığını söyler. Kürt düğünlerinde kadınlarla erkekler tamamen birbirlerinden ayrılmadığı ve birbirlerini dans ederken seyredebildikleri, hatta bazen birlikte dans edebildikleri halde, dansın kendisi ve hareketler hele ki gençler için çok tahrir edicidir.

şenlikler sırasında havaya ateş açılması bir gelenektir. Çoğu düğünde kavgalar çıkar ve bu kavgaların bir kısmının ölümle sonuçlandığı bile olur. Bu da aşiret içi ve aşiretler arası tartışmaların çığ gibi büyümesine yol açabilir.

Evliliğe ilişkin en yaygın ve baskın biçimde kabul gören inançlar ve değerlerin kökenleri İslâmiyete dayandırılır. Evliliğin neden gerekli olduğu ve ne şekilde gerçekleştirileceğine dair sık sık İslâmî yorumlar yapılır. Buna göre, İslâm, evliliği tavsiye etmekle kalmaz, evlenmeyi emreder.⁴ Köy imamları için bir başvuru kaynağı olan *Şafii İlmühali*, bu İslâmî emrin, çok yaşlı olanlar, özürlü olanlar ya da (düğün masraflarını ve başlık parasını *-mehr-* ödeyemeyecekleri için) çok yoksul olanlar dışındaki kimselerce uygulanması gerektiğini söyler.⁵ Muhammed'in, "Gücü ve kuvveti yerinde olan genç insanların evlenmesi gerekir. Evlilik, (kişiyi) kendisine haram olanlara bakmaktan alıkoyacak ve namusunu korumasını sağlayacak en iyi yöntemdir" dediği aktarılmıştır (*a.g.e.*). Evliliğin, kişinin doğal cinsel arzularını yatıştırması için gerekli olduğu düşüncesinin yansımaları kendisini kadın ve erkek toplumsal cinsiyet rollerinde ve anlayışlarında, cinsiyetler arasındaki iktidar ilişkilerinde ve özel olarak da evli erkeklerin statülerinde gösterir.⁶ Bekâr bir erkek toplumsal olarak yetişkin sayılmamakla kal-

4 Evlilik hem erkekler hem de kadınlar için sünnettir. Kürtler arasında evliliğin dinî önemi için bkz. Mokri (1970: 35-36): "le mariage est un sacré, recommandé par la religion... C'est ainsi que chez les Kurdes 'Fidèles et Vérité', les termes de *şart* et *iqrar*, synonyme de pacte et d'alliance entre Dieu et les hommes, désignent aussi cette alliance terrestre qu'est le mariage."

5 Bkz. Güvenç'in Büyük Şafii İlmühali, (1979: 347). Burada, İslâmî inançların ve geleneklerin, insanların normlarını ve davranışlarını belirlediği değil; İslâm ve Şafii fıkıh kitabındaki gibi belli yorumlarının, yine kişilerin kendileri tarafından, evlenmenin nasıl ve niçin olması ya da olmaması gerektiğini açıklamak için hayata geçirildiği ileri sürülmektedir.

6 N. Youssef (Beck ve Keddî, 1978: 88), İslâm'ın aynı vurgusuna şöyle işaret eder: "Kuran, Müslümanlar için, evliliğin evrensel bir kurum olduğu için çok önemli olduğu konusunda nettir... tüm Müslüman erkekler 'dinin yarısını yerine getirmek için' evlenmeye davet edilir, tüm dul ya da boşanmış kadınların ikinci kez ve gecikmeden evlenmeleri mutlaka teşvik edilir ve evliliğin amacının sadece üreme değil ruhsal ve fiziksel ihtiyaçların tatmin edilmesi de olduğu açık bir biçimde söylenir. Bu, evlilik içindeki cinsel ilişkinin, üremeden bağımsız olarak olumlu bir değeri olduğu anlamına gelir."

maz, günahkâr olduğu, kendisine haram olan kadınlara bakabileceği düşünülür.⁷ Bir kadının cinselliğinin başka birisinin denetimi altında olması gerekir, evlenene kadar onun namusunu koruma görevi, en yakın erkek akrabasına, yani babasına, erkek kardeş(ler)ine, gerektiğinde de amcasına ya da amca oğullarına düşer. Evlenmesinden sonra, cinselliğinin kontrolü kısmen kocasına geçer. İslâm'a göre, cinsellik ve cinsel ihtiyaçlar ancak evlilik ilişkisi içinde tatmin edilebileceği için, ergenliğine erişmiş oğlan ve kız çocuklarının evliliği, ebeveynleri için özel olarak da, çocuklarının davranışlarından dinen sorumlu olduğundan dolayı, baba için çok önemli bir meseledir.

Evlilikle bağlantılı atıf ve hitap terimleri

Evlilik hem kadınlar hem de erkekler için yetişkinlik statüsüne işaret etse de, ebeveynlerin otoritesinden sıyrılmak ya da ekonomik anlamda kendine yeterli hale gelmek anlamına gelmemektedir. Evlilik, (kişinin kendi evinin olduğu ve ekonomik kaynaklarını kazandığı) bir ekonomik özgürlük sağlamaz, ancak simgeler, terminoloji ve dinî cemaate katılımı, yetişkinlik statüsünü onaylar. Yetişkinler, genç kızlar ve erkekler toplumsallaşmaya başlar başlamaz, evliliği arzu edilir bir konum olarak sunar. 11-12 yaşındaki kızlar birbirleriyle şu ya da bu ailenin "*bulê*"si (gelini) oldukları konusunda şakalaşırlar. Ergenlik çağında, diğer cinsiyete karşı merak, evlilik, gelinler ya da damatlar hakkındaki şakalar dışında açığa vurulmaz. Bu, genç erkeklerin, özellikle büyüklerin yanında doğru düzgün davranmasına ilişkin katı kodlardan kaynaklanmaktadır. Genç kızların ise, edepli davranmaları, özellikle kendilerinden büyük erkeklerin yanında yüksek sesle konuşmaktan ve taşkınlıktan kaçınmaları gerekir.

Erkekler için ergenlik, kızlar için de evlilik, yetişkinlik te-

7 Burada "kötü gözle bakmak" (Kürtçe *xirabiyetî hir*), kıskanmak ya da kendisine haram olan kadınlara cinsel ilgi duymak anlamına gelmekte. Genç erkeklerin bekâren toplumsal düzene tehdit oluşturduğunu Gilsenan da *Recognizing Islam* (1981), s. 121 içinde belirtir.

rimleriyle anılmaya ve hitap edilmeye başladıkları dönüm noktalarıdır. Kızlara dört beş yaşlarından itibaren evleninceye dek *keçik/keç* denir (*Keçik*, *keçin* küçültülmüş halidir, “kızcık” anlamına gelen bir hitap terimidir). Kürtçe’deki *keç*, Türkçe’deki bakire, kız çocuk ve kız evlat anlamına gelen kız terimiyle aynı anlamı taşır. Evlendikten, yani bekâreti kaybettikten sonra, bir kadına ebeveynleri ya da kendisinden yaşlı kadınlar, aradaki yaş farkını vurgulamak üzere *keç* demeye devam edebilirler. Öte yandan *jin/jinik*, “evli kadın” ve “karı” anlamına gelmektedir. Bir kadın, özellikle kendisiyle akraba olmayan kişiler için, bekârsa *keç*, evli, dul veya boşanmışsa, *jin*dir, bu iki terim asla aynı zamanda söylenmez. Nihayet, özellikle arada bir tanışıklık varsa, *keç*, *jine* göre daha yaygın bir hitap terimidir. Koca, karısına hitap ederken (genç erkekler, karılarına topluluk içinde adıyla ya da bir terimle neredeyse hiç hitap etmedikleri için, eğer ederse), asla *jinik/jin* demez, yerine *keço/keçi/keçki* der.

Öte yandan evli erkeklerin medenî durumu atıf ve hitap terimlerine doğrudan yansımaz. 15-16 yaşlarında bir oğlan çocuğu, özellikle yakın bir zamanda evlenecekse, artık erkek sayılır ve dinî cemaate katıldığında (bu, yetişkin erkeklerle birlikte cuma namazı kılmak demektir), askerliğini yaptıktan sonra da kesin olarak yetişkin kabul edilir. Yetişkin bir erkeğe (Arapça kökenli bir kelime olan) *zalam* denir. Evli erkeklere ve yukarıdaki şartları yerine getiren bekâr erkeklere *zalam* denir. Bir erkek yetişkinliğe eriştiğinde ve kendisine *zalam* denilmeye başlandığında, ona herkesin içinde *kûr* demek, onunla şakalaşmak ya da alay etmek anlamına gelir.

Kürtçe’de, evlilik için kullanılan terimler şunlardır: 1) *şû kirin*, 2) *jin inandin*.⁸ Birinci terim bir karşılıklılık içerir, kadın için de erkek için de “evlenmek” anlamına gelir. *Jin inandinin* tam karşılığı, “kadın getirmek,” yani evlenmektir ve sadece erkekler için kullanılır. Erkek bakış açısını temsil eden bu terim, Hakkari’de evliliğin bir ikamet kuralı içerdiğini, bir erkeğin ya

8 Genel anlamda evliliği değil, evlilik törenini belirten bir üçüncü terim daha vardır. Bu, Türkçe’deki nikâh kıymak/etmekle aynı anlamı taşıyan *mar kirin*.

da ailesinin “dışarıya” gidip ve eş olarak bir kadın getirdiğini gösterir. Lévi-Strauss’un deyişiyle; erkekler sabittir, kadınlar yer değiştirir.

Evlilik yaşı

Erkekler ve kadınlar için ilk evlenme yaşı köyle kasaba arasında ve farklı sosyo-ekonomik sınıflar arasında farklılık gösterir. Kadınlar genel olarak erkeklerden önce evlenir. Kasabadaki ortalama evlilik yaşı, hem erkek hem kadın için köye kıyasla daha yüksek olduğu gibi, tüccar, esnaf, memur ya da öğretmen gibi meslekleri olan hanelerde de tarım ve hayvancılıkla uğraşan hanelere kıyasla daha yüksektir. Benim, yaptığımı bazı genel gözlemlere göre, köylerde kızlar ilk evliliklerini yaklaşık 13-22 yaşlarında, kasabalardaysa, 16 ile 23-24 yaşları arasında yapıyorlar.⁹

Yetişkin kız evlat sayısının az olduğu veya evlilik yaşında oğlan çocuğunun bulunmadığı, dolayısıyla eve kadın emeğinin gelmesi ihtimalinin olmadığı hanelerde, kız çocuklarının evlilikleri mümkün olduğunca, hane onun emeğinin yerine başka birininkini koyana kadar, ertelenir (hatta bazen o kadar uzun süre ertelenir ki, kız en sonunda birisiyle kaçar). Köydeki erkek çocuklar için bu eğilimin tam tersi geçerlidir. Genellikle, erkek çocukları çoğunlukla 18 yaşından önce, askere gitmeden, 15-16 yaşlarında evlendirilmeye çalışılır. Genel olarak, kızlar ve erkekler için evlilik yaşı ve bunlara karşılık gelen damat ve gelinin yaşları hanenin birkaç farklı faktörü göz önüne alarak yaptığı değerlendirmelere göre belirlenir.¹⁰ Bunların ba-

9 Kızların gerçek yaşını tahmin etmenin zorluğu (köylü kadınlar 13-14 yaşlarından sonra ağır iş yükü nedeniyle olduklarından büyük göstermeye başlar) ve kadınların büyük çoğunluğunun nüfus kâğıdının olmaması, gerçek yaşlarının bilinmesini imkânsız hale getiriyor.

10 Yaş, bir hane içindeki evlilikleri etkileyen çeşitli faktörler bütünüdür bir parçasıdır; cinsiyet, hane içindeki çocuk sayısı ya da diğer evlilikler gibi başka faktörlerden daha önemli değildir; “... aynı aile birimindeki (aynı babanın çocuğu hatta bazen aynı dedenin torunu olan) her bir çocuğun evlenmesi tüm diğer çocukların evlenmesine bağlıdır ve dolayısıyla her çocuğun (temel olarak çocuklar arasındaki sıralama, cinsiyet ve hane reisiyle ilişkisiyle tanımlanan) konumunun bir fonksiyonu olarak, çocukların sayısı ve cinsiyetiyle ka-

zıları, a) hanedeki emek gücü miktarı, b) giden bir kızın yerine konulabilecek bir gelinin olup olmadığı, c) kızın ya da oğlanın kendi kişisel özellikleri (çirkin ve özürlü olan kişilerin iyi ve erken evlilik yapma olasılığı daha düşüktür), d) hanedeki ya da sülaledeki daha önceki evlilik tipler (örneğin, ailenin kızı, aile veya sülaledeki bir kız kaçırma meselesini yaştırmak üzere erkenden evlendirilebilir), e) kız ve erkek çocukların eğitim düzeyi (ilkokula gitmiş köylü bir kız ergenliğinin başında değil, hanenin itibarına ve varlıklı olup olmadığına bağlı olarak 20 yaşı civarında, tercihen kendisi gibi “eğitilmiş” bir erkekle evlendirilir) ve f) hanenin sahip olduğu ekonomik kaynaklardır. Ebeveynlerinin hanesinde yaşamak ve hayvancılık yapmak zorunda olan oğlan çocukları, 16-17 yaşlarında evlendirilir. Kasabada yaşayanlar, geçimlerini ticaretten ya da esnafılık yaparak kazananlar, evlilikle birlikte ya da evlenmelerinden hemen sonra kendi hanelerini kurmayı isterler ve genellikle askerlikten sonra, 20-23 yaşlarında evlenirler.

Hane stratejileri, oğlan ve kız çocukların evlilik yaşlarını belirlerken, her tür davranışı meşrulaştıracak çeşitli inançlar ve ideolojiler mevcuttur. Kızlarının 20 yaşından önce evlenmesini istemeyen ana-babalar, kızları küçük yaşta, daha “yataklarını ıslatırken”, “oğlan çocuklarıyla koşturup oyun oynarken” ya da “göğüsleri daha tahta gibiyken” evlendirmenin günah olduğunu iddia ederler. Öte yandan, 13-14 yaşlarındaki kızlarını ondan 10-15 yaş büyük birisiyle evlendirmeyi kadınların cinsel olarak erkeklerden daha erken “serpildiğini”, bu nedenle, karı ve koca arasında büyük bir yaş farkının olmasının gerekli olduğunu söylerler.

Eğitim ve hizmet sektöründe, devlet memuriyetinde alınabilecek görevlerin son derece kısıtlı olmasının kadınların evlilik yaşı üzerinde fazla etkisi yoktur.¹¹ Hakkari’deki telefon opera-

rakterize edilen evlenecek tüm çocukların oluştuğu kümenin bileşimine göre değişir” (Bourdieu, 1977: 69).

11 Burada, atıfta bulunulan şey, Hakkari’deki kadın nüfusunun eğitim seviyesinin düşüklüğüdür. Hakkari’deki kadınlar, eğitim hizmetlerinden ve olanaklarından adil bir pay almaya başarlarsa, birinci evlilik yaşı muhtemelen yükselecektir. Özbay (1979: 205-6), kırsal bölgelerde, eğitimin kadınların evlenme yaşını

törü ya da tezgâhtar olarak çalışan genç kızlar genellikle daha geç bir yaşta evlendirilir. Bunun nedeni hem eğitilmiş olmaları ve kendi paralarını kazanmaları, hem de kızlarının ya Hakkari yerlisi ya da dışarıdan olup en azından kendilerinininkine denk bir sosyal tabakaya mensup biriyle evlilik yapmasını isteyen Hakkari'nin önde gelen tüccar ya da yönetici ailelerin kızları olmalarıdır.¹²

Eğitimin ve ücretli işlerde istihdamın sonuçları kadınlarınkinden çok erkeklerin evlenme yaşını geciktirmektedir. O yöreden olan az sayıdaki eğitilmiş ve maaşlı çalışan erkeğin evlilik yaşları 19-25 arasında değişmektedir, buna karşılık köylü erkeklerin evlilik yaşları 16-22 arasındadır.¹³ Türkiye'nin batısında erkeklerin evlilik yaşları, eğitim ve ücretli işlerde çalışmanın yanı sıra, bir de damadın ailesinin genç çifte yeni ev alması zorunluluğu¹⁴ nedeniyle geciktirildiği belirtilir. Bu Hakkari için ana faktör değildir, çünkü yeni evlenen çiftlere ev açmaya Hakkari'de ancak kasabalarda ve çok ender olarak rastlanır.

yükselten önemli bir faktör olduğunu öne sürer; bu konuyu etkilediği belirtilen diğer faktörler, şehre göç ve kırsal yerleşimlerde genç erkek sayısının yetersiz olmasıdır.

12 Eğitimci kadınların meslek ve evlilik şansları üzerindeki etkisi için bkz. Maher (1974: 83-88). Kırsal ve şehirli yaklaşımlar Hakkari'deki durumla büyük benzerlik taşır. Kırsal bölgelerde yaşayan Berberiler, okula gitmenin kadınlar üzerinde "yozlaştırıcı bir etkisi" olduğunu düşünürken, "modern kasabalı erkekler için okuma yazma bilen bir kadın bir statü sembolüdür" (s. 83). Ne var ki, eğitilmiş kasabalı erkeklerin yaklaşımı, uygulamadan çok teoride geçerlidir. "Kadınların kocaları, babaları ya da erkek kardeşlerine olan ekonomik ve siyasi bağımlılığını azaltmak, mevcut düzene kabul edilemez bir tehdit yönelmek anlamına gelmektedir" (s. 84). Aynı şey, Hakkari'deki eğitilmiş kadınlar için de geçerlidir; çalışma hakları mutlak bir biçimde erkek akrabalarının ya da kocalarının elindeydi.

13 S. Timur (1972: 96), Tablo 51'de, ilk evliliğin yaşı ve yerleşimin yerine göre erkeklerin yüzde oranlarını verir. Köy ya da kasabadan gelenlerin bir kıyaslaması yapıldığında, kasabalardakilerin %10,9'u, köylerdekilerin %23,3'ü 17 yaşından önce; %21,9'u (Kasaba) ve %34,4'ü 18-20 yaşları arasında; %37'si (Kasaba) ve %24,4'ü 21-24 yaşları arasında; %22,9'u (Kasaba) ve %24,1'i 25-29 yaşları arasında; ve son olarak %8,2'si (Kasaba) ve %4,4'ü 30 yaşının üzerinde evlenmekte.

14 Benedict, Peristiany (editör) içinde, 1976: 234.

Resmî ve dinî nikâh törenleri

Türkiye’de Medenî Kanun 1926’da kabul edildi. Bu kanunla, çökeşlilik yasaklandığı gibi, imam nikâhının öncesinde ya da hiç değilse imam nikâhının yanı sıra resmî nikâhın yapılması mecbur kılındı. Şer’î hukuktan köklü bir şekilde farklı olan bu kanuna göre, kadınların boşanma, çocuklarının vesayetini alma ve miras hakları yasallaştırıldı. İmam nikâhı, toplumsal ve geleneksel olarak bir evliliğin meşru sayılmasında önemli bir rol oynuyor. Hakkari’de insanlar *yalnızca* imam nikâhıyla evlenirler, bu durum Türkiye’deki diğer kırsal bölgeler için de geçerlidir.¹⁵ İmam nikâhının resmî nikâha kıyasla esas kabul edilmesinin -resmî nikâhın yapılıp yapılmadığı, yapılırsa da ne kadar zaman sonra yapıldığı göz önüne alınırsa - gelin, gelinin ailesi ve damadın toplumsal konumuna ilişkin çeşitli sonuçları vardır. Hakkari’de kentlerde, kasabalarda ya da köylerdeki tüm sosyal kesimlerde, imam nikâhsız bir evlilik asla kabul edilebilir değildir. Ancak, yasal evlenme cüzdanını almak için kimin girişimde bulunduğu ve resmî nikâhın *ne zaman* gerçekleştiği, toplumun bazı inanç ve nörmlarını yansıttığı gibi, bireylerin ya da grupların sosyo-ekonomik konumlarını da belirtir.

İmam nikâhının evliliği meşrulaştırması üzerine yapılan sosyolojik incelemelerde pratikteki erkek bakış açısının hâkimiyetine dikkat çekilmiştir. Törenin kadın olmadan (kadının yasal bir vâsi tarafından temsil edildiği) durumlarda, özellikle çökeşlilik söz konusuysa, bu daha da geçerlidir. Medenî yasa ya göre çökeşlilik yasaklanmış olsa da İslâm’a göre bir erkek dört kadınla evlenebilir. Bir erkeğin birden fazla kadınla evli olduğu durumlara rastlansa da, bunlardan yalnızca bir tanesi resmî olarak tanınır. Medenî yasa çok katı bir şekilde uygulan-

15 Bkz. örneğin Stirling, 1965: 209, Beşikçi, 1969: 180-181. Stirling, “Medenî Kanun, köylüler için bir şey ifade etmez. Resmî nikâhla evlenenlere evli gözüyle bakmazlar... belge, anlamsız bürokratik ıvr zıvırdan başka bir şey değildir” (s. 205). Ancak, bugün Türkiye’nin şehirleşmiş bölgelerindeki resmî nikâh, evlilik töreni ve işlemlerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Daha yüksek sınıflar, şehir merkezlerindeki eğitilmiş ve modern kesimler, imam nikâhını bütünüyle bir kenara bırakmıştır.

madığından yalnızca imam nikâhıyla evlenen kadınlar, Medenî Kanun'un düzenlemelerinin, nafakaya ilişkin kurallarının ya da boşanma işlemlerinin kapsamına girmez. Türkiye'de herkes bu problemin farkında olduğu gibi, bunun meşru görüldüğü de söylenebilir. Çok sayıda "gayri meşru" çocuğun ortaya çıkardığı toplumsal problemi hafifletmek üzere dönem dönem genel afklar ilan edilmektedir.¹⁶

Çeşitli kadın hakları savunucuları çokeşliliğin imam nikâhı uygulamasından kaynaklandığını iddia etmektedir. Bence hiç de inandırıcı olmayan bu iddiaya göre, Medenî Kanun'un yaptırım gücünün olmaması çokeşliliğe yol açmaktadır.¹⁷ Imam nikâhı olmadan çokeşliliğin de olmayacağı hiç kuşkusuz doğru olsa da, tek başına imam nikâhının çokeşliliğe yol açtığı söylenemez. Dahası, imam nikâhıyla gerçekleşen her evliliğin de çokeşliliğe dönüştüğüne kanıt göstermek zordur.¹⁸

Sisin ve civarındaki köylerden elde edilen verilere göre, imam nikâhı ve çokeşlilik arasında doğrudan bir bağ yoktur. Evliliklerin çoğu yalnızca imam nikâhıyla gerçekleşmektedir, ancak 1980'de, yaklaşık 800 kişinin yaşadığı muhtarlığın sınırları içinde birden fazla karısı olan yalnızca beş erkek vardı (çokeşlilik hakkında daha detaylı bilgi için aşağıya bakınız).

Evlilik töreninin, resmî nikâhla mı, imam nikâhıyla mı yapıldığına atfedilen öneme dönecek olursak: Resmî nikâh, evlenen kadının ve ailesinin itibarını ve toplumsal statüsünü belirten önemli bir göstergedir. Örneğin aşiret köylerinde, resmî nikâh, yalnızca, okula ya da askere gitme yaşına geldiklerinde çocukların resmen kaydedilmesini sağlayan bir formalitedir. Gerek çokeşli gerek tekeşli evliliklerde, kadın ve ailesi için taşıdığı simgesel ve toplumsal değer çok düşüktür. Köylü kadın-

16 Afklar için bkz. Fişek (1984: 264-66). Fişek, 32 yıl içinde, 10 milyon çocuğun bu afklar yoluyla kayda geçirildiğini söyler.

17 Bkz. örneğin Kazgan, 1978: 164-65; Mansur-Coşar, 1978: 1278.

18 Timur'un bulgularına göre (1972: 92-94, Tablo 46-49), Türkiye genelinde imam nikâhı oranı yalnızca %15'ken, bu rakam köylerde %21,3 ve Doğu Anadolu'da %36,6'dır. Türkiye genelinde çok eşlilik oranı %1,9, Doğu Anadolu'da %5'tir. Doğu Anadolu'da imam nikâhının, çok eşlilikten daha yüksek olduğunu görüyoruz.

lara göre, evlilik cüzdanı ne çökeşliliğin önünde bir engeldir, ne de kadınlara bir statü kazandırır. (Köylü kadınlar, kocalarının başka bir evlilik yapmasını engellemek üzere başka araçlara ve başka kontrol mekânizmalarına sahiptir, bu konuda daha detaylı bilgi için aşağıya bakınız.)

Kasabalardaki kadınlar için ise evlenme cüzdanı ve törenin *ne zaman* yapıldığı çok daha önemlidir. Eğitimli ve varlıklı ailelerin kadınları, resmî nikâhın, imam nikâhının hemen ardından, evlilik kutlamalarının bir parçası olarak yapılmasını bekler. Evlilik tekeşli ise, evliliğin nasıl ayarlanmış olduğu (yani evlilik usulüyle mi, yoksa başka şekilde mi) ve dünürler arasındaki ilişkilere bağlı olarak aşağıdakiler gerçekleşebilir: 1) Gelinin ailesi, erkek tarafına güvensizlikleri ya da erkek tarafından daha yüksek bir statüye sahip olmaları nedeniyle düğünden önce ya da düğün sırasında resmî nikâh kıyılmasını şart koşabilirler. 2) Gelin olacak kız, eğer, a) ebeveyniyle bir anlaşmazlık içine düşüyse ve ailenin toplumsal konumunu riske attıysa, b) ailesine karşı koyup damatla kaçtıysa, c) evlilik sırasında bakire değilse ve bu durum da herkes tarafından biliniyorsa, kızın ailesi resmî nikâh için diretmeekten kaçınabilir.

İki tarafın da statülerinin eşit olduğu evliliklerde, iki taraf karşılıklı anlaşıp düğün sırasında resmî nikâh yapmaya ya da yapmamaya karar verebilirler. Örneğin, amca çocuklarının evliliğinde, resmî nikâh (ne zaman yapılırsa yapılsın) iki aile arasındaki bir statü değişiminin göstergesi olmaz.

Çökeşlilik durumunda, ailelerin statüleri arasındaki fark tayin edilir. Çökeşli evliliklerde, taraflar yalnızca kız verip-alanlar, bir kadın ve bir erkek değil, birkaç kadın, akrabaları ve erkeğin akrabalarıdır. Öncelikle, genellikle ilk eş resmî nikâhlı olsa da, bunun böyle olacağının bir garantisi yoktur. Bir erkek kısa aralıklarla ve imam nikâhıyla iki kere üst üste evlenirse, hangi kadınla resmî nikâh yapılacağının cevabı her zaman için açık değildir. Böyle durumlarda, söz konusu tüm aileler arasındaki toplumsal ilişkilerle akrabalık ve iktidar ilişkileri ve olayın hangi bağlamda gerçekleştiği (evliliğin nasıl gerçekleştiği ve tüm tarafların hemfikir olup olmadığı), sonucu belirler.

Yüksekova'daki bir örnekte, bir sağlık memuru, birbirlerinden çok farklı sosyal çevreden gelen iki kadınla evliydi. Birinci eş, Hakkari'nin bir köyündendi, eğitim görmemişti ve güzel bir kadındı, ikinci eş ise adamla aynı sağlık ocağında çalışıyordu. İkinci eş, etnik köken olarak Türk'tü ve çok güzel sayılmazdı. Adamla ilişkiye girip hamile kalınca evlenmek zorunda kalmıştı. Adam, ilk eşiyle resmî nikâhla evlenmişti, ikinci kadın ise çocukları ilk kadının nüfusuna kaydedilmesi gerektiği için, çok zor ve aşağılayıcı bir duruma düşmüştü.. Bu örnekte, "normal" olarak, iki kadından eğitimli ve meslek sahibi olup, başka yerden gelen kadının resmî nikâh cüzdanını taşıması beklenir. Ancak apar topar imam nikâhı kısılmasını gerektiren olaylar, onun ilk eşi saf dışı bırakmasını imkânsız kılmıştı.

Resmî nikâhın statü getirmesinin yanı sıra, kadının ailesinden çok kendisi için gerekli olan bazı yasal sonuçları vardır; boşanma, çocukların velayeti, miras ve nafakaya ilişkin yasal haklar doğrudan kadını ilgilendirmektedir. Bu yasal korumanın farkında olan kadınlar resmî nikâhı şart koşabilirler.¹⁹ Yüksekova'da, yetişkin çocukları olan ancak yalnız yaşayan ve imam nikâhıyla ikinci bir kadınla evlenmiş olan kocasına karşı yasal haklarını kullanan bir kadın örneğine şahit oldum. İkinci evliliği kabul etmemiş, kocasına dava açmış, ondan ayrı yaşamaya başlamış, mahkeme süresince onunla boşanmayı reddetmiş ve çocukları için nafaka kazanmıştı.²⁰ Ancak, toplumsal baskılar ve kadınları mahkemeye çıkma ve "özel" hayatlarını herkesin içinde konuşma konusunda ka-

19 E. White (1978: 56), evliliği kaydettirip kaydettilerinin sonuçlarının aşağıdaki gibi olduğunu belirtir: "Evlenme yaşı ve boşanma ve çökeşliğe ilişkin reformların uygulanması, evliliğin kaydına bağlıdır; bu nedenle, kaydı zorunlu kılmak, kadınlar üzerindeki geleneksel kısıtlamaların ortadan kaldırılmasının gerçekten arzulanıp arzulanmadığı konusunda geçerli bir göstergedir."

20 Türkiye'nin batısında yaşayan kadınların yasal haklarını hangi yollardan kullandıkları konusunda bkz. J. Starr "The legal and social transformation of rural women in Aegean Turkey", Hirschon (editör), *Women and property women as property* içinde, (1984), s. 92-116.

dınları korkutan kamuoyu nedeniyle, kadınların pek azı bu haklarını kullanır ya da yasal tavsiye alabilecekleri birilerine danışabilir.

Çokeşliliğe karşı tekeşlilik; “miras kalan eş”

Yukarıda, resmî nikâhla ve imam nikâhıyla ilişkili çokeşli evliliklerden bahsedildi. Özet olarak söyleyecek olursak, İslâmiyet'e göre, bir erkek, İslâmî kurallar ve tavsiyeler doğrultusunda tanımlanan yükümlülükleri ve sorumlulukları yerine getirmek şartıyla, aynı anda dört kadınla evlenebilir.

İstatistiklere göre, Doğu Anadolu'da çokeşlilik oranı %5 kadar düşüktür, ama bu rakam bu türden beraberliklere toplumsal olarak atfedilen önemi yansıtmaz. Özellikle erkek ideolojisi açısından şakalar, mitler ve hikâyelerden oluşan bir söylem bütünüyle sürekli gündemde tutulur. Çokeşli olmak istisnâ bir durum olsa da, çokeşli erkeklerin kendilerini saklamaları ya da dikkati üzerlerine çekmemeye çalışmaları gerekmez. Tam tersine, birden fazla karısı olan erkekler dikkat çeker, haklarında konuşulur ve toplumca tanınırlar. Onlar da karşılığında bu role uyar ve hem erkek iktidarı, kadınlar üzerinde hâkimiyet, her şeye yetebilme, kadınların ve çocukların geçimini sağlayan ve onlara hâmilik eden kişi olma nosyonlarıyla, hem de erkeğin hâkimiyet alanı olan hanenin âdil hükümdarı olmasıyla ilişkili mitlerden ve gerçeklikten türeyen bu özel konuma uygun davranırlar. Bu konunun mitik özellikleri, erkeği hiç şüphesiz, yeteneklerinin ve niteliklerinin sürekli olarak sınıandığı bir duruma sokar. Hanesinde ve kadınlar arasında bir uyum ve birlik olduğunu söylese bile, bu söylendiği kadar kolay gerçekleşmez ve çokeşli birlikteliklerin gerçeklikleri erkeklerin yiğitlikleri ve üstünlükleri kadar merak uyandırıcıdır.²¹

21 Vieille (1978: 471), erkeklerin ikilemini şu şekilde formüle eder: “çokeşli ev, mutlak bir biçimde, entrika ve şiddet cehenneminden başka bir şey değildir... toplumda emir veren taraf olan erkekler, burada ciddi bir biçimde güvensizdir ve hâkim olarak bağımsız olan cinsel aktiviteleri, özel olarak kadınlar tarafından yönlendirilir.”

Bu bağlamda, bütün kadınların bu fikre kesin olarak karşı çıktığını, bütün erkeklerinse bu fikri desteklediğini söylemek mümkün değildir. Kadınlar da erkekler kadar köklerinin İslâm'a dayandığını iddia eden ve dinî bir meşruiyet arayan bu ideolojiyi (ya da bu ideolojinin bir kısmını) paylaşır. Bu kısmî ideoloji, toplumsal uyumun birbirlerine ev işlerinde ve çocuk bakımında yardım eden ve birbirlerine destek olan kadınlar arasında kurulacağını ileri sürer. Aynı şekilde, erkeklerin muhakemesinin kadınlardan daha güçlü olduğunu ve herkese hakkaniyetli bir şekilde davrandığı düşünülür. Bir erkek, karıları ve çocuklarının uyumlu ve mutlu olduğu bir aileye ve eve daha çok bağlanacaktır.

Bu pembe tablo çokeşliliğin neden varolduğunu açıklamaz, ancak (kadın, erkek) insanların onun nasıl iyi yürümesini düşlediğini gösterir. Kadınlar, çokeşli hanelerde böyle bir uyumun olmasının en azından teorik olarak mümkün olduğunu söyler. Ancak uygulamada, kadınlar üzerlerine kuma gelmesini istemez ve kocalar da karılarını sık sık ikinci bir eş almakla tehdit eder. Bu tehdit çoğu zaman düzmedir, ilk eşlerini cezalandırmak ya da ilk eşleriyle kuramadıkları ilişkileri telafi etmek için ikinci kez evlenen erkekler, kadınların denetim altında tutulamaması ve onların arasında sürekli kavga çıkması yüzünden utanç verici bir duruma düşme riskini almış olacaktır. Başarılı çokeşli evliliklere çok seyrek rastlanır. Kadınlar, bu tür birliktelikleri engellemeye yönelik çeşitli stratejiler geliştirir. Bunlar bazen intihara teşebbüs etmek kadar trajik olabilir de, çoğu zaman kocayla cinsel ilişki kurmayı reddetme ya da daha pahalı giysiler, takılar vb. talep ederek belirgin bir biçimde kumayla tüketim yarışına girmek şeklindedir. Bu durumda kocanın, eşlerini, bazen de mal varlıklarını ve bütün maddî kaynaklarını iyi idare etmesi gerekir. Hane işleri ve hane siyaseti üzerindeki hâkimiyetini kaybetmek istemeyen erkekler, birden fazla eş almayı istediklerini, ancak riskleri göze alamadıklarını söylerler.

Bu durumda birden fazla kadınla evlenmeye gücü yeten erkekler hangileridir ve onlarla evlenen kadınlar kimlerdir? Bu-

rada, Sis'in içinde yer aldığı muhtarlıktaki bazı örneklerden bahsedeceğim. Bu örnekler, birden fazla karısı olan beş erkek üzerine. Bunlardan dördünün ikiye karısı var, birinin ise üç karısı var. Üç karısı olan zengin bir tüccar, ana tarafından Oramarî aşiretiyle bağı var ve köyde tam anlamıyla yerleşik değil. Köydeki üçüncü karısı, köyün güçlü ve büyük bir ailesinin kızı. Biri muhtarlıkta, biri ovadaki bir başka köyde ve biri de kasabada olmak üzere üç ayrı evi olan tüccarın karıları farklı yerlerde yaşıyor. Tüccar bu üçüne de uğruyor. Kamyon sahibi, tüccar ve emlakçı olarak sahip olduğu güçlü konum sayesinde toplum tarafından fazla eleştiriye uğramadığı gibi, hem kendisine genel olarak saygı duyuluyor, hem de güçlü bir ailenin kızlarını ona üçüncü karısı olmak üzere vermesinde olduğu gibi tüccardan maddi ve siyasi çıkar edinme umudu besleniyor.

Diğer dört örnekteki erkekler, ya yüksek siyasi veya ekonomik konumlara sahip ya da toplumsal basamakları hızla tırmanarak bu türden konumları elde etmeyi hedefliyorlar. Bu erkeklerden en yaşlı olanı kalabalık bir sülalenin mensubu ve aşiretin ileri gelenlerinden (Kürtçe *mazin*) biri. Bu kişi, aynı zamanda muhtarlıktaki en zengin insanlardan birisi; oradaki üç dükkândan biri olan) bir dükkânı, bir değirmeni ve çok toprağı var. Hanesinde (eşleri, oğulları ve torunlarıyla oturan beş kardeşten oluşan) yaklaşık 50 kişi vardı, ancak bunlar ben Sis'in'den ayrılmadan hemen önce evlerini ayırdı. İkinci karısı, aynı aşiretin uzak bir köyünden, saygın bir ailenin kızı. O dönemdeki konumu, kızın babasını bu türden bir evliliğe ikna etmeye yetmediği için kızı kaçırdı²² ve söz konusu adamın akrabalarının baskısıyla bu problem daha sonra çözüme kavuşturuldu. Bu geniş haneyi yıllar boyunca onunla paylaşan kardeşinin de iki karısı var ve ikinci kadın başka bir sülaleye ait bir köyden olan başka birisiyle halihazırda evli olduğu halde kaçırılmıştı. Bu olay iki adamın sülaleleri arasında büyük sorunlara yol açmıştı ve muhtarlıktan olup (kızı kaçıran) ilk

22 Kadınlara göre bu daha çok genç yaşta bir kaçışmaydı. Kız kaçırma ve koca-ya kaçmanın incelenmesi için aşağıya bkz.

adamın, kocanın kaçırılan karısını boşamasını sağlaması için (onu dövmek, jandarmaya rüşvet vermek ve dinî otoritelerden destek sağlamak gibi) açık bir yıldırma politikası güttüğü söyleniyordu.

Son iki adam da nispeten yüksek ekonomik ve siyasî konumlara sahip. Bunlardan genç olanı, başka bir köyden olan ikinci karısını, bir Irak Kürt'üyle nişanlı olduğu halde kaçırdı. Benim de orada bulunduğum süre içinde gerçekleşen kaçırma olayı, aşiret köylüleri için büyük bir endişe kaynağına dönüştü. Köylüler, meselenin Türk jandarma kuvvetlerini aşıp Iraklı Kürt peşmergelerin meselesi haline geleceğinden kaygılanıyorlardı. Muhtarlıktaki ikinci dükkânın sahibi olan adam, birkaç aşiret ileri gelenini arabuluculuk yapmaya ikna etti ve yüklü bir miktarda (birkaç yüz bin lira) para ödedi. İlk karısından olan kızını da nişanlısını kaybetmiş olan adama verdi.²³

Ben Sisim'de kaldığım süre içinde ikinci karısıyla evlenen son adam muhtar. İlk karısı amcasının kızı ve torunları var. Kadın, kabilenin nüfuz sahibi bir ailesinden, siyasî olarak etkili ve güçlü erkek kardeşleri ve baba tarafından çok sayıda kuzeni ve yeğeni var. Muhtar, ilk karısıyla anlaşarak ikinci kez evlendiğini ve iki kadının "kardeş gibi" geçindiklerini söylüyor. İkinci eş, Yüksekova'dan (asıl olarak Hakkari'nin batısındaki uzak bir köyden), başka bir aşirete mensup (artık ortadan silinmiş olan aşiret konfederasyonunun rakip bloğundaki Ertuşî aşiretinden) ve kendisi de torun sahibi olan dul bir kadın. İkinci evliliğin nedeni anlaşıldığı kadarıyla "aşk"²⁴ kadının akrabalarının muhtara açık bir siyasî destek vermesi mümkün görünmüyordu ve kadının eski kocasının akrabaları kadınla ilişkilerini kesmişti. Buna karşın, kadın, toplumsal sınıfı farklı olmasa da, kökeninin "bu kadar" farklı olması nedeniyle muhtarın siyasî iktidarına ve prestijine sim-

23 Kızın yalnızca 12 yaşında olduğu söyleniyordu. Kızını bu kadar genç yaşta veren babaya kötü gözle bakılıyordu.

24 Bu hem kocanın hem de ikinci karısının açıklaması. Aşk olmak, başka durumda eleştirilecek bir evliliğin gerçekleştirilmesi için meşru ve saygı duyulan bir neden.

gesel olarak katkıda bulunuyordu.²⁵ Bu durum, önemli sülalelerden olan aşiret reislerinin yabancı gruplarla ittifak yapabilmek için ya da bir kadını yalnızca erdemlerine ve özelliklerine dayanarak kişisel tercihte bulunduklarını göstermek için yabancı kadınları seçerek yaptıkları evlilikleri andırır. Akraba olmayan yabancı bir kadınla evlenmek ve kadın için başlık parası vermek, köylülere göre, gözü kapalı maceraya atılmak gibi bir şeydir. Bu, daha yüksek statüye sahip olan ailelerin altına girebileceği türden bir risktir.

Muhtar, Sisin'deki birkaç haneyle yakın akrabaydı. Köylülerin büyük bir çoğunluğu ona siyasî destek veriyordu ve genel olarak iyi ve toplumsal olarak "yakın" bir adam kabul ediliyordu. Ne var ki, ilk karısına da kendisine olduğu kadar yakın olan köylüler ikinci evliliğini tamamıyla desteklemiyorlardı. Çokeşliliği meşrulaştıran ve takdir eden erkek ideolojisi nedeniyle açık açık eleştirilmese de, özellikle evdeki yaşama mekânlarının düzenlenişinden dolayı çeşitli şakalar yoluyla alay konusu ediliyordu. Eşleri için ayrı mekânlar açmadığı için, iki kadının da, hatta bazen misafirler geldiğinde onlarla beraber aynı odada uyuması o kadar çok spekülasyona ve şakaya yol açıyordu ki, evinde gece yatıya kalan konuklar bu uyuma düzenlemesinin detayları konusunda sorguya çekiliyordu.

Muhtarın örneği, başkalarının önünde eleştirilemeyen bir şeyin onaylanmadığına, dedikodu ve şakalar yoluyla özel bir söylemde nasıl ifade edilebildiğine bir örnektir. Şakalara malzeme haline gelerek toplumsal sermayesinin hızla tükenmesine yol açan muhtar, baba tarafından akrabalarının kendisini destekleyeceğine güvenememeye başladı ve izlediği evlilik stratejileri konusunda ancak örtük bir onay alabiliyordu.

Yüksekova'daki çokeşli evliliklerdeki erkeklerin çoğu ya zengin ve siyasî olarak güçlü aşiret mensupları oldukları için

25 Başta diğer kadınlar olmak üzere, pek çok köylü kadını merak ediyordu. Yemek yapıp yapamadığını, ot toplama işine gidip gitmediğini, nasıl giyindiğini merak ediyorlardı. Bu, muhtar sanki bir Türk ile evlenmişçesine garipti! Bu, net olarak, Bourdieu'nün bahsettiği "...ilişki kurulan insanla arada ne kadar çok mesafe varsa, simgesel kârın o kadar çoğaldığı" (1977: 39) prestij evliliklerindendi.

ya da istisnâî bir duruma tâbi oldukları için olağandışı sayılıyordu. Birden fazla kadınla evlenen erkeklerin büyük bir çoğunluğunu, çeşitli aşiretlere mensup aşiret reisleri, aşiretlerinin ileri gelen ailelerine mensup kişiler, zengin tüccarlar ve saygın ailelere mensup erkekler oluşturur. Bu türden sosyo-ekonomik statüye sahip erkeklerle, ikinci ya da üçüncü evliliklerini bakire kızlarla yapmak büyük bir simgesel ve maddî sermaye gerektirir. Bu tür örneklerde, ya başlık parası çok yüksektir, erkeğin kendisi de bir aşiret revidir (dolayısıyla yüksek bir toplumsal sermayesi vardır) ya da erkek ikinci ya da üçüncü karısı karşılığında (kızı ya da kız kardeşi gibi) yakın akrabası olan bir kızı veriyordur.

Çokeşliliğin ve özellikle Ortadoğu'daki çokeşlilik biçiminin erkek egemenliğini destekleyen bir kurum olduğu sık sık söylenmektedir.²⁶ Dahası, çokeşliliğin kadınları tehdit ettiği, onları bir an önce erkek çocuk sahibi olmaya ve kocaların egemen konumlarını haklı görmeye zorladığı iddia edilmiştir (White, 1978: 58). Çokeşlilik konusundaki bir başka iddia da, onun zenginlere, ağalara, aşiret reislerine ya da varlıklı tüccarlara ait bir uygulama olduğu, ekonomik ve siyasî ittifakları genişletmeyi amaçladığıdır (Leach, 1940: 21). Ben, ayrıca aşağıdakileri ileri süreceğim:

1. Çokeşli birliktelikler, erkek egemenliğinin bir göstergesi olsa da, evliliğin başarılı olup olmadığı ancak süreç içinde ortaya çıktığı için riskli bir düzenlemedir. Bu nedenle, ikinci bir evliliği meşrulaştırmak için onun erkek egemenliğine dayandığı ileri sürülerek, yüksek statü talebinde bulunulabilir, ancak “uyumlu” bir aile yaşantısının sürdürülebilmesi çoğu zaman sorunludur. Birden çok eşi olan erkekler, hane içi meseleler ve özellikle de kadınlar üzerindeki kontrollerini yitirmeleri durumunda, çokeşli evlilikle yükselmiş olan statülerini korumak ve alay malzemesi olmamak açısından zorluklar yaşar.²⁷

26 Eickelman, 1981: 119. Vieille (1978: 464), bunun “erkeğin cinsel tatminini” meşrulaştırdığını belirtir.

27 “Kadın adamı vezir de yapar rezil de” deyiimi bu durumu çok iyi özetler.

2. Çokeşli evlilikler, taraf olan hısım grupları için farklı anlamlar taşır. Yukarıda görüldüğü gibi, ikinci eş olarak aşiretin içinden bir kadını almak, kadının statüsüne (bakire, daha önce nişanlanmış ya da ileri gelen bir ailenin kızı olup olmadığına) ve erkeğin toplumsal konumuna bağlı olarak kabul edilebilir. Eğer, erkek için bu türden bir kadınla aşiret içindeki konumunu yükseltmek için evleniyorsa, bu evliliğe direnç gösterilebilir, hatta bu bazen “çokeşliliğin reddedilmesi” şeklinde ifade edilebilir.

3. Evliliklerin, sürekli olarak, katmanlı akrabalık ve hısımlık bağlarını yeniden oluşturduğu Hakkari’de olduğu gibi, aşiret ağının içinde, aşiretten olan birden çok kadınla evlenmek, özellikle erkek ve bir eşin haklarını ve çıkarlarını diğerine karşı savunacak olan hısım aşiret mensupları arasında sorunlara yol açar. Kız kardeşlerle ve kızlarla olan (duygusal, namus ya da kontrol) bağları, onlar evlendikten sonra da önemini korumaya devam eder.²⁸ Bu nedenle, hısım hanelerdeki çıkarları aşiret mensupları için hep bir mesele oluşturur. Çokeşli hane- de, kadınlar arasında ya da karı koca arasında bir anlaşmazlık olduğunda, bu anlaşmazlık hısımlara yansıyabilir.

4. Nihayet, çeşitli yazarlar kadınlar arasındaki çokeşlilik korkusunu belirtmiş olsa da, kadınların kocalarının planlarına karşı kullanabileceği alternatif stratejilerden pek fazla söz edilmemiştir. Özellikle aşiret mensubu hanelerde, kadınların konumunu güçlendiren yalnızca anne olmaları değil,²⁹ aynı bir akraba grubunun kız kardeşleri ve kızları da olmalarıdır. Kadınlar, kendi akrabalarının desteğini arkalarına almak, belli ev işlerini yapmamak ve iyi bir eşin yapması gerekenleri yerine

28 Bkz. yedinci bölümdeki babasoyluluk ve hısımlık bağlarının incelenmesi. Türkler ve Araplar arasındaki kız kardeş-erkek kardeş ve karı-koca ilişkileri için ayrıca bkz. Meeker (1976).

29 Türk aileleri üzerine yapılan çalışmalarda, anneliğin, kadınların hısım hanelerinde saygı kazanmaları için taşıdığı önem vurgulanmıştır. Örneğin bkz. Kıray, Peristiany içinde, 1976 ve Kandiyoti, 1977. Hakkari’deki aşiret bağlamında, genç ve çocuksuz kadınlar, hane içinde güçlü bir yer edinebiliyor ve bazı diğer Ortadoğu’daki örneklerde olduğu gibi boşanma ya da kumayla korkutulmayabiliyordu.

getirmemek, dolayısıyla kocalarının “evin dirliğini ve düzenini sağlayamamak” tehlikesiyle karşı karşıya bırakmak gibi çeşitli yöntemlerle kocalarını tehdit eder.³⁰ Koca, karısının stratejilerini alt etmek için kaba kuvvete başvurabilse bile, bu, iki kuma arasında asgarî bir düzeyde de olsa insanî ilişki olması gerekliliğini değiştirmez.

Bir Sisın hanesinde, kendisinden 15 yaş büyük ve artık çocuk doğurma yaşını geçmiş tek bir karısı olan bir hane reisi, karısının hane içinde sorun çıkartacağını bildiği için bir kere daha evlenmeye yeltenmiyordu. Karısını sözleriyle sık sık tehdit ediyordu ve ilişkilerinin giderek kötüleştiğini köyde bilmeyen yoktu. Kadının “yanlış davrandığının” ve “sorun çıkardığının” bilinmesine, ayrıca hane reisinin hâlâ genç olduğunun ve ikinci bir kadını “hak ettiğinin” düşünülmesine karşın (akrabası olan erkeklere ve kadınlara göre bu böyleydi, diğer kadınların görüşleri ise kendi durumlarına ve evlilik içindeki konumlarına göre değişiyordu), ikinci bir kadın almaya yönelik herhangi bir girişim, hane içindeki zaten gergin ilişkiyi tam bir krize sokacaktı. İkinci bir kadın aldığında kocanın kaybedeceği ne kadar çok şey varsa, ikinci evliliğin gerçekliğe dönüşmekten o kadar uzak olduğunu ve yalnızca bir tehdit ve hayal olarak kaldığını bu örnekten görüyoruz.

Çokeşli evlilikler dikkat çekici olsa da, esas evlilik türü tekeşli evliliklerdir. Tekeşli evlilikler Timur’a göre, Türkiye’deki evliliklerin %98,1’ini oluşturmaktadır (1972: 93). Hakkari’deki kadınların ve erkeklerin ikinci kez evlenmesi olağan olsa da, evliliklerin büyük bir çoğunluğu tekeşlidir. Tekeşli birlik-teliklerin büyük bir çoğunluğunu kuzenler arası evlilikler, kız kardeşlerin doğrudan değiş-tokuşu (*direct sister exchange*) ve ağabeyin dul kalan eşiyle evlilik oluşturur. İlk olarak en sonuncusunu ele alacağız.

30 Kürtçe’de kötü davranışlar, yozlaşma, ihanet için kullanılan “*makirab*” (hara-beyc dönmüş cv) kelimesi evle bağlantılıdır. Durrani Paştunlarındaki benzer bir terim için bkz. N. Tapper (1981: 391).

Erkek kardeşin ya da yakın bir akrabanın dul kalan eşiyle evlenmek geleneksel bir evlilik biçimi olsa da, günümüzde bu tür evliliklere sık rastlanmamaktadır (ve bu evliliğin Kürtçe ya da Türkçe bir adı da yoktur). Genellikle ağabeyin dul eşiyle evlenmek şeklinde görülür,³¹ bu nedenle, küçük kardeşe ağabeyinin karısı "miras kalır". Bu uygulamaya özellikle gelin için yüksek bir başlık parası verildiğinde, dul kalan kadının küçük çocukları varsa (özellikle de çocuklar erkekse),³² genişlemiş hanenin yardıma ihtiyacı varsa ya da babasız çocuklar ya da dul bir kadın ailenin durumunu ağırlaştıracaksa rastlanır (Balamani, 1982: 50-51).

Aşağıda Oramarî aşiretinde yaşanmış iki örnek aktarılmıştır. Bu örnekteki kişilerin her ikisi de köyün yaşlı kuşağından olup hâlâ hayattadır:

Birinci örnek beni yanlarında ağırlayan aile. Hane reisi olan Hüseyin'in şimdiki karısı, Esmâ, tek ağabeyinin ikinci ve dul eşi idi. Erkek kardeşin iki karısı vardı; ilk karısıyla bir yıllık evliken ve bir çocukları doğmuşken Esmâ'yı kaçırıp evlenmişti. Daha sonra askere gitmiş ve bir kaza sonucu çok erken yaşta ölmüştü. İki kadın da dul kaldı. İlk eş babasının evine döndü ve tekrar evlendi. (Bu kararın kayınpedere mi, yoksa kadına mı ait olduğunu kestirmek güçtür.) Kaçırılmış olan Esmâ kocasının hanesinde kaldı ve kayınpeder kadının kendileriyle kalmasına ve Hüseyin büyüüp yetişkin olunca onunla evlenmesine karar verdi. Esmâ ölmüş olan kocasının kardeşi Hüseyin 15-16 yaşlarına geldiğinde onunla evlendi. İkinci evliliğini yaptığında Esmâ muhtemelen 28-30 yaşları

31 Stirling (1965: 198), dul eşi kocasının erkek kardeşine miras kalmasının çocuksuz evliliklere yol açabileceğini söyler, ancak büyük ya da küçük erkek kardeş üzerinde bir kısıtlama olup olmadığını belirtmez.

32 Goody (1976: 83-84), ölen ağabeyin eşiyle evlenmenin çocukların mülkiyet haklarının korunması (çocuksuz birliktelikleri kollayacak bir kurum) ve besleme kurumu edinme açılarından ele alır. Ölen ağabeyin eşiyle evlenmenin, en azından evlat edinmenin yaygın olmadığı Afrika'da, daha çok bir çocuğu besleme gibi himaye etme kurumu olduğunu belirtir. Aynı nokta Kürtler için de geçerlidir.

civarındaydı. İlk eşten olan erkek çocuk üç yaşına kadar annesiyle kaldı, annesi yeniden evlenince babasının hanesine döndü ve onu Esmâ büyüttü.

Bu eşin miras kalması örneğinde, Esmâ'yı hane içinde tutmanın nedenlerinden birincisi, onun kaçırılmış (yoksa kaçmış mıydı?)³³ olması, ikincisi de, baba tarafından nüfuz sahibi akrabalarıyla olan ilişkilerin kaçırılmadan epey bir süre sonra düzeltilmiş olmasıydı. Muhtemelen kız kaçırma vakalarının çoğunda olduğu gibi, ilişkilerin düzeltilmesi için bir miktar para da ödenmişti. Hane mensupları, Esmâ'nın evde tutulmasının nedeninin onun kişisel özellikleri olduğunu söylemişti; güzeldi, çalışkandı, insan içine çıkarılabiliirdi, saygın bir aileden geliyordu ve nüfuz sahibi ağabeyleri ve babasoylu kuzenleri vardı. Sülalesi (*mal*) Oramarî'nin diğer kabilesindendi, dolayısıyla iki sülale ve iki kabile arasında hısımlık bağlarının sürdürülmesi söz konusuydu. Bir başka neden de hanedeki emek kaybıydı. Küçük kardeş, evin tek erkek çocuğu olarak kalmıştı, kız kardeşleri büyüyüp evlendiği için iki dul da evlerine gönderilecek olursa, ciddi bir kadın emeği sıkıntısı olacaktı. Hanenin o zamanki reisi aşiretin önde gelenlerinden biri ve (şimdi üç ayrı köye dönüşmüş olan) köyün muhtarı olduğu için, kadınları evde tutup bakmaya güçleri yetmiyormuşçasına iki kadını birden babalarına göndermek maddî bir kayıp (emek kaybı) olmanın yanı sıra, simgesel bir kayıp anlamına da gelecekti. Kızların hepsi evlenmiş olduğundan küçük oğlan için "hazır" bir kadına sahip olmak ve onun için uygun birini aramak zorunda kalmamak önemliydi.

İkinci örnek, art arda iki erkek kardeşle evlenmiş yaşlı bir kadının örneğiydi. Büyük kardeş ölüp iki çocukla dul kaldığında, kocasının evinde kaldı ve şimdi hayatta olmayan küçük kardeşle evlendi. Ondan da çocukları oldu. Çocuklar birbirle-

33 Bkz. kız kaçırma ve kaçma üzerine olan bölüm. Tanım kimin zikredildiğine bağlıdır. Burada, kadın, kendi isteğiyle kaçtığını söylüyor, ancak ailesi, olayı kabul etmedikleri için kaçırıldığını düşünüyordu.

ri için, anaları aynı, babaları farklı olan çocuklar için genellikle kullanılan terim olan *bramek* değil, *bra* ve *xuşk* (kardeş) kabul ediliyordu. Kadın ve iki erkek kardeş baba tarafından kuzendi. Bu örnekte kan bağıнын yakınlığı, ilk kardeşten çocukların olması ve kadının kişisel nitelikleri, belli ki, bu kendine has (ikinci) evliliğin tercih edilmesine yol açmıştı.

Özetle, bu evlilik türüne günümüzde daha az rastlanmaktadır. Gençler, dul bir kadının ölen kocasının hanesinde tutulmasının ve onunla diğer kardeş arasındaki duygularının hiçe sayılmasının acımasızca ve adaletsiz olduğunu düşünmektedir. Bu uygulama, kadının yaşı ilerlediği için ve doğurgan olduğu dönem daha kısa olacağı için genç kocanın da aleyhinedir.

Son olarak, bir dul kadının miras kalması yoluyla yapılan evlilikler koşullar uygun olduğu zaman bile katı bir şekilde uygulanmayan bir gelenektir. Örneğin, başka bir Oramarî aşireti köyünde bir genç kadın kocasının bir aşiret çatışmasında ölmesi üzerine, ona olan bağlılığını öne sürerek kocasından sonra başka biriyle evlenmeyi reddedebiliyordu. Başka biriyle evlenmeyip kocasının hanesinde kalmayı ve tek oğlunu bu hane de yetiştirmeyi tercih etmişti.

Hakkari'deki amca kızı, doğrudan değiş-tokuş ve başlık parası evlilikleri:

Teori ve uygulama

"Amca kızıyla" evlenmek

"İslâm'a göre amca kızıyla evlenmek yasak değildir... En azından Ortadoğu'nun bazı toplumsal bağlamlarında, bu türden birliktelikler o kadar tercih edilirdir ki, kız ve ailesi, kızın amca oğluyla evlenmemesini, ancak kızın ailesi amca oğlunun ve onun ailesinin onayını aldıktan sonra seçebilir" (Eickelman, 1981: 129).

Eickelman bu noktaları belirttikten sonra Ortadoğu'daki amca kızı evlilikleri üzerine tartışmaları ele alır ve bu konudaki literatürden bir seçme yapar.³⁴ Amca kızıyla evlenmeye ilişkin argümanların ana noktaları, bunun tercih edilir bir evlenme türü olduğu, amca oğlu/amca kızıyla evlenme hakkını talep ettiği ya da bundan feragat ettiği zaman güçlenen bir kural olduğu³⁵ ve nicelik olarak büyük önem taşıdığıdır.³⁶

Bourdieu (1977: 32-33), amca kızıyla evlenmeye ait teorilerin “yapısalcılığın ya ihmal ettiği ya da parantez içine aldığı gerek sülale içinde patrimoninin tutulması gibi ekonomik işlevlere, gerek sülalenin entegrasyonunun sağlamaştırılması gibi siyasi işlevlere hitap ettiğini” belirtir. Bourdieu'nün temel eleştirisi endogamik grup ve soyağacı olgularının amca kızı evliliği incelemesinin başlangıç noktası olarak kullanılmasına yöneliktir. “Kapsamları, söz konusu grubun hafızası kadar geniş olan ve yapılarıyla kapsamları fiilen grup tarafından, hatırladıklarına ya da unuttuklarına verilen soyağaçlarını soyut bir şekilde incelemek bizi tatmin edecek midir?” (a.g.e. s. 33) Bourdieu, Peters'in (1967) “soyağaçları, kısımları arasındaki gerçek iktidar ilişkilerini göz ardı eder, kadınları unuttur, en temel ekolojik demografik ve siyasi faktörlere birer tesadüf gibi yaklaşır” şeklindeki iddialarını destekler (a.g.e.).³⁷ Bourdieu (1977), Peters (1967) ve Eickelman'ın (1981) yapmış oldukları bu uyarılar hakikaten önemlidir ve Kürtlerdeki (Barth 1953 ve 1954) ve diğer Ortadoğu toplumlarındaki tercihlili evlilik sistemlerini eleştirel bir incelemenin başlangıç noktası olarak önemlidir.

Öncelikle Barth (1953 ve 1954) ve Leach'in (1940) aktarmış olduğu Kürtlerle ilgili olguları ele alalım: Bu yazarların her

34 Eickelman, 1981: 129, dipnot 39, ayrıca s. 129-131. Eickelman'ın listesinden burada dikkate alınan çalışmalar şunlardır: Barth (1953) ve (1954), Khuri (1970), Keyser (1974), Meeker (1976), Bourdieu (1977), Peters (1978) ve Aswad (1971) ve (1978).

35 Bates (1973: 61), emmi hakkına Yörük göçerlerinde rastlandığına işaret eder. Ancak bu “hak” başlık parasını ortadan kaldırmaz.

36 Eickelman (1981: 130), istatistiki verilerin Kürt aşiret bölgesinde %43'ten Lübnan'da %2'ye dek büyük bir çeşitlilik gösterdiğini söyler.

37 Ayrıca bkz. Eickelman, 1981: 131.

ikisi de amca kızıyla evlenmenin tercih edilen bir norm olduğunu ve amca kızıyla evliliğin gerçek sıklığının yüksek olduğunu yazar (Barth 1954: 167; Leach, 1940: 20). Leach, amca kızı/amca oğlu terimlerinin sınıflandırıcı kullanımları konusunda daha dikkatlidir.³⁸ Öte yandan Barth, iki aşiret köyündeki toplam 21 evlilikten 9'unun amca kızıyla evlilik olduğunu, dolayısıyla amca kızı/amca oğlu evliliklerinin sıklığının yaklaşıklık %50 olduğunu belirtir.³⁹ Hakkari'den elde edilen ve aşağıda sunulan verilere göre, hem sözü edilen bağın tam olarak ne olduğunu (yani bu terimin genişletilmiş biçimde mi kullanıldığı, yoksa gerçekten birinci dereceden amca kızı için mi kullanıldığını) bilmeksizin amca kızıyla yapılan evliliğin gerçek sıklığının ne olduğu konusunda genelleme yapmak zordur, hem de diğer evlilik türleri de amca kızıyla evlilik kadar yaygındır.

Toplamış olduğum veriler Sisin'in 25 hanesindeki 65 evli çiftetir. Sisin'deki hanelerin (evlilik, ticaret, ortaklık, arkadaşlık, mülk ortaklığı ve akrabalıktan kaynaklanan) köy dışındaki, aynı ya da farklı aşiretlere mensup köylerle, (Irak sınırındaki) uzak köylerle ve Yüksekova'daki köylerle olan çeşitli toplumsal bağları da, Sisin dışında olsalar da, sosyo-ekonomik arka planı, akrabalık ve hısımlık derecesi ve sülale mensubiyeti hakkındaki gelişigüzel ya da dengesiz bir biçimde elde edilmiş olsa da, değerlendirme kapsamına alınmıştır. Evlilik türleri ve pazarlıklar, evlilik törenleri ve başlık parası kasa-ba ve köy, farklı sosyo-ekonomik kategoriler, bir aşirete mensup olan ve olmayan gruplar arasında önemli farklılıklar göstermektedir. Pratikteki ve kültürel normlardaki bu çeşitlilikler hesaba alındığında, aşağıda aktarılan veriler, tüm detayları ve küçük farklılıkları yansıtmasa da, evlenmeye dair uygulamalardaki çarpıcı nitelikleri gözler önüne serer.

38 Leach (1940: 20): "Bana C bölgesine dağılmış olan Dizai aşiretinin 'birbirlerine *amoza* (amca çocuğu) dediği' söylendi - (hepsinin bir *tıra* (sülale) olduğu ima ediliyordu."

39 Barth, 1953: 68 ve 1954: 167.

Şimdi öncelikle Sisin'deki, erkeklerin bakış açısına göre sınıflandırılmış olan evlilik türlerini ele alalım:

TABLO 8.1
Sisin'deki Evlilik Türleri

Amca kızı (1. dereceden kuzen)	10	}	%41,5
Amca kızı (2. dereceden kuzen)	1		
"Soykütüğünden takip edilebilen" amca kızı	8		
"Sülaleden" amca kızı	3		
Amca kızının kızı	2		
Hala kızı	1		
Hala oğlunun kızı	1	}	%13,8
Babanın dayısının oğlunun kızı	2		
Teyze kızı/ teyze kızının oğlu	3		
Dayı kızı/dayı oğlunun kızı	4*	}	%10,8
Annenin amcasının oğlunun kızı	2		
Kanbağı / akrabalık ilişkisi olmayan	22		%33,9
Yetersiz bilgi	7		%10,8
Toplam	65		%100

(*) Buradaki eşlerden biri hem soykütüğünden takip edilebilen amca kızıdır hem de dayı kızıdır, dolayısıyla iki kere sayılmıştır.

Yukarıdaki tabloya ilişkin bazı açıklayıcı noktaları belirtmek gerekmektedir:

a. Yukarıdaki rakamlar, Sisin hanelerindeki (hane birimi Beşinci Bölüm'de tanımlanmıştır) evli çiftlere ve dulların ilk evliliklerine dair rakamları ve evlilik türlerini göstermektedir. Bu tanım ekonomik ve toplumsal birlikteliğe dayansa da, bazen farklı yerleşimleri içerir, ama prensip olarak köylülerin haneyi, *malı*, tanımlama biçimlerine dayanmaktadır. Evli çiftlerin bir *malda* olduğunun düşünülmesinin nedeni, bir birim olan, kendi iç hiyerarşisi ve dışsal bağlanuları ve stratejileri olan hanenin çiftlerin evliliklerini belirlemede en önemli role sahip olmasıdır.

b. Tablo, evlilikleri erkeklerin bakış açısından göstermektedir. Kadınlar tabloda erkeklerin eşleri olarak yer almaktadır.

Tabloda gösterilen kadınlar Sisin içinde kalmış ya da dışarıdan Sisin'e gelmiş kadınlardır, evlenerek Sisin'den köy dışına gitmiş olanlar gösterilmemiştir. Bunun nedeni haneyi analitik bir birim olarak ele alabilmektir; Sisin dışından kişilerle evlilikler hanelerin evlilik stratejilerinin (yani kızları ve kız kardeşleri köy dışından kişilerle evlendirme stratejilerinin) farklı ve gerekli başka bir özelliğini gösterse de, incelenecek birimin başka köyleri, aşiret yerleşimlerini ve kasabayı da kapsayacak şekilde genişletilmesi gerekir.

c. Tablo 8.1'de gösterilen evli çiftlerin sayısı, daha önce Tablo 5.1a'da gösterilen evli çiftlerin sayısından büyüktür (Tablo 8.1'de toplam 65 çift varken Tablo 5.1a'da 56 çift vardır). Bu farklılık ilk tabloda (5.1a) yalnızca evli ve hanede oturan çiftlerin yer almasına karşın, ikinci tablodaysa (8.1) dulların ve nişanlı çiftlerin de sayıya dahil olmasıdır. Bu tabloda dulların ve nişanlı çiftlerin de yer almasının nedeni, evlilik türlerini ve stratejilerini süreklilikleri içinde, geçmişteki, günümüzdeki ve gelecekteki evlilik düzenlemeleriyle ele alma çabasıdır.

d. Aşiret köylüleri birkaç farklı kategori için aynı terimi kullanır. Örneğin Tablo 8.1'deki ilk 4 kategorinin hepsi hem referansta hem hitaplarda *dotmam*dır (amca kızı). Ne var ki, burada, 3. ve 4. kategoriler arasında, (köylüler için her ikisi de *dotmam* olan) “soykütüğünden takip edilebilen” ve “sülaleden” olan amca kızları arasında bir ayrışırma yapılmıştır. Bu, aynı zamanda Bourdieu'nün (1977) önermiş olduğu “formel” ve “pratikteki” akrabalık kategorilerini birbirinden ayırmak içindir. Bu, aşağıda ele alınacak olan çok önemli bir ayrımdır.

e. Daha sonra gelen baba tarafından dört akrabalık kategorisi, erkek BEN'le baba tarafından bağlı olan ve ondan başka bir sülaleye mensup kadınları kapsar. Birkaç kuşak genişletilmiş kullanımına karşın, BEN, gerçek kuşak ve sülale farklılığını göz ardı eder ve akrabası olan bu kadınlar için babasının kullandığı terimleri kullanır. Örneğin, (soykütük şemasında) amca kızının kızı, amca kızı (*dotmamı*) olarak geçmektedir,

dolayısıyla, başka bir sülaleye mensup olması göz ardı edilmektedir ve buna karşılık annesinin sülale kimliği vurgulanmaktadır. Benzer bir şekilde, babanın dayısının oğlunun kızından dayı kızı diye bahsedilmekte, böylelikle aradaki babanın kuşağı ve dayı oğlunun kuşağı atlanmaktadır.

f. Bunlardan sonra gelen üç kategori, ana tarafından akrabalara dairedir. Bunlar Sis'inde gözlemlenen türleri içermekte ve olası tüm türleri kapsamamaktadır. Art arda gelen kuşaklarda görülen paralel ve çapraz kuzen evlilikleri nedeniyle, insanlar çoğu zaman birbirleriyle bir değil, birkaç şekilde bağlantılıdır. Bu nedenle, hangi bağlamda hangi bağın vurgulandığı ya da hangi bağın neden göz ardı edildiği önemlidir. Örneğin, yukarıdaki Tablo 8.1'de (*) işaretiyle belirtilen örnekte, kadın, kocasının hala oğlu olduğunu belirtse de kocası ve kadının ağabeyi birbirlerine çoğu zaman dayı oğlu-hala oğlu değil de amca oğlu (bu örnekte soykütüğünden takip edilebilen) diye hitap ediyorlardı. Burada kadın ve erkek bakış açısına göre bir ayrıştırma yapmak mümkün değildir. Buna karşın, Bates'in (1973: 64) Türkiye'nin güneydoğusundaki Yörükler için belirtmiş olduğu gibi, baba taraflı akrabalığın daha erken "haurlanıp" öne çıkarılması da söz konusudur.

g. Son kategori olan kan bağı/akrabalık ilişkisi olmayanlar, diğer evlilik türlerindeki eşlerin tümünü kapsar (Sis'inde bunların hepsi aynı aşirettendi). Bu kategoride belirtilen tüm örneklerde, kadınlar kocalarından farklı bir sülaleden, klandan (*maldan*) ve/veya kabiledendi ve anne ya da baba tarafından hiçbir akrabalık ilişkisi belirtilmemişti. Bu bağlamda, akrabalık ilişkisinin olmadığına belirtilmesi önemlidir, çünkü 4-5 kuşak geriye gidilecek olursa, burada belirtilen örneklerin %90'ının birbirleriyle anne ya da baba tarafından akraba olmaları beklenebilir.

Yukarıda sunulan veriler ve genel anlamda amca kızıyla yapılan evlilikler aşağıdaki maddelerde değerlendirilebilir:

1. Sis'inde en sık rastlanan evlilik türü (çeşitli türlerde) baba tarafından kuzenlerin evlenmeleridir ve %41,5 oranındadır

(ilk dört kategorideki kadınların hepsine *dotmam* deniyordu). Bu kategorideki toplam 29 baba taraflı kuzen evliliklerinden 22'si babasoylu kuzenleydi.⁴⁰ Ne var ki, kan bağı /akrabalık ilişkisi olmayanlarla yapılan evlilikler de tüm evliliklerin üçte birini (%33,9) oluşturarak yüksek bir orana sahiptir. Anne tarafından olan kadınlarla yapılan evliliklerin oranı %13,8'dir ve 7 örnekten elde edilen bilgi de yetersizdir. Bu nedenle istatistik olarak, Sisim'de baba tarafından kuzenlerle yapılan evlilikler, akraba olmayanlarla yapılan evlilikler kadar önemlidir.

2. Barth (1953: 67), bölgede kısıtlı bir zaman geçirilmesi nedeniyle kapsamlı nüfus bilgileri toplayamadığını açıkça belirtse de, belli ki, yerli halkın anlattıklarını eleştirel bir şekilde ele almamıştır ve amca kızıyla yapılan evliliklerin çokluğunu amca kızlarının “çokluğuyla” açıklamaktadır (a.g.e. s. 27). Yukarıdaki Tablo 8.1'de dört *dotmam/pismam* kategorisi arasında yapılan ayırıştırma, dayanaşına hatlarını ve farklı düzeylerdeki akrabalık ve aşiret bağları arasındaki bölünmeyi tanımlayabilmemizi sağladığı için önemlidir. Bourdieu'nün “formel” ve “pratikteki” akrabalık kavramları, yukarıda belirtilen “soykütüğünden izi sürülebilir” ve “sülale” amca kızı kategorilerine karşılık geldiği için kullanılabilir. Kısaca belirtmek olursak, Bourdieu'ye göre (1977: 33-38), sülale, klan ya da aşiretin yerel olarak tanımlanan sınırları içindeki soykütük haritasında yer alan akrabalar, fornel akrabalar; birlikte çalışılan, ticaret yapılan, toplumsallaşan ve evlenen insanlar, yani bireyin kendi kurduğu ilişki ağlarında yer alanlar da pratikteki akrabalar.

Hakkari'deki Kürt köylüler, üç ya da dört kuşaktan daha geride olan atalarını araştırmamaktadır. Bu nedenle, babasoylu sülale içinde babasoylu kuzenlerin izini sürmenin iki yolu vardır. Birincisi, kişinin bazı babasoylu akrabalarını kendi sülalesinde sayması ve gerçek mesafe bilinmese bile, iki erkek kar-

40 Bates'in (1973: 65-66) göçerler ve yerleşik Yörükler arasındaki 1. dereceden amca kızı evlilikleri üzerine verdiği rakamlar tüm evliliklerin %16,7 ve %24,6'sı arasında değişir. Benim elde ettiğim verilere göre, 1. dereceden amca kızı evlilikleri 65'te 10'dur, yani yaklaşık %15'tir.

deş gibi kim olduğu belli bir atanın soyundan olduğunu kabul etmesidir. Bu kategorideki kuzenler “soykütüğünden izi sürülebilir” kuzenlerdir. Sisin'deki A sülalesine mensup haneler buna bir örnek oluşturmaktadır: 11 hane kendilerinin iki amca oğlunun soyundan geldiklerini kabul etmektedir. Bir başka Oramarî aşiret köyünde (bu köy Sisin'deki A sülalesine mensup hanelerin atalarının esas köyüdür) olan birkaç başka hane de “amca oğullarının soyundan” sayılır.

Babasoylu kuzenlerin izini sürmenin *ikinci* yolu, bazı haneleri amca oğulları ya da amca kızları (burada “sülaleden kuzen” olarak adlandırılmıştır) hanelerinden olarak, dolayısıyla kişinin (20-100 hatta daha fazla haneden oluşan) kendi sülalesinden sayılmasıdır. Burada terim bilinçli bir şekilde genişletilirken söz konusu aktör, gerçek kan bağını kanıtlamanın imkânsız olduğunu bilmekte ancak bu işe girişmeyi gerekli görmemektedir. Bahsi edilen kişi, zaten birtakım özel ve yakın ilişkilerin olduğu ya da istendiği “pratikteki” bir akrabadır.⁴¹ Barth'ın yaptığı incelemeye dönersek, amca oğlu ya da amca kızı terimlerinin genişletilmiş kullanımı ile normal kullanımı arasında bir ayrım yapmadığı için, amca kızı/amca oğlu evliliğinin “asgarî sülaleyi hizipçi bölünmekten koruyan bir zümre grubunda [corporate group]” (a.g.e. s. 171) iç dayanışmayı pekiştirici bir niteliği olduğunu varsayan tezlerine katılmak güçtür.

3. Barth (1954: 169) amca kızıyla yapılan evliliklerin çokluğunu sülale örgütlenmesinin sıklığıyla ilişkilendirir ve amca kızıyla yapılan evliliklerin seyrek görüldüğü yerlerde, köy içinden evlenmenin yüksek oranda kaldığını belirtir.⁴² Ne var ki, dışarıdan evlenmeye karşı, köy, klan ya da aşiret içinden (endogami) evlenmenin taşıdığı önemi değerlendirebilmek için elimizdeki bilgiler yeterli değildir. Öncelikle, yukarıdaki Tablo 8.1.'in bileşiminden açıkça anlaşılmasa da, Sisin'deki

41 “Pratik akraba” terimini kullanımlarımız Bourdieu'den biraz daha farklı. Pratik akraba kişinin kendi babasoyundan olabilir, ancak onun “uzak” bir bölümündedir.

42 “Bir Kürt sülalesi ve hatta köy düzeyine kadar olan sülale bölümleri, endogam, toplumsal olarak izole birimlerdir. Dahası, coğrafi olarak da yalıtılmıştır... Yerel grup köy de, bir sülale bölümüdür” (Barth, 1953: 75).

evliliklerin tümü Oramarî aşiretinden olanlarla yapılmıştır, dolayısıyla evlilik uygulamalarının neredeyse %100'ü içeriden yapılmıştır (aşiret endogamisi). Bunu belirttikten sonra, yerleşim örüntüsünü, nüfus hareketini ve bölgedeki üretimi etkileyen bazı önemli demografik, ekonomik ve istatistiksel faktörün ele alınması gerekir. Oramarî aşiretinin nüfusu kaba bir tahminle 10.000 kişi civarıydı,⁴³ bu nüfus, (Türkiye içinde) farklı büyüklüklerde 10-15 köyde yaşıyordu, (Irak'ta yaşayan nüfusa ilişkin rakamlarsa bilinmiyordu) (bkz. Harita 3). 1920'lerde geçici bir süre için boşaltılmış olan aşiret bölgesi, 1935'te Oramar isyanına katılanların affedilmesinden sonra yeniden iskâna açılmıştır. Sisin Köyü, 1937'den sonra iskâna açılmış, köye ilk yerleşenler Oramarî'nin iki köyündendir. Sisin'e gelip yerleşenlerin 6-7 köyde yakın akrabaları vardır ve Sisin'deki evlilikler ya Sisinlilerle ya da bu köylerdekilerle yapılmaktadır. Bu nedenle, aşiret içi evlilikler (Sisin'deki tüm haneler aynı kabileden olduğu için) çoğu zaman bir aşiret bölümünün içinde yapılan evliliklere tekabül ediyordu.

Köy içinden/dışından yapılan evliliklere gelecek olursak, Sisin içinden evlenen kadınların sayısıyla diğer Oramarî köylerinden olup evlenip Sisin'e gelen kadınların sayısını incelememiz gerekir. Bu veriler aşağıda Tablo 8.2.'de sunulmuştur.

TABLO 8.2.
Sisin'de Olup Burada Evlenen, Evlenip Sisin'e Gelen ve Evlenip Sisin'den Giden Kadınların Akrabalık İlişkileri

	<i>Evlenip Sisin'den giden kadınlar</i>	<i>Sisin'de olup burada evlenen kadınlar</i>	<i>Evlenip Sisin'e gelen kadınlar</i>
Akraba/Hısım	6	15	10
Akrabalık ilişkisi olmayan	6	4	12
Toplam	12	19	22

⁴³ Ayrımları etnik ya da aşiret gruplarına göre gösteren nüfus sayımı bilgileri bulunmamakta.

Tablo 8.2'ye göre, 19 kadın Sisin içinden evlilik yaparken 34 kadın ya evlenip Sisin'e gelmiş ya da dışarıdan evlilik yapmıştır. Bu durumda köy içi evlilik (köy endogamisi) sonucunu çıkarmak zordur. Hanelerin çeşitli köylerle akrabalık ve hısımlık ilişkilerinin olduğu Sisin'de, bu köylerle yapılan evliliklere Sisin içi evlilikler kadar sık rastlanır. Sisin'den daha büyük bir ölçeğe, Oramar aşiretine ve daha geniş bir bölgeye bakacak olursak, aşiret içi ve yakın ya da uzak akrabalarla evlenmek şeklinde hâkim bir eğilim vardır. Ne var ki, Oramarî köylerinde, insanlar arasındaki tarihsel, ekonomik ve siyasî ilişkilere bağlı olarak evlilikler çoğu zaman aynı aşiretten bazen de başka aşiretlerden olan komşu köylerden kişilerle yapılır. Oramarî'ye komşu olan hem Pinyanişî hem de Dorskî, Oramarî'yle kız alıp verir. Buna karşın, Oramarî ve Ertuşî arasında evlilikler seyrek⁴⁴ ve farklı toplumsal sınıflar farklı nedenlerle bu türden evlilikler yapar. Örneğin aşiret lideri gibi önde gelen aileler bir anlaşmazlığı çözüme bağlamak ya da ittifak yapmak yoluyla nüfuz alanlarını genişletmek üzere rakip aşirete kız verip ondan kız alır. Diğer taraftan, yukarıda muhtarın örneğinde gördüğümüz gibi, bu yalnızca bir gönül ve prestij meselesi de olabilir. Benzer bir şekilde, ovada yakın bir zaman önce yerleşimi gerçekleşmiş köyler, Yüksekova ya da Hakkari merkezi gibi nüfusu karma olan bölgelerde farklı aşiretlerle ya da bir aşirete mensup olmayanlarla yapılan evliliklere sık rastlanır. İran-Irak sınırındaki köylerde, köylülerin sınırın ötesindeki köylerle yakın ilişkileri ve bazen de buralarda akrabaları ya da hısımları vardır, dolayısıyla bu bölgelerden kız alıp bunlara kız verdikleri olur.

Bu nedenle içeriden evlilik (endogami) kural değildir, ancak evlilikler genellikle toplumsal ve ekonomik olarak yakın gruplarla yapılır. Bates'in (1973: 60) Yörük göçerleri için işaret etmiş olduğu gibi, "yapısal olarak, sülale grubunun tüm katmanlarında evlilik örüntüleri ağırlıkla endogamdir", ancak "Yörükler genel olarak Yörük cemaatinde soy içinde evlilikler-

44 Barlas (1975: 16), Ertuşî ve Pinyanişî'nin birbirlerinden kız alıp vermediğini söyler. Benim verilerim bu bilgiyi doğrulamamakta.

den yana olduklarını güçlü bir şekilde ifade etmezler... Dolayısıyla, soy içi evlilik, kendi başına akrabalık ilişkilerini belirlemez, en iyi biçimde, evlilik sisteminin istatistiksel bir yan ürünü olarak kabul edilir. Hakkari'deki evlilik stratejilerinin de Yörük göçerlerindeki gibi, kişinin toplumsal ve maddî olarak kârlı ilişkiler kurabileceği, dışarıdan ve nüfuz sahibi gruplardan kız alma, ama aynı nedenlerle kendi kızlarını vermeme şeklindeki yerel "ideale" tekabül etmesi gerekmez.

4. Amca kızıyla yapılan evliliklere dönecek olursak, bu evliliklerdeki amca kızlarının hepsinin soykütüğündeki amca kızları olmadığını, daha geniş bir kategoriye dahil olduğunu kabul etsek bile, Kürtlerin amca kızıyla/oğluluyla yapılan evliliklere bu kadar önem vermesini, hatta çocuklarla amca kızlarına/oğullarına âşık diye alay edilmesinin nedenini açıklamamız gerekir. Amca kızına duyulan sevgi üzerine çeşitli türküler ve deyimler vardır⁴⁵ ve amca çocukları çoğu zaman birbirlerine âşık olup evlenir.⁴⁶ Bu özellik, halihazırdaki argümanların ya işlevselci, ya istatistiksel olduğunu ya da temel nedenin mülkiyet olduğunu ileri süren Khuri'nin (1970) eleştirilerinin merkezini oluşturur. Khuri, Freud'çu aile psikolojisine dayanan bir çözümleme yapar ve "dışarıdan yapılan evliliklerin tersine, amca kızıyla yapılan evlilikler, kadınların, geniş ailenin daha küçük birimlere parçalanmasına etki etme problemlerini hafiflettiğini" (Khuri, 1970: 610) ve bunun "evlilikten sonra da, evlilikten önce varolan toplumsal ilişkilerin sürdürülmesini sağladığını" (a.g.e. s. 597) öne sürer.

Khuri'nin, amca kızıyla yapılan bir evlilikte, amca kızıyla amca oğlu arasında çocukluktan bu yana varolan yakınlık, iki erkek kardeş (amcalar), onların eşleri ve çocukları arasındaki yakın ilişki, kadının evlenip başka bir haneye giderken yaşadığı

⁴⁵ Mokri (1970: 37) şu alıntıyı yapar: "L'alliance entre cousins et cousines de souche paternelle est scellée dans le ciel."

⁴⁶ M. van Bruinessen, kişisel bir görüşme sırasında, oldukça iyi eğitilmiş Kürtlerin bile amca kızlarıyla evlendiğini belirtti. Aslına bakılırsa, Hakkari'deki bir avukat büyük bir şehirde çalışırken bölgeden olmayan biriyle evlenmişti. Ondan iki çocuğu olduktan sonra, karısının tüm karşı koymalarına rağmen köyden ikinci bir eş aldı, amca kızını!

ğı travmayı hafiflettiği şeklindeki iddiası,⁴⁷ esas olarak bazı hı-sımlık ve akrabalık rollerine ilişkin yaptığı psikolojik varsa-yımlar nedeniyle eleştirilmiştir.⁴⁸ Keyser'in ifadesiyle, "eğer in-sanlar yalnızca birbirlerini tanıdıkları için birbirlerini sevecek olsalar, yalnızca birbirlerini tanıdıkları için birbirlerinden nef-ret de edebilirler."⁴⁹ Hakkari'deki genç erkekler, özellikle bir kuzenleriyle evlenmeye zorlandıklarında ve aslında başka biri-ne ilgi duydukları zaman, yakınlığı bir tercih etmeme nedeni olarak sıkça gösterirler. Yakınlık yalnızca amca çocukları ara-sında değil, tüm kuzenler arasında birbirinden haz etmeye ya da tam tersi hoşlanmamaya yol açabilir. Erkekler amca kızla-riyla ya da hala kızlarıyla evlenmeyi ya da bunlardan birine il-gi göstermeyi bir *yakınlık* zemini üzerinden, yani onlarla çok yakın oldukları için reddedebilirler. Sonuçta, amca kızıyla ya-kınlığın diğer kuzenlerle yakınlıktan farklı olduğunu ya da bunun amca kızının tercih edilmesine (ya da ondan nefret edilmesine) yol açtığını gösteren hiçbir kanıt yoktur.

5. Amca kızıyla yapılan evliliklerin çeşitli teorilerde vurgu-lanan⁵⁰ bir başka özelliği, bunun mülkiyetin ailenin içinde kal-masını sağladığıdır. Bu konuda Hakkari'den elde edilen veriler, birçok Ortadoğu toplumuyla benzerlikler taşır. Şeriata ya da medenî mülkiyet ve miras kanunlarına karşı, özellikle aşiret köylerindeki kadınlara gerek miras olarak gerek çeyiz olarak mülkiyet devredilmez.⁵¹ Ancak, bu gelenek, babasoylu sülale-de, kadınların alçakgönüllü, itaatkâr ve saygılı olmasına yöne-

47 Benzer savlar için bkz. Meeker (1976).

48 Peters, 1976: 61-62. Ayrıca bkz. Cuisenier, 1975: 477-78 ve Eickelman, 1981: 130, dipnot 43.

49 Keyser (1974: 294), zikreden Eickelman, 1981: 131.

50 Bir özet için bkz. Khuri (1970: 598).

51 Orneğin bkz., Bedeviler için Peters (1978), Durrani Paştunları için N. Tapper (1981), kırsal Fas için Maher (1974) ve (1978) ve Türk köylüleri için Cui-senier (1975: 184). Kürt gelenek ve görenekleri için bkz. Jaba (1963: 12) 19. yüzyıldan Mela Beyazidi'yi zikreder: "jinêd wan zehfî hêse û pare ji malêd bab û dâed xwe nastînin. Bilako dibexşîne. Warisêd nêr Lewranî Erşet (ji heştâ yek hêse) standin di nîva wan da şerm e." (Kadınlar, kendilerine bağışlanma-dığı sürece, babalarının hanesinden mülklerin hisselerini ya da para almaz. Kürtler arasında kadınlara miras kalması ayıp (*şerm*) kabul edilir.)

lik bir sosyal baskı olarak dayatılır.

Beyazidi'nin bir yüzyıl önce belirtmiş olduğu gibi (bkz. 51 numaralı dipnot), kadınlara miras bırakmak *şermedir* (utanç verici, toplumsal olarak kabul edilemez ve küçük düşürücüdür). Yukarıda, kadınların bazen, erkek kardeşlerine rağmen miras olarak toprak talebinde bulundukları belirtilmişti. Kadınların bu türden “toplumsal olarak kabul edilemez” ve “utanmaz” iddialarda bulunma olasılığı dikkate alınacak olursa, kadınları amca oğullarıyla evlendirmek onlar üzerinde ek bir kontrol kurulmasını sağlayacaktır. Toprak ya da miras talebinde bulunan kadınlar, genellikle yalnız başlarına değil, bu talepten kendileri de nasiplenecek olan kocaları ve oğullarıyla birlikte hareket edeceklerdir. Bu nedenle, kişinin kızını, kardeşinin oğluyla evlendirmesi durumunda, kızın bu talebine kocasından destek alına şansı düşüktür, zira koca kendi amcası ve amca oğullarından toprak talep ediyor olacaktır. Koca, eşini, amcasına (yani, kayınpederine) rağmen destekleyecek olursa, babasoylu sülalenin topraklarını paylaşma kuralı ihlal edilmiş olacak ve erkeklerin mülkiyet üzerindeki kontrolleri tehlikeye atılmış olacaktır. Bu nedenle, Hakkari'deki aşiret sisteminde, amca kızıyla yapılan evliliklerin temel nedeni mülkiyetin aileden gitmesini engellemek olmasa da -mülkiyet, miras âdetleriyle korunur- bu evlilik, miras sistemini ve aşiret ideolojisini güçlendirir.

6. Amca kızıyla evlenme üzerine yapılan bir başka varsayım da, yukarıda Barth'ın yapmış olduğu çözümlemeyle ilişkili olarak belirtmiş olduğumuz gibi, bu türden evliliğin, savunma birimini güçlendirdiğidir (Keyser, 1974: 293-294). Barth, eklemli bölünen aşiret sülaleleri modeline göre, amca kızıyla evlenmenin, savunma birimini, yani, sülalenin azami halini, sürekli parçalanmaya karşı birarada tutan bir mekanizma olduğunu söyler. Başka yazarlar, amca kızıyla evlenince daha dengeli olacak başka birimlerden, örneğin haneden bahsederler.⁵² Hakkari'deki aşiret mensubu Kürtler, babasoylu akraba dayanışması-

52 Patai (1959) zikreden Keyser (1974: 294).

nın ve aşiret dayanışmasının “ideal bir yerli model” olduğunu⁵³ düşünseler de, bu, amca çocuklarının birbirleriyle evlenmesine karşın, endogam sülalelere, aşiret kısımlarına ya da aşiretlere yol açmamaktadır.

Bourdieu'nün (1977: 46) belirtmiş olduğu gibi, amca kızıyla yapılan evliliklerin “zorunlu bir niteliği” vardır: “Bir erkeğin, amca kızı üzerindeki olduğu varsayılan hakkı, aslında onun bir yükümlülüğü olabilir. Buradaki ilke, bir akrabaya yapılan kötülüğün öcünü almak ya da yabancıların göz diktiği bir aile arazisini satın almaktaki ilkenin aynısıdır ve bu nedenle, ancak çok özel ve hatta istisnâ bazı durumlarda bütünüyle bağlayıcıdır.” Bu türden evliliklerin bağlayıcı niteliği, evlilik düzenlemeleri söyleminin merkezî temasıydı. Evlilik için amca kızının ailesinin onayını almak için âdet gereği yapılan bir ziyarete, kızı isteyen taraf adına konuşan kişi şu metaforu kullanmıştı: *Mal* (burada sülale), bir “ev” ve bir *malın* kızı da onun kapısı gibidir. Kişi kapıyı yabancılara (Kürtçe *biyanî*) açmamalı, yalnızca kendi kardeşine açmalıdır. Öte yandan amca kızıyla yapılan evliliğin zorunlu niteliği, aşağıdaki örnekte görüldüğü gibi, hane için de rahatsız edici olabilir:

Sisin'deki A sülalesine mensup, Hüseyin'le “sülaleden” amca oğlu olan biri, bir başka köydeki B sülalesine mensup bir kızı kaçırdı. Adama amca oğulları ve iddialara göre Hüseyin de yardım etmişti. Kaçırmadan sonra, A sülalesiyle B sülalesi arasında birkaç tartışma oldu, kızın babası jandarmaya şikâyetinde bulundu ve meseleyi mahkemeye taşıdı. O zamana kadar kızla onu kaçıran kişi arasında imam nikâhı kıyılmış olsa da, mahkemede kız kendi rızası olmadan kaçırıldığını söylediği için babasının evine gönderildi. Kızın geri dönmelerinden sonra, iki sülaleden olan kişiler, özellikle olaya karışan haneler ve onların yakın akrabaları birbirlerine karşı çok sertleştiler. Bu arada, Hüseyin'in (kaçıranın 1. dereceden kuzeni olan)

53 Görüştüğüm kişiler, aşiret sisteminin belli bölümleri ve altbölümleri olduğunu ve bazı aşiretlerin kendi blok karşıtlarına göre birleştiğini ya da bölündüğünü açıkladı. Aşiret örgütlenmesi için bkz. dördüncü bölüm.

bir başka amca kızını aynı köyden, farklı bir sülale olan D sülalesinden Tatar istemişti. Bu son adamın hanesinin kaçırılan kızın babasının hanesiyle hısımlık ilişkisi vardı ve iki hane ve onların sülaleleri arasındaki anlaşmazlıkta tarafsız kalmamıştı. Hüseyin'in babasoylu akrabaları kadının Tatar'la evlenmesine karşı çıkıyordu. Hüseyin, o sırada, kendi sülalesi olan A sülalesinin Sisin'deki önderlerinden biri olmaya çalışıyordu. Baba tarafındaki (aynı zamanda hısımları da olan) akrabaları, ona bu evliliği engellemesini dayattılar. Hüseyin, bunun üzerine, karısının karşı çıkmasına rağmen, oğlu için kendi sülalesinden olan amca kızını aldı. Bu, soykütüksel açıdan bu ideal bir amca kızı evliliği idi. Hüseyin'in (ve tabii ki oğlunun) girişimi sülalesine karşı bir görevdi. Buna karşın, evde yeni gelin ve Hüseyin'in karısı arasındaki anlaşmazlık, Hüseyin ve gelinin babasının hanesi arasında gerginliğe yol açtı. Bu gerilim, bir dereceye kadar Hüseyin tarafından, hanesindeki anlaşmazlık nedenini tamamen görmezden gelerek ve "dışarıya" "kadınlar arasındaki önemsiz bir mesele olarak" sunmasıyla kontrol altında tutuldu. Anlaşmazlığa müdahil olup örneğin karısının tarafını tutacak olsaydı, amca kızı/gelinin babasının hanesi olaya karışacak ve bu da Sisin'deki A sülalesinin sıkı örülmüş halkasında belirgin ve önlenemez bir anlaşmazlığa yol açacaktı.

7. Amca kızıyla yapılan evliliklerin son bir özelliği, eşitlikçilik ilkesi üzerine yapılan vurgu, çeşitli yazarlarca incelenmiştir. Bu bakış açısına göre, bir erkeğin, erkek kardeşinin oğluna kızını vermesi, iki kardeş arasındaki eşitliği korumak ve belirtmekle ilgilidir. Bu özellik, aslında amca kızıyla yapılan evliliğe ilişkin söylem içinde vurgulanır; erkek kardeşler arasındaki eşitlik ve kişinin erkek kardeşine kızını ("evin kapısını") vermesindeki (böylece, "kapıyı yabancılara açmamasındaki") erdemlilik, amca kızı evliliği pazarlıklarına ilişkin söylemin bir parçasıdır.

Amca kızı evliliği, Meeker (1976) tarafından, benzer bir akıl yürütmeye ve kültürel yaklaşımı kullanarak, yalnızca kı-

zın edepliliğini ve ailenin namusunu güvence altına almaz, aynı zamanda erkek kardeşlerin haneleri arasındaki mütakabiliyeti pekiştirdiği şeklinde bir yorum yapar. Meeker, Türkler ve Araplar arasındaki namus ve şeref/ar çözümlemesinde, klan şerefinin kız ya da kız kardeş tarafından onun evliliğine taşındığı konusundaki kaygıların, Arap evliliklerindeki mütakabiliyeti vurgulamaya yönlendirdiğini belirtmiştir: Her erkeğin şerefi/arı bir diğ erininkine bağlıdır, dolayısıyla, amca kızı evliliği Araplarda özellikle tercih edilir (Meeker, 1976: 411). Ancak, Türkler arasında, Araplardan farklı olarak, hısımların birbirleriyle karş ılıklı yükümlölükleri yoktur (a.g.e. s. 391), bu nedenle, amca kızı evliliği akrabalar arasındaki ilişkileri karmaşıktırır.

Mütakabiliyet bağlarını güçlendirme ve erkek kardeşler arasındaki dayanışmayı ve eşitliği sergileme arzusu, kişinin kendi çocukları için prestijli evlilikler ayarlayarak daha yüksek bir statü talebinde bulunmasıyla karş ılıklı oluşturur. Köylülerin, dışarıdan olan kadınlarla evlenmeyi, hele kadın güçlü bir aileden ya da sülaleden geliyorsa, önemsed iğini görmüştük. Dışarıdan olan bir gruptan kız almak, başkalarının gözünde kişinin kendi prestijinin kanıtıdır. Eşleri yabancı olan (İran'dan ya da Türkiye'nin başka bölgelerinden) sıradan köylüler bilinir ve haklarında konuşulur. Bu nedenle, amca kızıyla evlenmek -(prestij evliliklerine kıyasla) simgesel bir kâr getirmeyen.⁵⁴ “sıradan bir evlilik yapmak” anlamına geldiği kadar, kardeşler ya da sülaleden amca oğulları arasındaki eşitliğ e vurgu yapar. Muhtarın, yukarıda ele alınan evlilikleri bu iki özelliği sergiler; muhtarın ilk karısı, sülaleden amca kızıydı- dolayısıyla, “uygun,” ama “sıradan” bir evlilikti- ikinci eş ise (başka bir aşiretten ve yerden olan) yabancı biriydi -bu, bir “prestij evliliği”ydi. Muhtarın durumunda çelişkiye yol açan, aşiret reisleri ya da seyyid sülaleleri gibi destek almadan ya da kadınlar arasında uyum sağlamadan aynı anda iki kadınla evlenmekti.

Özetlersek, amca kızıyla yapılan evliliklerin çeşitli işlevleri-

54 “İlişki kurulan insanla arada ne kadar çok mesafe varsa, simgesel kâr o kadar çoktur” (Bourdieu, 1977: 39).

ne ya da kısıtlarına işaret eden, yukarıda yer alan argümanlar, kendi başlarına tatmin edici olmaktan uzaktır. Bourdieu (1977: 43), amca kızıyla yapılan evliliğin, tek başına, ne “uygulamada neredeyse hiçbir zaman gerçekleştirilemeyen bir ideal,” ne “kasıtlı bir şekilde ihlal edilebilecek... etik bir norm (namus görevi),” ne de sadece belirli durumlarda “atılabilecek bir adım” olduğunu söylerken haklıdır. Söz konusu evlilikler, aslında “bunların hepsidir.” Hakkari’deki sıradan bir aşiret hanesinin oğullarından birini amca kızıyla evlendirmesi, tavsiye edilen bir ilkeyi uygulamak anlamına geldiği kadar, sıradan bir evlilik anlamına da gelecektir, bir aşiret reisinin hanesi ya da bir seyyid ailesi için bu türden bir evliliğin anlamı farklı olabilir. Bu durumda, ailenin elit statüsü vurgulandığı için, erkek kardeşler arasındaki bağlar güçlenecektir. Bu nedenle, amca kızı evliliğinin, toplumsal konum, stratejiler bütünü, hanenin toplumsal ve maddi kazancındaki artışlar ve azalmalar dikkate alındığında, sırayla farklı aşamalardan geçeceği ve farklı anlamlar kazanacağı söylenebilir.⁵⁵ Belli stratejilerin değişen anlamları, köylülerin kendisi tarafından tanınır; yukarıdaki örnekte, Hüseyin, oğlunun yapmış olduğu amca kızı evliliğinin -sülaleler arasındaki anlaşmazlıkta yapılacak uygun tür olsa da- kendisine prestij de, baba tarafındaki akrabalarının desteğini de kazandırmayacağını biliyordu. Ailesinin çıkarını korumak üzere değil, baskı altında hareket etmişti.

Berdel evlilikleri

Berdel evliliklerinin, Sisin hanelerinin evliliklerinde önemli bir ağırlığı vardır. Kürtçe’de buna *pê-guhurk* denir (takas edil-

55 N. Tapper (1981: 389) Durrani Paştunları üzerine benzer bir noktaya işaret eder: “Evliliklerin tümünü kendi gerçekliği içinde değerlendirir ve üzerine yoğunlaştıkları zaman kesitine ve toplumsal gruplaşmaya göre bakış açılarını değiştirirler; bu nedenle, belli bir başlık parası evliliği, hem iki bağımsız hane arasında nakit para ve değerli eşyaların bir kızla tek taraflı bir değiş-tokuşu hem de iki sülale arasında geciktirilmiş, doğrudan eş değiş-tokuşu olarak değerlendirilebilir.” Makalesinin tamamında evlilik türlerinin anlamlarındaki bağlamsal değişiklikleri ele alır.

miş) denir.⁵⁶ Köylülerin berdel tanımında, bir çiftin evliliği üzerinde anlaşma en azından bir başka çiftin daha evliliğine bağlıdır. Dolayısıyla, en az iki çiftin evliliğinin birbirlerine koşul sayıldığı bir evlilik düzenlemesidir. *Pê-guhurk* evliliklerinin kararı da birlikte verilir. Örneğin, bir hane reisi kızını bir başka haneye gelin verdiğinde, eğer önceden kararlaştırılmadıysa, daha sonraki bir tarihte *pê-guhurk* adı altında ve bundan doğan bir hakla kız isteyemez. Oğlu için kız isteyebilir, ancak bu türden bir evlilik talebinin adı *pê-guhurk* olmayacaktır.

Bu nedenle, *pê-guhurk* evlilikleri, en azından iki çiftin nişanlandığı ve (aşağı yukarı) aynı zamanda evlendiği, kadınların takas edildiği evliliklerdir. İki çiftin düğünü, çoğu zaman aynı gün ya da hemen art arda yapılır; taraflardan biri ilk gün erkek tarafıyken, ertesi gün kız tarafı olur.

Pê-guhurk düzenlemelerinin üç çift için yapıldığı örneklerle de rastlanmaktadır. Daha seyrek rastlanan bu biçimde, kadınlar üç hane arasında değiştirilmektedir; örneğin, (A) hanesi (B) hanesine; (B) hanesi, (C) hanesine; (C) hanesi, (A) hanesine kız verir. Sisin'e yakın bir köyde bu türden bir örnek vardı. Üç hanenin reisi de kardeşi ve her biri kardeş çocuğuna kızını veriyor, karşılığında da kız alıyordu.

En sık rastlanan berdel türü ise, iki hane arasında, kız kardeşin takası şeklinde görülen türdür. Aşağıdaki Tablo 8.3.'te, bazıları Sisin'de gerçekleşmiş olan (Sisinli erkekler ve eşleri) bazıları da başka köylerde (Sisinli kadınların gelin olarak dışarıya verildiği) 32 evli çiftle sonuçlanan 16 *pê-guhurk* düzenlemesi aktarılmıştır. Sisin'de berdelin önemi, halihazırda varolan 65 evlilikten (Bkz. Tablo 8.1) 21'ini berdel yöntemiyle gerçekleştirmiş olmasıdır.

⁵⁶ Barth (1953: 27), bu değiş-tokuş evliliğinin, özellikle aşiretli olmayan köylerde yaygın bir evlilik türü olduğunu belirtir. Verdiği *jin-bū-jin* terimi, "eşe karşı eş/kadına karşı kadın" anlamına gelir; ancak bunu yanlış bir biçimde "kız kardeş değiş tokuşu" olarak tercüme eder; yukarıdaki örneklerden değiş tokuş edilenin yalnızca kız kardeşler olmadığı, kız çocukların da değiş-tokuş edildiği açıktır.

TABLO 8.3
Sisin'deki Berdel Evlilikleri

<i>Kocanın akrabalık bağı</i>	<i>Kız kardeş takası sayısı</i>	<i>Kız kardeş dışındaki kadınların takası</i>
Amca oğlu (1. dereceden)	4	-
Hala oğlu - Dayı oğlu	2	-
Teyze oğlu	1	-
Amca oğlu (sülaleden kuzen)	1	-
Diğer akrabalar	-	1
		(Teyze kızı, teyze oğlunun kızıyla takas edilmişti)
Akraba olmayan	5	2*
Toplam	13	3

(*) İki örnekte de, bir erkeğin kız kardeşi, başka bir erkeğin kızıyla takas edilmişti. Takaslardan biri, kız kardeşin kaçırılmasından sonra, diğeriye olağan yöntemlerle gerçekleşti.

Yukarıdaki rakamlardan aşağıdaki sonuçları çıkarabiliriz:

a. Sisin'deki berdellerin büyük bir çoğunluğunu, kız kardeş takası oluşturmaktadır.

b. Bu kız kardeş takaslarından 8'i, zaten akraba ya da hısım olan haneler arasında, 5'i ise akraba olmayan haneler arasında gerçekleşmiştir.

c. Akraba olmayanlar arasındaki kız kardeş takaslarından yalnızca biri Sisin içinde, birbiriyle komşu iki hane arasında gerçekleşmiştir. Diğerleri Sisin dışındaki hanelerle.

d. Toplam 16 berdel örneğinden 11'i, Sisin dışındaki hanelerle gerçekleştirilmiştir. Nihayet, yalnızca bir berdel örneği bir kız kaçırma olayını çözümleme girişiminin sonucudur.⁵⁷

e. Sisin'de, kan bağı olan ya da olmayan gruplarla gerçekleştirilen berdel örneklerinin sayısı aşağı yukarı aynıdır. Akraba ya da hısımlarla yapılan 9 takasa karşılık, akraba ya da hısım olmayanlarla 7 takas yapılmıştır.

f. Babasoylu kuzenler arasındaki evliliklerin nispeten yüksek olmasının nedeni berdeldir. Bu türden 5 berdel örneği var-

57 Bu ek bir bilgidir ve Tablo 8.3'te yer almamaktadır.

dır ve 10 evli çiftle sonuçlanmıştır. Bu 10 çiftten 7'si, Sisin hanelerine mensuptur, yani Tablo 8.1.'deki 21 çiftten 7 (amca kızı/amca oğlu) çift berdelle evlenmiştir. Başka bir deyişle, babasoylu kuzenlerin evliliklerinin 1/3'i her türlü amca oğulları arasındaki berdel evlilikleridir.

Babasoylu paralel kuzenler arasındaki berdel oranı nispeten yüksek olduğu için, bu iki evlilik biçimi arasındaki ilişkiyi incelememiz gerekir. Yukarıda, amca kızıyla yapılan evliliklerin hısımlık ve babasoyluluğun diyalektik özelliklerini barındırdığını görmüştük; bu, kardeşler üzerindeki eşitliği vurguladığı kadar, prestij evliliğinden, dolayısıyla yararlı birtakım hısımlık bağları kurma olasılığından da vazgeçme anlamına gelmektedir. Amca kızıyla yapılan evliliğin başka bir özelliği, bunun hısımlık ilişkilerinin yaygın örüntüsüne, özellikle de kız alan ve veren taraflar olarak oynanan rollere uygun olmasıdır.

Kız almakla kız vermek, birbirlerinden esaslı bir biçimde ve duygusal olarak farklıdır. Kız veren tarafın, yalnızca kız verdikleri için daha üstün oldukları varsayılır (kadınların evlenecek eş bulmasının, erkeklerinkinden daha kolay olduğu söylenir). Dışarıya kız vermek, eğer kızı alan taraf, daha yüksek bir sosyo-ekonomik statüye sahipse, ama aynı zamanda da bu statü, kötüye kullanılabilecek ve kız veren tarafla hısımlık ilişkilerine girmeyecekleri kadar yüksek değilse onaylanır. Bu nedenle, biri kızını ya da kız kardeşini (yerel kültürel değerler ile hiyerarşi ve eşitlik fikirlerini paylaşmayacak olan) dışarıdan birine veriyorsa, işe yarar hısımlık bağlarının kurulması zor olabilir. Kız veren tarafın daha üstün olduğunun varsayılması nedeniyle, bu tarafın, hısımlık bağlarını ısrarla kullanıma geçirmesi de, bunları bütünüyle göz ardı etmesi de kız alan taraf için olduğundan daha zordur. Örneğin, Sisin'deki bir hane reisinin annesi, başka bir aşiretin reisinin hanımıydı. Bu durum, söz konusu hane reisinin kendisini annesinin akrabalarıyla, yani *pixsallarıyla* (dayı oğullarıyla) bağlantılandırma konusunda "formel" bir hakkı ve zorunluluğu olması anlamına geliyordu. O da bunu son derece formel bir

şekilde yapıyor, aşiret reisinin hanesini yılda birkaç kez ziyaret ediyor, oraya her seferinde değerli armağanlar götürüyor ve genellikle ziyaretle ticareti bir arada yaparak, koyun ticareti ve siyasete ilişkin birtakım haberleri paylaşıyordu. Annenin babasının hanesinin (aşiret sistemi içinde) daha yüksek bir statüsü vardı ve çoğu zaman bu ziyaretlere karşılık vermedikleri halde, Sisin'deki hanenin mensupları kız alan tarafın soyundan olduğu için, hane reisine de, oğullarına da önemsiz misafir muamelesi yapmıyorlardı. Annenin babasının hanesinin ve sülalesinin sahip olduğu prestij, bir yandan Sisin'deki kızı alan hanenin statüsünü yükselttiği gibi, bir yandan da ilişkinin resmiyeti nedeniyle bu üstünlük varsayımı yeterince ikna edici olmuyordu. Sisinli hane reisi güçlü pixsallarından bahsedebilse de, onların "pratik" akrabaları olmasını sağlamıyordu.

İki çift amca kızı/amca oğlu berdeli durumunda, kız veren tarafa formel ve yapısal olarak daha üstün bir konum atfedildiği için, erkek tarafı alıcı rolünü üstlenir, kendilerine bir lütufta bulunulmuş olan ve kadınların üretkenliğinden (başlık parasının olmadığı Oramari'deki gibi) "hiçbir" bedel ödemedен yararlanacak olan alıcılardır. Tarafların özellikle düğün sırasında (bkz. Ek VII) bu rolleri "oynadığı"nı ve örtük statü farklılıklarının ya da iki tarafın daha önceki ilişkilerinin doğası yansıtılmadığını özellikle belirtmemiz gerekir. Erkek tarafı ve özellikle de erkek tarafındaki kadınlar, düğüne gelenleri eğlendirmeleri gerektiğini varsayar ve kız baba evinden alındıktan sonra, yüksek sesle mutluluk şarkıları söylerler. Ama mutluluklarını gereğinden fazla açığa vuracak olurlarsa, iki taraf arasındaki gerilim yükselebilir ve bu da düğünlerde sık sık kavgaların olmasına yol açar. Amca çocuklarının yaptığı bir evlilikte, kız veren kardeş, kızını kaybetmekten duyduğu üzüntüyü belli edemediği için bu roller daha da bastırılır. Babalar, kızlarını, tam da hanenin yararlı ve gerçek bir bireyi haline geldikleri dönemde veriyor olmaktan duydukları üzüntüyü sık sık dile getirirler. Öte yandan, kardeşinin kızını oğluna gelin alan taraf

da, kardeşini incitmemek için duyduğu sevinci açıkça dile getiremez.

Düğün sırasında oynandığı haliyle bu roller, hısımlar arasındaki ilişkilerin ve taraflar arasındaki “yakınlığın” ve “uzaklığın” belirlenmesine dair pazarlıkları yansıtır. Berdelle amca kızı evliliğinin iki taraf için de yinelenmesi, bu nedenle amca kızı evliliğinin tercihiyle uyumludur ve bu, aynı zamanda iki taraf arasındaki yapısal eşitsizliği ortadan kaldırır.

Berdelin önemli bir başka özelliği, özellikle hanenin emek bileşimi bakımından ve başlık parası uygulamasının geçerli olduğu daha kapsamlı bir toplumsal çevrede bunun tercih edilen bir örüntü olması ve uygun bir evlilik olarak görülmesidir. Sisin'deki bir berdelin tarafları, bunun temel nedeninin hanenin emek bileşimi olduğunu söylerken, başkaları, bunun ek bir faktör olduğunu belirtiyordu. Evlenme yaşında birkaç oğlu ve kızı olan haneler, berdelin durumlarına uygunluğunu vurgulamıştı. Oramarî aşiretinde, yaygın olmamasına karşın başlık parasına hâlâ rastlanması, berdelin bir başka avantajı olarak gösteriliyordu. Berdel, taraflardan birinin başlık parası istemesi olasılığını ortadan kaldırıyordu. Başlık parasının berdelle ortadan kaldırılması aynı zamanda normal olarak başlık parası ödeyen ve ideolojik anlamda karşı çıkmayan kişiler için de geçerlidir. (Aşağıda berdel ve başlık parası arasındaki ilişki daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.)

Berdelin, tercih edilen bir evlilik örüntüsü olmasına karşın, bu, evlenme yaşındaki kız ya da oğlan çocuklarının olduğu her durumda, berdelin uygulanacağı anlamına gelmemektedir. Bourdieu (1977) ve Peters'in (1980) göstermiş oldukları gibi, evlilik düzenlemelerini kavramanın en iyi yolu, hanenin toplumsal ve ekonomik tarihinin dikkate alınması ve hanenin bileşimiyle ve hane bireylerinin birbirlerine göre akrabalık konumlarının tayin edilmesidir. Hanedeki soykütüksen konumlar, yaş ve cinsiyet bileşimi, bu incelemenin bel kemliğini oluşturur. Bu nedenle, hısımlar arasındaki eşitsizliği ortadan kaldıracı için, berdel, uzun vadeli ve çoğul ilişkilerin arzu edilir olduğu haneler için daha tercih edilir bir stratejidir. Ha-

lihazırda çoğul yükümlülük ya da anlaşmazlık ilişkileri içinde olan komşular için ya da bazı ilişkilerin zaten olduğu ve bunların daha da güçlenmesini ya da çoğalması isteyen, akrabalık ilişkisine sahip olmayan ticarî ortaklar, arkadaşlar, başka bir köyden olan anne tarafından akrabalar arasında berdel avantajlı bir stratejidir.

Berdelin dengeleyici etkisi, kız tarafı ile erkek tarafı arasındaki birbirine denk olmayan statü konumlarını ortadan kaldırmakla kalmaz, kan davaları ya da kız kaçırma gibi bağlamlarda da, iki grup arasındaki eşitsizliği ve çatışmayı ortadan kaldırabilir.⁵⁸ Berdel, bu türden durumlarda, hısımlık ilişkilerinin işlemesini sağlayamasa bile, iki grup arasındaki düşmanlığa son verir. Hakkari'deki iki rakip aşiret blokundan olan iki önde gelen aile arasında bu yolla bir çözüme ulaşıldığı anlatılıyordu. Bu iki aile arasında, üç adamın ölümü, bir kişinin cezaevine girmesiyle sonuçlanan bir kan davasından sonra, iki aile berdelle birbirlerine kız vererek düşmanlıklarına son vermişti.

Başlık parasıyla evlenme

Hakkari'deki temel evlilik türlerinden üçüncüsü, evlilik için çeşitli ödemelerin yapıldığı türdür. Bu evlilik ödemeleri, belli bir dönem içinde, kız tarafıyla erkek tarafı arasındaki, nakit para, mal ve emek değiş-tokuşu olarak tanımlanacak olursa, Hakkari'de aşağıdaki ödeme kategorilerine rastlanmaktadır: Kürtçe *naxt* denilen başlık parasının⁵⁹ bölgede tanımlanışı kısıtlı bir anlam içerir ve kız tarafının söz kesme sırasında, miktar ve ödeme koşulları üzerine yapılan pazarlıktan sonra talep edilen nakit para anlamına gelir. Başlık parası, bu şekilde kısıtlı bir anlam içerse de, insanlar genellikle başlık parasının anlamını, kız tarafının talep ettiği malları, gelinin ailesindekilere verilen hediyeleri ve bazen de düğün masraflarını kapsayacak şekilde genişletirler. Buna karşın, ödemenin detayları sorula-

58 Bkz. N. Tapper 81981) ve Bates (1973: 67).

59 Aswad (1971: 57), Hatay'ın Arapça konuşan aşiret köylüleri arasında başlık parası için *naqd* teriminin kullanıldığını belirtir.

cak olduğunda, cevap veren kişi başlık parasını çoğunlukla nakit para olarak tanımlayacaktır; “50.000 lira başlık parası, şu kadar koyun, gelinin ailesine ‘hediye etmek’ için şu kadar kumaş, -düğünde kesilmek üzere- şu kadar kuzu” gibi. Erkekler, toplam maliyeti ve ödemeleri olabildiğince abartmaya, böylece, hem ekonomik güçlerini ve cömertliklerini hem de seçmiş oldukları kadınların değerini sergilemeye çalışırlar. Başlık parasının yukarıda belirtilen geniş anlamda kullanımı, harcamaları olduğundan fazla göstermenin ve ne kadar *nakit* parayı ne koşullarda ödediğini sorarak kişiyi sorgulamanın bilindik bir yoludur.

Harcamaların tümünün toplam parasal değeri (yani, nakit paraya ek olarak talep edilen mallar, hediyeler ve düğün masrafları), malların niteliğiyle ve simgesel değeri ve toplam ödemenin çeşitli bölümlerinin kendine has bileşimi kadar önemlidir. Örneğin, aşiret köyünün önde gelen üyelerinden birinin talep ettiği mallar arasında, bir otomatik silah, bir at ve koyunlar yer alabilirken, kasabadaki babalar, daha çok ev eşyası, mobilya ve benzeri tüketim malları talep eder. İkinci babanın talep ettiklerinin maddî değeri ilkininkilerle denk olabilecek olsa da, prestij değerleri karşılaştırma kabul etmez.⁶⁰ Abartmanın boyutlarını göz önüne alacak olursak, farklı kişilerin, başlık parasının nakit kısmı olarak ödediklerini iddia ettikleri miktarlar 1981-1982’de 50.000 ile 300.000 lira arasında değişiyordu (1981’de 1 sterlin= 200 lira). Ek ödemeler olarak talep edilen mallar, takı, kumaş, ayakkabı, radyo ve silahtan koyun, at ve katıra büyük çeşitlilik gösteriyordu (ödenen ve hediye olarak verilen mallar için bkz. Ek VIII).

Kimin ödediği, kimin ödeme aldığı konusuna geçecek olursak, İslâmî bir formülasyon olan mehir, İslâm yasalarına göre, geline, nakit, altın, mülk ya da takı şeklinde verilecek olan ve kadının boşanma ihtimaline karşı saklayacağı bir ödemedir.

60 Erkekliğin, aşiret kimliğinin ve Kürt milliyetçisi duyguların simgesi olan otomatik silahlar, kaçak olarak alınıp satılır ve yasa dışı bir şekilde saklanır. Buzdolabı ya da fırın kadar pahalı olsalar da ulaşılamazlıkları ve simgesel değerleri bunların farklı türden bir prestij nesnesi olmasını sağlar.

Pek çok antropologun incelemiş olduğu bu uygulama,⁶¹ zaman ve mekân içinde büyük farklılıklar göstermiştir. Hakkarî'deki yaygın uygulama, parayı ve diğ er değ erli eş yaları kızın babasına ya da erkek kardeş ine vermek şeklindedir. Kadın, çoğ u zaman, ne ö demeyi kontrol etmekte ne de ona düğ ün sırasında ya da düğ ünden önce verilen takıları saklama konusunda söz sahibidir. Takılar *kadına* verilse de, evlilikten sonra, kocası ya da kayınpederi, baş ka oğ ulların alacakları kızın baş lık parası olarak bunu baş ka birine verebilirler. Bu durumda, baş lık parası olarak ö denen değ erli mallar ve nakit para, çoğ unlukla erkek hane reisinin kontrolü altındadır. Bunu ileride paylaşt ırıp paylaşt ırmayacağı na, paylaşt ırma iş ini nasıl yapacağı na, evlenen kıza pay verip vermeyeceğı ne ya da bunu diğ er hane bireyleri için saklayıp saklamayacağı na erkek hane reisi karar verir. Kadınlar genel olarak bu ö demelerden pay almaz ve pay verip vermemenin kararı, erkek hane reisinin kendi sadakat yorumuyla kıza verdiği desteğ e ve statü ve prestij konusundaki kaygılarına bağı ldır. Örneğ in, varlıklı bir hane reisi, yüksek baş lık parası karş ılığ ında kızına büyük bir çeyiz verebilir.

Nakit para ve değ erli mal ö demelerine gerç ekte kimin katkı da bulunduğ u evliliğ in farklı koş ullarına ve baş lık parası verilmesinin nedenlerine bağı ldır. Hakkarî'de baş lık parası ö demek herkesin gerç ekleşt irdiği bir uygulama olmadı ğ ı gibi farklı anlamlar ve sonuçlar içerir. En yaygın baş lık şek li olan kız tarafının kendileriyle erkek taraf ı arasındaki statü farklılığ ı nedeniyle baş lık parası istediğ i durumda, damat ve en yakın akrabaları ve onun hanesinin diğ er bireyleri nakit parayı ve malları bulmakla ve ö demekle yükümlüdür. Aş ağı da gösterildiğ i gibi, baş lık parası ö demelerine katkı da bulunan grup, evlilik anlaş malarının bağ lamına ve kız taraf ıyla erkek taraf ı arasındaki iliş kilere bağı lı olarak geniş ler ya da daralır. Yoksul bir adamın, hareketleri için bir destek ayarlamadan kendisinden daha iyi durumdaki bir haneden kız kaç ırması durumunda (kız kaç ır-

61 Bkz. Peters (1978: 341), Pastner (1978: 436-7), Maher (1974: 152-4, 176-7, 216-8), Fischer (1978: 200) ve Marsot (1978: 262).

mayla ilgili aşağıdaki tartışmaya bakınız), başlık parasının ödenmesi ya da kendisiyle kadının akrabaları arasındaki gerilimin sürdürölmesi konusunda yalnız kalabilir. Bir başka örnekte, aşiret reisi gibi siyasi ve ekonomik olarak güçlü bir kişi ödemelere katkıda bulunmaya davet edilebilir.

Ödemenin şartları ve biçimi pazarlığa tâbidir ve bunlar evlilik pazarlıklarının en başında belirlenmiş olsa bile, yenilenebilir, iptal edilebilir ya da ertelenebilir. Yaygın örüntü, başlığın ve değerli eşyaların bir kısmının nişanda, kalan kısmının da, düğün sırasında ödenmesidir. Ödemelerin iptal edilmesi ya da ödeme biçiminin değıştirilmesi de yine, iki grup arasındaki ilişkilerin bütününe, grupların birbirlerine göre konumları üzerindeki pazarlığa bağıdır.

Başlık parası, çoğu zaman, gelinin çeyiziyle birarada görölür. Çeyiz yalnızca mallardan ve değerli eşyalardan oluşur ve düğün sırasında geline verilen bütün eşyaları da kapsar. Çeyiz, ağırlıkla, ev eşyaları, gelinin kıyafetleri, ya bizzat gelin tarafından ya da akraba kadınlarla başka kadınların paralı-parasız emeğıyle yapılmış olan yatak, yorgan ve çarşaf takımlarından oluşur. Gelinin ailesi genellikle düğüne kadar ya da düğünde kızları için verilen başlık parasına denk gelecek şekilde çeyiz ve hediyeler vermeye çalışırlar. Gelinin ailesinin prestiji ve sosyal konumuna bağı olarak, çeyizde mobilya, halılar, kilimler ve başka ev eşyaları da yer alabilir. Ne var ki, çalışmamızda derlediğimiz başlık parası miktarlarına ait bilgilere bakacak olursak (bu rakamlar gösteriş yapmak için abartılmış olsa bile), kız tarafının erkek tarafının yaptığı masraflara yetişmesi zor görünmektedir.

Başlık parası ve çeyiz uygulaması tüm Hakkari'de görölmez. Oramarî aşiret köylerinde bu ikisine de yaygın bir biçimde rastlanmıyor. Kızlara da kız kardeşlere de, çeyiz olarak tanımlanabilecek herhangi bir değerli eşya ya da mülk verilmiyor. Başlık parası verilse de verilmese de, geline verilenler elbiselik kumaş, bazı giysiler, ayakkabı, birkaç yüzük ya da takıdan ibarettir. Oramarî aşireti mensupları bu uygulamalara karşi belli bir ideolojik konumda bulunurlar ve başlık parasının (*naxt*)

haram olduğunu⁶² ve kızlarına çeyiz vermenin de âdetlerinden olmadığını söylerler. Bu türden iddialar, başlık parasının ödenmediği çeşitli örneklerle yalanlanmış olur. Bir örnekte, aşiret reisinin ailesi, yine Oramarî aşiretinin önde gelenlerinden birinin kızı için çok yüksek bir başlık parası (iddiaya göre, 1982'de 300.000 lira) ödemişti. İki aile de kasabada yaşıyordu ve başlık parası talebi ve ödemesi, aşiret ahali tarafından kasaba ve şehir âdetlerini benimsemek ve hanelerinin prestijine ve toplumsal konumuna göre davranmak olarak yorumlanmıştı. Sıradan aşiret mensuplarının ve dağ köylülerinin başlık parasının dinen yasak olduğu iddiası, bu örnekte önemli görünmemektedir. Dindarlık, önde gelen aileler ya da zenginler için çok güçlü ve gerekli bir özellik değildir. Bu grupların kuralları ayırıcıdır ve açık açık eleştirilmezler. Oramarî aşiretinde başlık parası ödenmesinin başka örneklerde farklı sülaleler ya da farklı aşiret bölümleri arasındaki evliliklerde rastlanmıştı ve bu evlilik anlaşmalarında genellikle bazı özel koşullar söz konusuydu: Mesela statü farklılıkları köyde ya da kasabada ikamet etmek, iki grup arasında daha önceki sosyal mesafe ya da düşmanlık, daha önce ayrılıkla sonuçlanmış bir evlilik ya da benzeri bir durum. Genellikle, Oramarî köylerindeki başlık parası ödemeleri dışarıdan, yani aşiretin dışından, bir aşirete mensup olmayan ya da Hakkarili olmayan bir gruptan kız almakla ya da bunlara kız vermekle ilişkilidir.

Yukarıda başlık parası ve doğrudan eş değiş-tokuşu arasındaki ilişkiye değinildi. Bu iki uygulamanın birbirlerine alternatif olup olmadıkları yerli ahali için bir tartışma konusudur. N. Tapper (1981), aynı konuyu Durrani Paştunlarına referans vererek ele alır. Paştunlarda, doğrudan eş değiş-tokuşu eşitlikçiliğin bir ifadesiyken, başlık parası ödenmesinin daha yüksek bir statüye ulaşmak için bireysel strateji olduğuna işaret eder. Tapper, bu iki evlilik türünün çoğul yorumlara ve anlamlara açık olduğunu ve bunların toplumsal eşitlik tanımlamalarıyla ilişkili olduğunu öne sürer. Etnik gruplardaki grup içi evlilikleri

62 Cuisinier (1975: 185) bir Yörük köyünde de benzer savlar ileri sürüldüğünü, seriata aykırı olduğu gerekçesiyle başlık parası ödenmediğini kaydeder.

(endogamiyi) hâkim etnik kimliklerinin bir unsuru olarak vurgulayan Durrani Paştunları, gruplarının içindeki sosyal statü farklılıklarını a) doğrudan eş değiş-tokuşu, b) 'genellenmiş/yaygınlaştırılmış' değiş-tokuş, yani başlık parası evliliği arasındaki bir seçimle ifade ederler (Tapper, 1981: 291-92). "Kadınların iki erkek arasında değiş-tokuş edilmesi, iki tarafın statülerinin eşitliğinin karşılıklı kabulünü gösterirken, yalnızca bir kadının başlık parası karşılığında bir erkekten diğerine geçmesinin kız tarafının, erkek tarafının potansiyel ya da gerçek üstünlüğünü kabul etmesinin bir ifadesi olması Durrani evliliklerindeki temel ve açık bir ilkedir." (a.g.e., s. 394). Simetrik, doğrudan eş değiş-tokuşunun üç biçimi vardır: "Uygun olduğu için özünde apolitik değiş-tokuşlar olan 'nötr' biçim, (Durrani ya da eşit statüde olan ve daha önce tanış olmayan gruplarla) 'tanıma' amaçlı yapılan değiş-tokuşlar ve (anlaşmazlıkları çözmek üzere yapılan) 'uzlaşma' değiş-tokuşları" (a.g.e.). Asimetrik değiş-tokuşlar halleri, başlık parası ödemesi pazarlığının nasıl yapıldığına ve ödemenin hangi biçim ve bölümlerle (aynı ve nakdi) yapılacağına bağlıdır. Üç asimetrik evlilik türü vardır; birinci türde, ödenecek miktar bir sözleşmeyle belirlenir; ikincisinde, miktar sabit bir biçimde belirlenmez ve "oldukça bireysel statü iddialarına" açık bırakılır ve "üçüncüsünde, kadın, yaralama ya da cinayet nedeniyle dökülen kanı telafi etmek üzere 'karşılıksız' verilir" (a.g.e., s. 194-97).

Başlık parası ve doğrudan eş değiş-tokuşu evliliklerinin, Hakkari'de, Durrani Paştunlarındaki gibi çoğul ve karmaşık anlamları ve uygulamaları vardır. Oramarî, doğrudan eş değiş-tokuşu uygulamasının başlık parasından kurtulmak için gerçekleştirildiğini söyler. Buna karşın, başlık parası ve doğrudan eş değiş-tokuşu birbirini tamamen dışlayan seçenekler değildir. Görece statüler üzerinde müzakere etmek ve bunların tanınması başlık parası ve doğrudan eş değiş-tokuşunun birbirlerine 'alternatif olma' derecesini belirler.⁶³

63 N. Tapper (1981: 401-404), değiş-tokuşun beş alanı olduğunu belirtir; erkekler, kadınlar, üretim kaynakları, ürün ve nakit para. Bunlar, kendi aralarında bir hiyerarşiye tâbidir ve şeref farklı derecelerine tekabül eder. Nakit paranın,

Hakkari’de başlık parası ödemesi, kız tarafıyla erkek tarafının görece statülerini Tapper’ın Durrani Paştunları için öne sürdüğünden farklı şekillerde etkiler. Farklılıkların ilki, başlık parasına karşı tavırlar ve ideolojik konumlanışlardır. Başlık parasına aslında, (Durrani Paştunlarındaki gibi) yüksek statü talebinde bulunmak isteyen zengin ailelerin ya da bireylerin gerçekleştirdiği bir uygulama olarak bakılır. Ne var ki, başlık parasına karşı ideolojik konumlar vardır, başlık parası haramdır ya da devletin bakış açısına göre “kişinin kendi kızını satması” ya da “kocanın maddi kaynaklarını tüketmesi” anlamına gelmektedir, öyle ki, başlık parası zaman zaman “yasaklanı”r. Köy ve kent dikotomisi, etnik kategoriler ve aşiretler ile aşiret olmayan gruplar arasındaki farklılıklar başlık parasının ahlaki anlamını eşzamanlı olarak etkiler. Bu nedenle, eğitilmiş bir kız için başlık parasının gündeme gelmemesi illa bir “uzlaşma”yla ya da “tanıma”yla ilişkiyi göstermez. Bu yalnızca babanın “şehirli”, “modern” ulusal kültürü benimsediğinin göstergesi de olabilir.

Durrani Paştunları ve Hakkari aşiret mensupları arasındaki ikinci bir farklılık, kız veren ve kız alan taraf olma konumlarıyla ilgilidir. Hakkari’de kız veren taraf, Durrani Paştunlarından farklı bir biçimde daha yüksek bir statüye sahip olduklarını varsayar.⁶⁴ Başlık parasının alınması durumunda, kız tarafının hem üstünlüğü hem de kadın üzerindeki kontrolü, sorgulanabilir ve açık olmayan bir hale gelir. Başlık parası ve bu konudaki ahlakçı bakış açılarıyla ilişkilendirilen karışık anlamlar, başlık parasının çeyizle geri ödenip ödenmediği, hep kadın üzerindeki kontrolle ilgilidir ve aşağıdaki örnekte de görülebi-

“kural dışı” bir faktör olduğunu ve düşük bir statüye sahip olduğunu söyler. Tazminat öderken kadın ve nakit para birbirlerine dönüşmez. Durraniilerdeki cinayetlerde, kabul edilen tek tazminat kadınlarken, yabancılarla ilgili cinayetlerde “binlerce lira” tazminat olarak ödenebilir ya da kabul edilebilir.

64 N. Tapper’a göre (1981: 394 ve dipnot 4), “(Durraniilerde kız tarafının) daha düşük statüde sayılması... Mauss’un ‘vermek üstünlüğün göstergesidir’ kuralıyla çelişir” ve Durraniiler “herhangi bir alışverişi, verenin üstün olduğu ve dolayısıyla Mauss’un kuralının geçerli olduğu dini şeref ve aşiretin eşitlikçiliği açısından değerlendirir”.

leceği gibi açık olmayan bir biçimde tanımlanan ve değişebilir derecelerde olan bir kontrolün önünü açar.

Keko Dorskî aşiretine mensuptu ve uzak ancak sülaleden bir amca kızı olan Dorskî bir kadınla evliydi. Karısının babasıyla ve amcasıyla iyi bir dostluğu ve onlarla ortak koyun ticareti yapmak ve onlar için işçi olarak çalışmak şeklinde ekonomik ilişkileri vardı. 40'lı yaşlarındaydı ve birkaç kadına evlenme teklif edip reddedilmesi nedeniyle kötü bir ünü vardı. Kasabada, çok düşük ve düzensiz bir gelirle yaşıyor, geçici işler yapıyordu. Karısı, Guli, Hakkari standartlarına göre çok güzel ve genç değildi (evlendiği zaman 25-26 yaşlarındaydı). Keko onunla flört ettiğini ve kendi annesiyle kadının amcasının baskısıyla karısıyla evlenmeye zorlandığını iddia ediyordu.

Bir başlık parası belirlendi ve Keko bir kısmını ödedi. Birkaç koyununu Guli'nin babasına ve erkek kardeşlerine verdi ve onlar için ara sıra ücretsiz olarak çalıştı. Daha sonra Guli'yle evlenme konusundaki kararını değiştirdi ve ödemelerini geri istedi. Ancak bu talebi reddedildi ve annesinin ve nişanlısının amcasının baskısı sonucu biraz daha para ödedi ve düğün yaptı.

Evliliklerinin hemen ilk aylarında, Keko, Guli'ye kaba davranmaya, onu sürekli başkalarının önünde küçük düşürmeye ve evden dışarıya çıkmasına kesinlikle izin vermemeye, bazen akşamları dışarı gitmesi gerekiyorsa kapıyı üzerine kilitlemeye başladı. (Kasabadaki evlerin birçoğunda, köydekiler gibi tuvalet dışarıdadır.) Bir süre sonra, kadını hamile kalmadığı için sözle taciz etmeye başladı. "Sana onca para ödedim, sence hiçbir şey yapamıyorsun, babanla amcan beni kandırdılar..." dedi... Guli, ayaklarının ve bacaklarının şişmesinden ve ağrımından şikâyet ediyordu, Keko, karısının erkek kardeşlerinin ya da amcasının onu doktora götürmesine izin vermedi; hasta taklidi yaptığını ve zaten tedavi için parasının olmadığını öne sürüyordu.

Burada önemli olan nokta, Guli için ortalama bir başlık parası (tüm düğün masrafları da dahil olmak üzere kasabada

son derece ortalama bir rakam olan yaklaşık 90.000 lira) ödemiş olmasına karşın, kötü bir anlaşma yapmış olduğunu ve kadın yüzünden kendisini sıkıntıya sokamayacağını iddia ediyordu. Öte yandan, Guli'nin akrabalarıysa, Keko'yu, başka türlü evlenme şansı olmayacak olan Guli'yle evlenmeye zorladıkları için, onun karısının durumu hakkında karar verme hakkı olduğunu kabul ediyorlardı.

Guli'nin akrabaları, Keko'ya sanki Guli'ye başlık parası ödemiş olduğu için daha yüksek bir statüsü varmış gibi davranıyor ve onun karısı üzerinde tam bir kontrolü olmasına izin veriyorlardı. Keko, avantajlı konumunu istismar ediyor ve bazen Guli'yi babasının evine misafirlige göndererek ve aylar boyunca geri çağırarak hısımlarını aşağılıyordu.⁶⁵

Başlık parası ve sosyal statü birbiriyle mutlaka denk olmayabilir (Peters, 1980: 152). Bu uygulamalarda söz konusu olan ya da arzulanan toplumsal ilişkiler, hem erkeğin hem de kadının konumunu etkiler. Yukarıdaki örnekte, Keko, istenmeyen bir kadın için başlık parası ödemiş olduğu için daha yüksek bir statü iddiasında bulunmaya yeltenmişti, ama sosyo-ekonomik statüsü aslında kız tarafıninkinden düşük olduğu için bunu ancak kısmen başardı. Başlık parası eğer bir prestij evliliği için ödenirse, örneğin başka bir aşiretten ya da ilden kız almak için verilirse, ödeme erkek ve kadının konumlarını farklı bir şekilde etkileyebilir. Erkeğin eşinin akrabalık bağlarını kullanmayı istemesi, kadına evlendiği hane içinde daha güçlü bir konum sağlayabilir. Bu durumda, başlık parası, söz konusu olan prestij derecesinin ardından gelir, tersiyse geçerli değildir (Peters, 1980).

65 Baban yeni evlenmiş bir kızın babasının evini ziyaret etmesidir. Genellikle düğünden sonraki ilk ay içinde gerçekleştirilir. Bu ziyaretler oldukça formeldir ve hısım gruplar mutlaka hediye alıp verirler. Kadının ana-babasına yaptığı ziyaretin uzunluğu da önemlidir. Karısını seven ve onu düşünen bir kocanın sabırsızlık göstermesi ve onu geri göndermeleri için haber göndermesi gerekir. Koca bir ay içinde karısını sormazsa, bu onunla ilgilenmediği anlamına gelir ve dolayısıyla kadının ailesi için bir utanç nedenidir.

Kız kaçıırma ve kaçırma

Bir kadını, onun rızası olmaksızın evlenmeye zorlamak için almak olan kaçıırmanın (Kürtçe *keçik revandin*) ve erkeklerle kadının evlenmek için beraber kaçmalarının (Kürtçe *pê-revin*) Hakkari'de önemli toplumsal etkileri vardır. Kaçıırma ve kaçırma oranları çok yüksek rakamlara ulaşmasa da,⁶⁶ bu olaylara duyulan ilgi kayda değerdir.

(Bir erkeğin) koruması altında olmayan kadınların savunmasız kalacakları ve erkeklerin saldırılarına her an maruz kalabilecekleri inancını meşrulaştırmak için sık sık kaçıırılma ve kaçmadan bahsedilir. Kızlarının kaçıırılabilceğı korkusuyla onları ergenliklerinin hemen başında evlendiren pek çok aile vardır. Kız kaçıırmanın önüne geçmek için gerçekleştirilen bir başka yaygın uygulama daha nişan aşamasında imam nikâhı kıymak ve düğün ve nikâhı 5-6 yıl sonra yapmaktır. Bu yolla, genç kız dinî yasalara göre evli sayılacak, ancak törenler ve prosedürler kız büyüene kadar ve ailesi onun emeğinden birkaç yıl daha yararlanmadan tamamlanmayacaktır. Öte yandan kaçırma, özellikle kaçan kadın yakın bir akrabaysa kamusal alanda açık açık kınanır, ancak özel alanda, bu konuya bakış uzlaşma ve sempati duymaktan kınamaya ve erkek ve kadın bakış açılarına göre çeşitlilikler gösterir. Kaçıırma süreci kız kaçıırma sürecinden farklı olsa da, ikisinin de sonuçları aynıdır (istisnalar olsa da, çoğu zaman çiftin evlenmesi beklenir); ancak, daha önemlisi, kaçırma durumunda kadının kararı ve arzusu kamuya açılmış olur. Mahrem kalması gereken bir şey bu şekilde kamuya açıldığında kadının dile getirmiş olduğı karar önemsizleştirilir, gizlenir ve erkeğin ne kadar becerikli ya da kadının ne kadar "hafif" olduğunun söylenmesi yoluyla erkekler tarafından manipüle edilir. Kaçıırma her zaman için kadının en yakın akrabaları için utanç kaynağıdır. Yakın akrabaların, hiç değilse diğer insanların yanındayken bu durumu onayla-

66 Sisin'de üç erkek kız kaçırmıştı (bunlarda ikisi başarısızdı), bir erkek Sisin dışından bir kadınla kaçmış ve bir kadın da kasabadan olan şimdiki kocasıyla kaçmıştı. Bu örnekler, yukarıdaki Tablo 8.1'de gösterilen 65 evliliğe dahildir.

madıklarını ve öfkelerini göstermeleri gerekir; çoğu zaman aslında kızın kaçırıldığını iddia ederler ve bu iddiayı mümkün olduğunca uzun süre sürdürürler. Ne var ki, kişinin kendi kızının değil de, başkasının kızının kaçmasına daha fazla sempati beslenebilir, hatta kişinin kendi akrabalarına göstermeyeceği mutlak bir onay verilebilir. Bu türden kız kaçırma ya da kaçma uygulamaları, bu durumda, evlilik düzenlemelerinin erken, düğünün geç yapılması gibi bazı evlilik formlarının ortaya çıkmasına katkıda bulunur.

Kız kaçırma ve kaçma Türkiye de dahil her yerde çeşitli sosyolojik incelemelere konu olmuştur.⁶⁷ Örneğin Bates (1973 ve 1974), Yörükler arasında nispeten yüksek bir kız kaçırma ve kaçma oranıyla karşılaşmıştır⁶⁸ ve bu pratiği sonuçları ve yapısal etkileriyle birlikte ele almıştır. Yaptığı incelemede şu noktalar vurgulanmıştır: a) Kaçıran yüksek başlık parası ödemekten kaçınmaktadır, b) kaçırma, (kendisine toplumsal normlar, büyükler ya da babası tarafından dayatılan koşullara karşın) genç erkeğin kiminle ve ne zaman evleneceğine dair kişisel tercihinin bir ifadesidir, c) kaçırma, genç erkeğin ancak evlendikten sonra edinebileceği yetişkin statüsünü önceden elde etmesinin bir aracıdır. Bates'in incelemesinde, kız kaçırmanın başlık parasını tamamen ortadan kaldırmadığını, ancak parasal bir başlık parasının ödendiği örneklerle hiç başlık parasının ödenmediği örneklerin aşağı yukarı denk olduğunu göstermektedir. Bates, kız kaçırmanın, yoksullar için, özellikle de akrabaları olmayan kadınlarla yapacakları evliliklerde yüksek başlık parası ödememenin bir yolu olduğunu öne sürmektedir. (Başlık parasının ödenmediği ve kız kaçırma sonucu gerçekleşmemiş tüm evlilikler doğrudan eş değiş-tokuşu yöntemiyle gerçekleştirilmiştir.)

Kız kaçırmanın bu yukarıda bahsedilen nedenlerinin yanı

67 Örneğin bkz. Bates (1973) ve (1974), Bates v.d. (1974), Yasa (1962).

68 Bates (1973: 73), örneklemindeki evliliklerden %20'sinin kız kaçırma yoluyla gerçekleştiğini ileri sürer. Ancak, Magnarella ve Türkdoğan (1973: 1628), Türkiye'nin doğusundaki on evlilikten yalnızca birinin kızın rızasıyla kaçmasıyla, bundan daha da azının kız kaçırmayla gerçekleştiğini belirtir.

sıra, bu geleneğin kendisinin toplumsal yapı üzerinde kesin bir etkisi vardır: a) “Evlilik şansları bakımından aileler arasındaki zenginlik farklılıklarının etkilerini dengeler” (Bates, 1973: 86); b) kan bağı grubu dışındaki akrabalık bağlarını yaygınlaştırır ve görücü usulüyle ve/veya (özellikle amca kızıyla yapılan) kuzenler arası evlilikleri güçlü bir biçimde destekleyen normatif sistemle karşılaştırıldığında alternatif bir evlilik sistemi yaratır. Kaçırma ile gerçekleşen evliliklerin tercih sıralamasında önceden ayarlanmış (görücü usulü) evliliklerin ardından gelmesi (kaçırılan kadınlar arasındaki en geniş grup, önceden ayarlanmış evliliklerdeki gibi amca kızlarıdır) bir çelişkiyi ortaya koyar. Bates, amca kızını kaçırarak yapılan evliliğin “normatif ideoloji doğrultusunda” ve “kan bağına sahip olan akrabalar arasındaki bağları kuvvetlendirici” değil, “gerçek etkileşim örüntülerini söz konusu babasoylu gruplardan dışarıya doğru dağıttığını” ileri sürer (Bates, 1974: 284).

Hakkari’de kaydedilen kaçırma ve kaçma sıklığı yüksek değildir, ancak bu türden olaylardan kaynaklanan toplumsal rahatsızlık haneler ve hatta sülaleler arasında siyasi ittifakların yeniden gözden geçirilmesine yol açar. Hakkari’deki kız kaçırma ve kaçma örneklerinin ana özellikleri aşağıdaki gibidir:

a. Olaya kaçırılan kızıdan ve onu kaçırandan daha fazla sayıda kişi müdahil olur; kızı kaçıran erkeğin kaçırma için 2-3 yardakçısının yanı sıra kaçırmayı takip eden süreçte, kadınla erkeğin saklanması, haneler ve akrabaları arasında aracılık yapmakta, kadının akrabalarına ödenecek tazminatın bir kısmını üzerine alacak işbirlikçileri ya da yardımcıları vardır.⁶⁹

b. Yörüklerdekinin tersine, kadının yaşanan olaydaki payı iki taraf için olduğu kadar olayın adlandırılmasında da önemlidir.

69 Bates (1973: 71), Yörüklerde, kız kaçıranın, kendisine yardım etmeleri için yanına bir-iki kendisinden daha genç arkadaşını, komşusunu ya da kuzenini aldığını, ancak olaydan sorumlu tutulmanın ya da yasa girenin yalnızca iki tarafın hanesi olduğunu belirtir. Bir keresinde, bir kız kaçırma örneğinde, kızın akrabalarının kaçıranın peşine düştükleri, onun erkek kardeşini bulduklarını, ancak erkek kardeş kaçırma olayını bilmediği için onu dövmediklerini anlatır. Hakkari’de bu türden bir olaydan hemen sonra kızın akrabaları, erkeğin hanesinden bulabildikleri herkesi sorgulamadan döver, bu kategorik bir hakur.

Olayın kaçma mı kaçırma mı olarak adlandırıldığı diğer insanların kadınla ve erkekle olan ilişkisini yansıtır. Bates'e göre (1973: 69), Yörükler asla kaçma terimini kullanmazlar, çünkü "kızın zorla kaçırılmış ya da kaçmak için kandırılmış olmasının hiçbir önemi yoktur... Bir evliliğin onaylanan bir eşleşme olarak tanımlanması için önemli olan evlilik düzenlemesinin ailevi tabiatıdır." Ne var ki, Hakkari'deki Kürtler arasında kadının akrabaları onun erkekle kaçtığını biliyorsa ya da böyle olduğuna inanıyorsa, kaçırılan erkeğe karşı yapılacak herhangi ikinci davranışı desteklemez; en iyi ihtimalle baba tarafından kuzenleri göstermelik olarak havaya birkaç el ateş ederler. Kaçırılanın akrabaları da benzer bir şekilde, kız sürüklenmiş ve dövülmüş olsa bile, onun gelmeyi istediğini iddia ederler.

c. Kız kaçırma ve kaçma, başlık parası zorunluluğu olan yerlerde de, olmayan yerlerde de görülür ve ardından nakit bir ödemenin yapılması ya da kadının yerine başka bir kadının verilmesi kaçınılmaz olur. Tazminat olarak para mı kadın mı verileceği, uygulanan şiddet, iki hane ve sülalenin karşılıklı statüleri ya da bunlar arasındaki toplumsal mesafe, kaçırılan kadının ilk eş mi, ikinci eş mi olduğu ve iki grup arasında daha eskiden bir sürtüşme olup olmadığı gibi bir dizi faktöre bağlıdır. Dolayısıyla, kız kaçırmanın başlık parası ödemesinden ya da Yörüklerde olduğu gibi yüksek başlık parasından kaçınmanın bir yolu olduğundan söz edilemez (Bates, 1973: 68-79).

d. Kaçırılanın kaçırdığı kadın üzerindeki hakları, kadının namusu ve bunun nasıl kazanıldığı ya da kaybedildiği üzerinden net bir biçimde tanımlanamaz. Şafii öğretisine göre, namahrem kadınlarla kurulacak herhangi bir ilişki dinen "kirletici"dir, öyle ki, erkeğin de, kadının da namaz kılmak için yeniden abdest alınması gerekir. Bu durum manipüle edilebilir yorumlara açıktır; bir erkeğin bir kadını kaçırmasının kendisi cinsel bir kirlenmeyi getirdiği ileri sürülebilir.⁷⁰ Buna karşın,

70 Sisin'deki bir kız kaçırma örneğinde, kız dövülmüş, erkekler birbirlerine silah sıkmış ve kızın akrabaları onu yol boyunca sürüklenmekten kurtarmıştı. Kız, kendisini kaçırmaya çalışan erkek tarafından "ellendiği" için, erkek tarafı kızın namusunun lekелendiğini söylemiş, ancak kızın babası ve baba tarafından

bu örnekler üzerine görüşler farklıdır, kızın tecavüze uğrayacağına ya da halihazırda tecavüze uğramış olduğuna dair bir yorum söz konusu değildir. Bu, Türkiye'nin başka bölgelerinde görülen, kadın üzerinde hak sahibi olmak için ona tecavüz etmenin önemini vurgulayan görüşlerle çelişir (Yasa 1962; Bates 1973; Yorgun 1984). Hakkari'deki bazı örneklerde, hatta kadınla evlenecek olan erkek olaya karışmaz ya da kız, işbirlikçilerinden biri tarafından derhal bir "hâminin" korumasına (çoğu zaman bu aşiretin bir ileri geleni, bir ağa ya da varlıklı bir kasabalıdır) verilir. Aslına bakılırsa, meşru olmayan cinsel birleşmeler bu kadar şiddetli bir biçimde kınandığı için, imam nikâhı kıyılmadan kadına tecavüz edecek olursa, işbirlikçileri bile onu desteklemez. Gene de, bu durumu belki olduğundan fazla büyütmemek gerekir, kadına tecavüz etmenin onu kaybetmeme şansını güçlendirdiğini gösteren örneklerle rastlamak da mümkündür. Ancak bu eylemin kendisi, imam nikâhı sonrasında bile, kadının akrabalarının kadın üzerindeki haklarından vazgeçmeleri ve kızı kaçırana karşı düşmanlıklarını sona erdirmeleri için yeterli bir neden değildir. Yukarıda detayları anlatılan, Sisli bir erkeğin kız kaçırması örneğinde, kaçırılan kadının akrabaları bunun olmuş bitmiş bir durum olduğunu kabul etmediler ve kadının babası kadını, derhal başka bir erkeğe onun ikinci eşi olarak verilmek üzere babasının evine dönmeye ikna etti. Bu son derece istisnai bir örnektir, çünkü kadın kendisini kaçıran erkekle bir süre beraber kalmıştı, onunla (imam nikâhıyla) evlenmiş ve başlangıçta onun aleyhinde ifade vermemişti. Kaçırınan koca, dinî kurallara uygun bir şekilde karısını boşamayıp onu elinde tutmaya çalıştı, ancak büyük baskılar ve karısının başka bir adamla "evlendiğini" görmesi sonucunda pes etti ve onu boşadı.

Hakkari'deki kız kaçırma ve kaçma geleneklerinin ana özellikleri, Yörük sistemiyle çeşitli karşıtlıklar ve benzerlikler sergiler. İlk olarak, Bates, Yörüklerin kaçırma ve kaçma nedenlerinin kişisel tercihlerin ifadesi olduğunu söyler. "Yörük evli-

akrabaları bunu kabul etmemiş ve kız olayın hemen sonrasında birinci dereceden bir amca oğluyla evlendirilmişti.

likleri genel olarak, yaygın antropolojik anlamıyla 'ittifak' kurmaz, çünkü sülaleler, sülalenin herhangi iki mensubunun bir-biriyle evlenmesi sonucu birbirleriyle özel bir ilişkiye girmez. Yörüklerde evlilik sistemi sonucu oluşan ittifaka benzer herhangi bir özelliğe yalnızca hane düzeyinde rastlanır" (Bates, 1973: 81). Bu nedenle, Yörük evlilikleri en iyi ihtimalle hane reisi tarafından ayarlanır ve kan bağı normları uyarınca tercih edilir olan kuzen evlilikleri olarak düzenlenir. Normlar tarafından tanımlandığı ve başlık parasını temin eden baba, evliliği oğlu adına ayarladığı için, oğulun eşini ve evlilik için belirlenen zamanı kabul etmek dışında herhangi bir seçeneği yoktur. Kişisel tercihini kullanacak ve babasıyla kişilik çatışmasına girecek olursa, bunu ancak "âşık olduğu" kadını kaçırarak gerçekleştirebilir -Yörükler, evlilikleri ayarlanırken aşkı dikkate almazlar- kadın da benzer bir şekilde, kendi kişisel tercihini "aşk" için "kaçarak" gösterebilir. Hakkari'deki Kürtler arasında, hısımlık, sülaleler ve hatta bazen aşiretler arası ilişkiler için bir meseledir. Aşiretler arası olan örnekte, bir kan davasındaki ölümü tazmin etmek için verilen bir kadın, bazen binlerce insandan oluşan iki grup arasındaki düşmanlığın sona erdiğini gösterir. Ne var ki, Bates'e göre (1973: 67), Yörükler evliliğin bir kan davasını sona erdirecek bir araç olduğuna inanmaz. Hakkari'deki kadınlar da, erkekler de hane reisinin tercihleri doğrultusunda evlendirilse de, ne onların kişisel tercihleri, kimden hoşlandıkları ve hoşlanmadıkları, ne de başka akrabaların fikirleri tamamen göz ardı edilir -kızın amcasının, hatta bazen kız kardeşinin kocasının tercihleri bile evlilik tercihini etkileyebilir. Örneğin Keko, (bkz. yukarıdaki örnek olay), karısı Guli'nin kız kardeşinin, amcasının oğluyla evlendirilmesini en başta destekleyen kişilerden biriydi.

Hakkari'deki Kürtler arasında bir kadının güzel olmasının ya da birine âşık olmanın, belli bir tercihin yapılmasında stratejik olarak akılcı olmasa bile meşru olduğu söylenir. Bir kadının baba tarafından akrabaları onun bir erkekle arasındaki ilişkiyi bildikleri sürece ve söz konusu erkek de bu akrabaların akrabası ya da yakın bir arkadaşıysa, kadının kaçmasına "müsaade edi-

lir". Bir eş değiş-tokuşu örneğinde, kız kendisine eş seçilen erkeği kabul etmemiş ve onun bir küçük kardeşi için ısrar etmiş, dolayısıyla kardeşler arasındaki sırayı alt üst etmiştir, ancak bu tercihi yapmaya hakkı olduğu kabul edilmişti. Yüksekova'da annelerle kızları arasında sık sık tartışmalar yaşandığı, kızların belli bir kuzenleriyle evlenmeyi reddettikleri ve (her zaman olmasa da, çoğu zaman babanın görüşünün temsilcisi olarak davranan) annelerini kaçırmakla, bazen de intihar etmekle tehdit ettikleri belirtiliyordu. Bu türden genç kızlar, hiç şüphesiz yoğun bir baskıya maruz kalıyorlardı, ancak genel olarak kendi rızalarını olmaksızın onları evlendirmenin ileride hısım hanelerinde onlara sorun yaratılacağı kabul ediliyordu.

Olaya müdahil olan aktörlerin şahsî isteklerinin ifade edilmesi dışında, Bates'in çözümlemesi, kız kaçırmanın yapısal olarak hısımlık ilişkilerinin dağınıklaşmasına ve yayılmasına katkıda bulunacağını öne sürer. Bates, aktörlerin kişisel çıkarlardan kaynaklanan davranışları -ki bunlar dağınık akrabalık hatlarından elde edilecek faydalarla doğrudan ilişkili değildir (Bates, 1974: 284)- ile yapısal sonuçlar arasındaki kopukluğu çözümlemeye çalışır. Bu çalışmayı yaparken, Sahlins'in teksoylu akrabalık ideolojisini uyarlar. Sahlins'e göre, "ideoloji, kendi yapısı içinde kabul edilmelerinin yıkıcı olacağı birbirlerinden oldukça farklı olan davranışları gizleyebilir ya da bunlara müsaade edebilir".⁷¹ Yörükler arasındaki gerçek siyasî ve ekonomik ilişkiler adı verilmiş soy grupları arasında olmadığı için, normatif sistemin zayıflığının üstesinden gelmek için kişisel sapmalar vurgulanır, bu yolla yeni ittifak örüntüleri oluşturulur ve hasar görmüş ilişkiler en geç, ikinci kuşakta normalleştirilir.⁷²

Ne var ki, Bates'in tezlerinde birkaç zayıf nokta vardır. Bi-

71 Bates (1974: 285), M. Sahlins'e işaret eder (1965) "On the ideology and composition of descent groups" *Man*, 97, s. 104-107.

72 Kaçırılmış ya da kendi rızasıyla kaçmış kadınların çocukları ve kocaları Yörüklerdeki bu tavır alıştan etkilenmez. Ancak Hakkari'de tam tersi oldu; bir adam bir kadınla kaçıştı ve meselenin çözülmesi için başlık parası ödemeyi reddetti. Bu çift, çocukları ergenliklerine ulaşmasına karşın kadının akrabalarıyla ilişkilerini düzeltmedi. En büyük oğulları, kendisini tanırlar ve dövrler korkusuyla sokakta dayılarıyla karşılaşmaktan korkuyordu.

rincisi, kişisel tercihin normatif sistemle karşıtlık içine konulmasıyla ilişkilidir. Yörükler arasında kaçırılan kadınlar arasındaki en geniş kategoriye amca kızları oluşturduğu için, kişisel tercihin normatif sistemin dışında olduğunu söylemek zordur. Bates'in tanımlamasında, Yörükler, önceden ayarlanarak ve onaylanarak amca kızlarıyla evlenirlerse babasoylu ideolojiyi "dile getirir", ancak bir başka amca oğluyla evlendirilmesi düşünülen bir amca kızını kaçırırsa bir kişisel tercihi dile getirir. Ancak, ikinci durumda da, yapısal ve normatif bir zorunluluğun olduğu söylenebilir. Amca oğlu, amca kızını kaçırmak, *çünkü* normlara göre amca kızı üzerinde bir hakkı vardır ve ondan bu hakkı kullanması beklenir.

İkinci olarak, Bates, kaçmanın hem erkeğin hem de kadının tercihlerinin açık bir göstergesi olduğunu, kaçırmanın ise, yalnızca erkeğin tercihinin bir göstergesi olduğunu varsayar. Yukarıda belirtilmiş olduğu gibi, kaçırma ve kaçma arasındaki ayrım çizgisi her zaman için net değildir. Kız kaçıran kimseler, bu eylemleri daha çok birlikte kaçma olarak tanımlamaya çalışırken, kadının akrabaları, onun olayı kaçırılma olarak tanımlamasını beklerler. Kadının fikri ve davranışları önemli olduğu kadar spekülasyona ve manipülasyona da açıktır. Bu nokta doğrultusunda, kaçırma ve kaçmalar kadının konumunu derin bir şekilde belirler. Bununla, kadına bağımsızlığını ifade etme gücü sağlasa da aynı zamanda kadınlar üzerinde kontrol kurmanın ideolojik arka planını güçlendirir. Genç kadınlar sürekli olarak erkekler tarafından kaçırılabilirler konusunda uyarılırlar ve yalnız başlarına dolaşmalarına izin verilmez. Evli ve nişanlı kadınlar bile bu tehditlerden nasiplerini alırlar. Kadınların kaçma haklarının az da olsa kabul edilmesi aslında iki ucu keskin bir kılıç gibidir; kadın, tamamen erkekler, haneler ya da sülaleler arasındaki iktidar mücadelelerinin bir sonucu olarak kaçırılabilir,⁷³ yine de

73 Aşiret liderlerinin kız kardeşlerini, kızlarını ve diğer yakın akrabaları ve hısımlarını kaçırmak, hele ki kaçırma kız tarafının muhitinde, kasabadaki evlerinde ya da köyde gerçekleştirilirse son derece prestijlidir. Bir aşiret reisi siyasi olarak güçlü başka birisiyle önemli bir çatışmaya girecek olursa, kızlarının kaçırılmasından korkarak ek önlemler alır.

kaçmış olmakla suçlanabilir. Yukarıda anlatılan bir çokeşli evlilik örneğinde, ikinci eş, halihazırda bir başkasıyla nişanlıyken kaçırılmış, ancak kaçırın erkek ve onun yardımcıları kadının kendisinin kaçmış olduğunu söylemişti. Sonuç olarak, kaçırmanın ve kaçmanın kadınların konumu ve toplumsal cinsiyet rolleri üzerindeki etkileri, kişisel erkek/kadın tercihleri olduğundan fazla abartılarak gözden kaçırılmamalıdır. Bu, iktidar politikaları ve erkek hâkimiyetinin farklı nitelikleri, özellikle de aşiret sistemi içinde kaynakların kontrolü bağlamında ele alınmalıdır.

Özet

Evli olma ya da olmama, Hakkari’de yetişkinliğin önemli bir parçasıdır. Kurumun kendisi üzerine olan düşünceler, eşlerin görevleri ve evliliğin eşlerin her birinin kişiliklerini nasıl tamamladığı, toplumsal cinsiyet rolleri ideolojisi ve aşiretsel ve İslâmî inanç sistemleriyle ilişkilidir. Statünün evlilik aracılığıyla değişmesi, erkekler için olduğundan daha fazla kadınlar için vurgulanır ve bu değişim terminolojide olduğu kadar bayerli ikametinin değişmesinde de kendisini gösterir; evlenme “eve gelin getirme” olarak ifade edilir.

Evlilikteki yaş ve kardeş sıralaması, resmî ve/veya dinî törenlerle evlenmeye benzer bir şekilde, bağlama bağlı olarak ve hanelerin toplam evlilik stratejileri içinde belirlenir. Bu nedenle, bir kadının evlenme yaşı kadının babasının hanesindeki ihtiyaçlara göre gecikebilir ve iki hane arasındaki ilişkiye ve hanelerin karşılıklı statülerine göre resmî nikâhla yapılabilir ya da yapılmayabilir.

Erkeklerin çokeşliliği, fazla yaygın olmasa da, erkek ideolojisi açısından çok önemlidir. Çokeşliliğin erkekler için arzu edilir, (bir erkekle evlenecek) kadınlar için de iyi olduğu düşünülse de, hem buna karşı kadın stratejileri hem de temel olarak meseleleri ve hanenin idare edilmesindeki ilişkileri karmaşıklaştırması nedeniyle uygulanması sorunludur. Aşiret içinde, özellikle statüleri birbirlerine denk haneler kızlarını kuma vermek istemez, çünkü bu hısımlık ilişkilerini, kadınlar

ve çocuklar üzerindeki hakları karmaşıklaştırır.

Akrabalar ve hısımlar arasındaki evlilikler, aşiret grupları arasında yaygın bir uygulamadır. Buna karşın, akrabalık ve hısımlık bağları çoğu zaman kesişir ve kuşaklar arasında tekrarlanır, bu yolla kişiler aynı anda hem baba tarafından hem de anne tarafından akraba/hısım olarak tarif edilebilir. Baba tarafından kuzenlerle ve akraba olmayanlarla yapılan evliliklere aynı sıklıkta rastlanır. Kuzenlerin birbirleriyle evlenmesi ve aşiret içi evlilikler, aşiret içi endogamiyi belirtse de, bu ideolojik bir konumdan çok, tarihsel, ekolojik ve yerleşimsel faktörlerin bir sonucudur. Aşiretli yerleşim grupları birden fazla sülaleyi içerir ve köy içinden evlenen kızların sayısı, evlenip köye gelen ya da evlenip köy dışına giden kızların sayısından azdır. Köylüler kendi gruplarının dışından olan bir kızla evlenmeyi isterler ve bu çoğu zaman bir prestij evliliğine işaret eder.

Doğrudan eş ya da kız kardeş değiş-tokuşu, yaygın bir uygulamadır ve yörede başlık parasına karşı bir seçenek olarak değerlendirilir. Ne var ki, Oramarî gibi aşiretlerde, başlık parasının ideolojik olarak hor görülmesine ve uygulanmamasına rağmen doğrudan eş değiş-tokuşu görülür. Sisin’de evliliklerin üçte biri, doğrudan eş değiş-tokuşu yöntemiyle gerçekleşmiştir. Sisin’deki değiş-tokuş örneklerinin çoğu, Sisin dışında olan hanelerle gerçekleştirilmiştir ve bunlarla uzun vadeli, karşılıklı, hısımlık ilişkisi ve diğer toplumsal ilişkiler ya zaten mevcuttur ya da bunların kurulması arzulanmaktadır.

Evlilik ödemeleri, nakit paradan, çeşitli eşyalardan ve hediyelerden oluşur. Kasaba ve köy, aşiret ve aşiret olmayan gruplar arasındaki dikotomilerden olduğu kadar aşiretler içindeki farklı sosyo-ekonomik katmanlar arasında da farklılıklar gösterir. Oramarîler, hem başlık parası hem de çeyiz verineyi reddeder ve bunun aşiret kimliği ve eşitlikçiliğe dair bir mesele olduğunu belirtirler.

Amca kızıyla yapılan evliliklere büyük bir ahlakî saygı duyulur ve amca kızı terimi “soykütüksel” kuzenlerden çok daha geniş bir insan kategorisini kapsasa da, evlilikler çoğu zaman bu şekilde gerçekleştirilir. Bu uygulamayı, en iyi Bourdi-

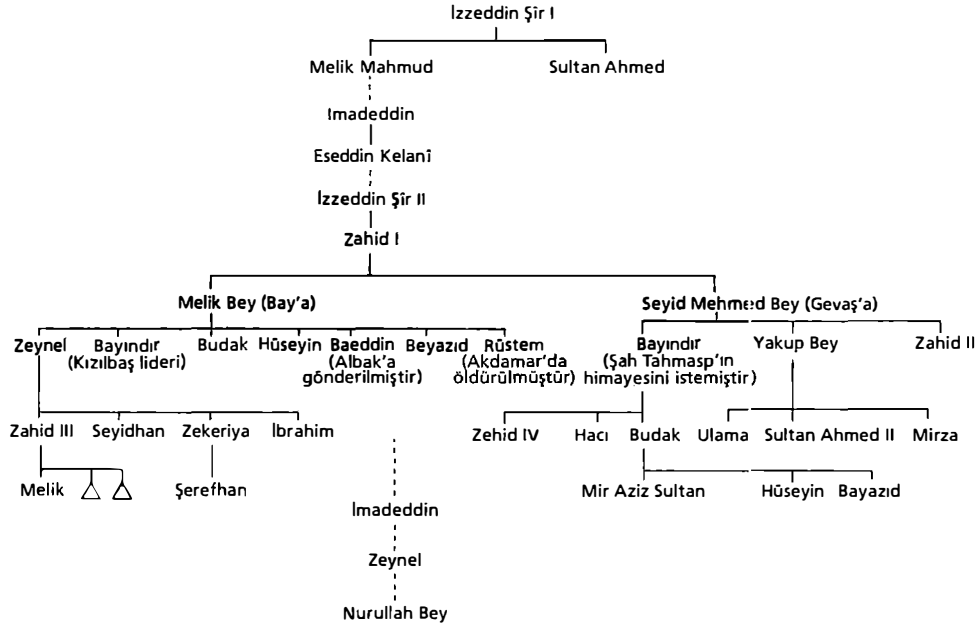
eu'nün, amca kızı evliliklerinin çoğul anlamları ve esnek bir kullanımı olduğu, bunun bir mit, bir norm, zorunlu bir biçim, sıradan bir evlilik ve aynı zamanda da arzu edilen bir tür olduğu şeklindeki formülasyonu anlamak mümkündür. Bu evlilik türünün anlamlarının çoğulluğu, farklı bağlamlarda farklı amaçlar için gerçekleştirilmesini sağlar.

Kız tarafıyla erkek tarafı arasındaki hısımlık statüsü ilişkileri, “verme eylemi” zemininden birincisine daha yüksek bir statü atfeder. Düğün törenlerinde kendisini gösteren bu statü, amca kızıyla evlenme, doğrudan eş değiş-tokuşu ve başlık parası evlilikleriyle pazarlığa ve yeniden formüle edilmeye açıktır. Doğrudan eş değiş-tokuşu ve amca kızı evlilikleri kız tarafıyla erkek tarafı arasındaki statü eşitsizliğinin önemini azaltır ve çoğu zaman aşiret dayanışmasını ve eşitliği güçlendirmek üzere birarada gerçekleştirilir. Ancak, başlık parası ve doğrudan eş değiş-tokuşu her zaman için birbirlerinin yerine geçemedikleri gibi, başlık parasıyla statü her zaman birbirine uymaz. Başlık parası aracılığıyla, erkek tarafı daha yüksek bir statüye hak kazansa da, bu statünün ne şekilde hayata geçirileceği hanelerin toplumsal ve ekonomik hikâyelerinin kendilerine has özelliklerine ve kız kaçırma, anlaşmazlıkların çözülmesi, evliliğin dayatılması gibi çeşitli bağlamlara bağlıdır.

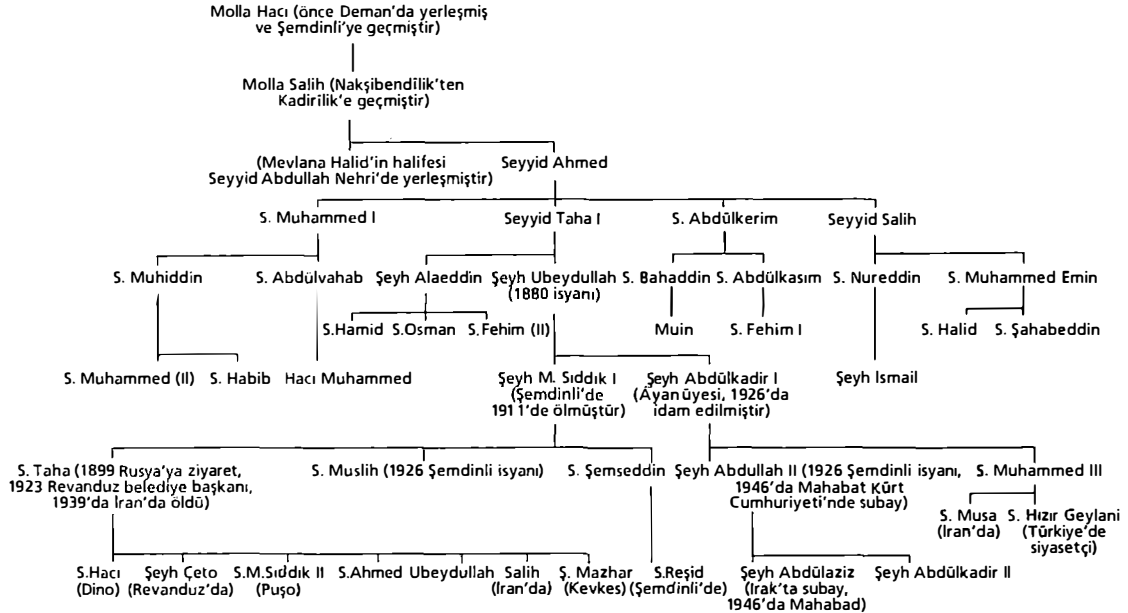
Kız kaçırma ve kaçma da erkek ideolojisi ve toplumsal cinsiyet düşüncesi içinde özel rolleri olan evlilik pratikleridir. Bunlar çoğu zaman başka erkeklere ve başka hanelere ya da sülalelere meydan okumanın bir ifadesidir. Buna karşın, kız kaçırma ve kaçma arasındaki ayrım çizgisinin belirsizliği, kadınların ideolojik olarak horlanmasını süreklileştirir. Bunlar ne bireysel bir tercihin gerçekleştirilmesidir, ne de Bates'in öne sürmüş olduğu gibi akrabalık bağlarını dağıtılaştırmaya dönük bir etkisi vardır. Bunlar daha çok erkeklerin, kadınlara ilk bakışta bir tercih hakkı tanıyarak ama aslında kadınları ezen sistemi güçlendirerek “erkeklik” rollerini yerine getirdikleri bir prestij evliliğidir.

E K L E R

EK I.
Hakkari'nin Beyleri ve Kronolojisi: Şembû Hanedanı



EK II. Sadatê Nehrî'nin Kısmî Soykütüğü



EK III.

Hakkari'nin Dağ Köylerinde Üretimin ve Emek Kullanımının Mevsimsel Döngüsü

- Nisan-Mayıs:** Yağmurlar durduktan hemen sonra, erkekler tıraşlı tarlaları, mısır ve darı ekmek için sürer. Bu döneme kadar, koyun ve keçiler taze otların olduğu civar tepelere ve alçak vadilere götürülmüş olur. Tarlalar gübrelenir. Domates ve sebze bahçeleri hazırlanır. Mayısta hayvan sürüleri oluşturulur ve gündüzleri alçak tepelere götürülür. Kadınlar günde bir kere süt sağmak için tepelere gitmeye başlar. Genç kadınlar ve kızlar ot ve mantar toplar. İlk sağılan sütten taze peynir yapılır. Erkekler kasabaya erzak tedarik etmeye gider.
- Haziran-Temmuz:** Yayla kampına hareket. Kadınlar koyunlarla keçileri günde iki kere sağlar. Kış için yoğurt ve peynir hazırlarlar. Erkekler önce alçak tepelerdeki otları biçer sonra yavaş yavaş ot ve çalı biçerek yukarılara çıkar. Ot yığınları kurumaya bırakılır ve önce köy yakınlarındaki belli yerlerde daha sonra da evlerin yakınında yığılır. Kadınlar da gerektiğinde erkeklerle yardım eder. Bahçelere yaşlı kadınlar ya da köyde kalan erkekler bakar. Sürüleri ayda iki kere tuz verilir. Çobanlar, sürüleri taze ot için daha yukarılara götürür. Katırlar ve atlar yayla kampının üst kısmında yalnız bırakılır. Kadınlar kampta örgü ve dokuma yapar. Temmuz ortasında, kamp suyun ve taze otun daha bol olduğu yüksek kısımlara taşınır.
- Ağustos-Eylül:** Ağustos ortasında, koyunların, kuzuların yünü ve keçilerin kılı kırkılır (*berxbir*). Hayvanlar tüccarlara satılır. Tereyağı, peynir, yün ve geven sakızı tüccarlara satılır. Meyve, ceviz ve sebze eylülde toplanıp satılır. Mısır hasat edilir ve başka bahçe ürünleriyle birlikte ova köylerindeki buğdayla takas edilir. Kadınlar ve erkekler, tepelerdeki kurumuş otları toplar ve yığar. Ağustos sonunda, kamp ilk yerine geri döner. Kadınlar odun ve çalı toplar. Kasabadan kış için erzak tedarik edilir ve katırlarla taşınır. Kadınlar kış için meyve ve sebze kurutur.
- Ekim-Kasım:** Tepelerdeki sürülerin son günleri. Çobanlar ekim sonuna doğru işlerini bitirir. Bundan sonra, haneler hayvanlarına vadilerde ve köy civarında bakar. Hayvanlar barınaklara olabildiğince geç konur. Kış için erzak tedarik işlemi sürer. Odun ve çalı toplama işi sona erer. Kasım'da ilk kar düşer düşmez, hayvanlar kapalı yerlere yerleştirilir.

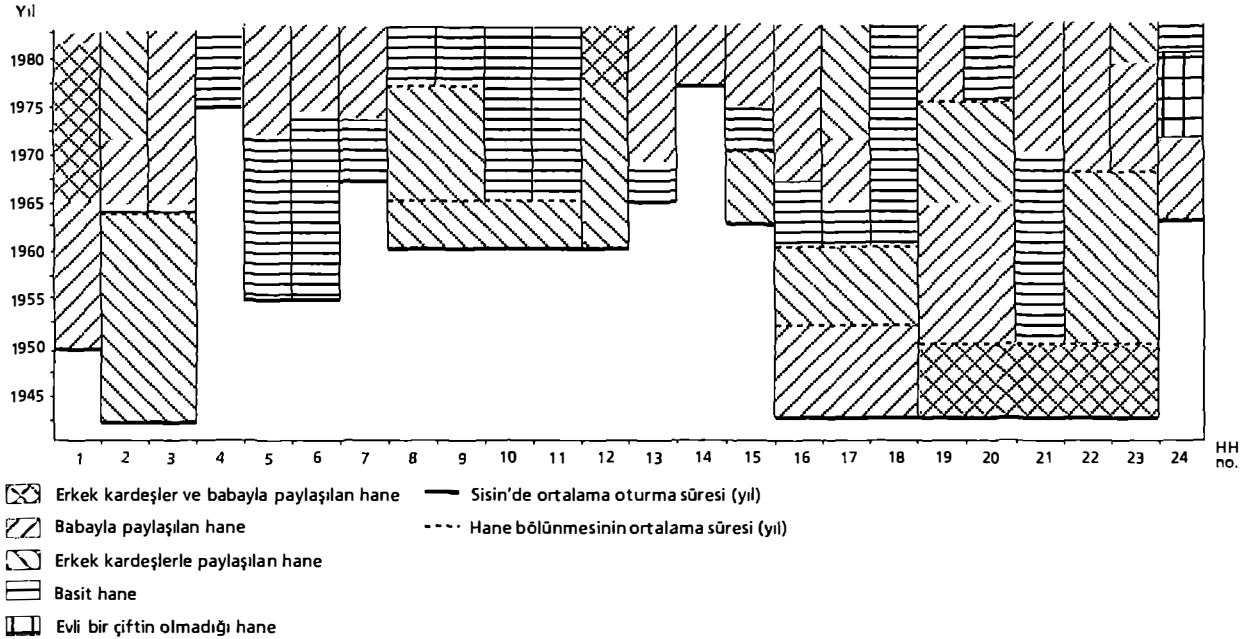
Aralık-Ocak:

Hayvanlar ev bileşiminin çevresinde tutulur. Her gün, koyunlar yem yerken onlara yer açmak için tarlalardaki kar temizlenir. Ocakta, erkekler tepelere çıkmaya ve ağaç gövdelerinden yapılan kızaklarla (garte) kuru ot balyalarını getirmeye başlar. Tepelere kar yağışının ve çığ tehlikesinin olmadığı günlerde gidilir. Kadınlar ve çocuklar kızakların çekilmesine ve balyaların evlere getirilmesine yardım eder. Dolayısıyla, bu dönemdeki temel faaliyet sürüleri beslemektir.

Şubat-Mart:

Ocak ayındaki bazı faaliyetler sürdürülür. Erkekler, ara sıra kurt ve tilki avına çıkar. Kadınlar evde örgü ve dokuma işleriyle uğraşır. Mart başında, kızaklarla ot taşıma işi sona erer. Mart sonuna doğru, çığ düştükten ve kar eridikten sonra, hayvanlar, bir önceki yazdan kalan daha fazla kuru otun olduğu güneydeki vadilere götürülür. Erkeklerin ve hayvanların köy dışına gidip gelmesini kapsayan hareketlilik yeniden başlar.

EK IV.
Sisin'deki Hane Gelişim Öyküleri (1943-1983)



Yukarıdaki şekilde, gelişimsel döngüleri ve öyküleri gösterilen 24 haneden 4 ve 24 no'lu haneler, Sisin'e yerleşmeden önce Irak'ta yaşıyordu, bu ikisi dışındaki tüm haneler Sisin'e diğer Oramarî aşiret köylerinden gelmişti. Şekilde görüldüğü gibi, haneler, bölünme öncesinde ağırlıklı erkek kardeşle ve babayla paylaşılan hane tipindeydi. Erkek çocuğun babasının hanesinden ayrıldığı tek örnek 21 no'lu haneydi. Oğul, hanesini ayırmış ve (Sisin'e değil) gelmiş oldukları köye, oradaki mülke göz kulak olmak için yerleşti. Birkaç yıl sonra Sisin'e geri döndü. 15 no'lu hanenin başka bir istisnai durumu vardı; iki erkek kardeş birbirinden ayrılmış, bunlardan biri Sisin dışına Yüksekova'ya yerleşmiş, Sisin'de kalan ise, basit bir hanede kalmıştır.

1943-1982 arasında, Sisin'deki 24 hane arasında 9 bölünme örneği görülmüştü. Bunlardan 6'sı iki, 3'ü üç yeni birime bölünmüştü. Aşağıda, bu 9 bölünme olayından önce, hanelerin büyüklüğünün ne olduğunu ve bölünme öncesi tek bir hane olarak geçen sürenin ne olduğu yer almakta.

<i>Örnek</i>	<i>Bölünme öncesi hane büyüklüğü</i>	<i>Bölünme öncesi tek bir hane olarak geçen süre (yıl)</i>
1	19	27
2	16	20
3	12	8
4	10	13
5	8	7
6	17	18
7	18	8
8	15	5
9	13	18
	Ortalama: 14,2	Ortalama: 16

Hane büyüklüğü ve bölünme öncesi tek bir hane olarak geçen süre arasındaki bulunan Pearson korelasyonu 0,56'dır ve Sisin evrensel kümesi için bu ikisi arasında pozitif bir ilişki olduğu anlamına gelir.

Ek V.
Sisin Hanelerinde Hane Emegi ve Sürü Dağılımı (Ocak 1982)

	<u>Hane No'su</u>	<u>Sürü büyüklüğü</u>	<u>Emek miktarı</u> <u>(erkek ve kadın)</u>
	1	52	5
	2	35	2
	3	50	2
	4	43	2
Aşağı	5	136	5
zoma	6	100	5
	7	55	2
	8	85	5
	9	90	3
	10	95	4
	11	130	4
	12	85	4
	13	45	1
	14	100	5
	15	71	5
Yukarı	16	95	4
zoma	17	70	4
	18	65	3
	19	36	2
	20	50	2
	21	70	3
	22	30	1
	23	30	1

Toplam 1618

Ortalama sürü büyüklüğü: 70,3

Aşağı zoma ortalaması: 74,1

Yukarı zoma ortalaması: 67,4

(*) Emek miktarı, ot biçebilecek durumdaki tüm erkeklerle kadınları kapsar.

Sürü ve emek miktarı arasında bulunan Pearson korelasyon katsayısı 0,76'dır. Regresyon analizinde, sürü büyüklüğü bağımlı değişken olarak kabul edilirse, düzeltilmiş regresyon değeri 0,56 olarak bulunur. Bu, emek miktarının sürü büyüklüğünü açıklama konusunda büyük önem taşıdığı anlamına gelir; sürü büyüklüğündeki değişkenliğin %56'sı, emek miktarındaki değişkenlikle açıklanmaktadır.

EK VI.
Hakkari'deki Kürtçe Akrabalık Terimleri

Day/daykê/daê	Anne, babanın karısı
Bab	Baba
Bra	Erkek kardeş, aynı babadan olan erkek kardeş
Bramek	Aynı anneden olan erkek kardeş
Xuşkê	Kız kardeş, aynı anneden ya da aynı babadan olan kız kardeş
Hevî	Kuma
Keç	Kız çocuk
Kûr	Erkek çocuk
Nevisî	Kocanın eşinin kız ya da erkek çocuğu, kumanın çocuğu
Nevî	Torun
Mam	Amca, babanın amcası, babanın amcasının oğlu
Metî	Hala, babanın halası, babanın amcasının kızı
Xal	Dayı, annenin dayısı
Xolat	Teyze, annenin teyzesi
Jinmam	Amcanın eşi, babanın amcasının eşi, babanın amca oğlunun eşi
Jinxal	Dayının eşi, annenin dayısının eşi
Tî	Kocanın erkek kardeşi (kayınbirader)
Jintî	Kocanın erkek kardeşinin eşi (elti)
Bûra	Karının erkek kardeşi (kayınbirader)
Jinbûra	Karının erkek kardeşinin eşi
Jinbra	Erkek kardeşin eşi (yenge)
Diş	Karının kız kardeşi (baldız)
Hevling/hevzava	Karının kız kardeşinin kocası (bacanak)
Keçemetî	Hala kızı
Kûrêmetî	Hala oğlu
Bûke	Gelin (oğulun eşi, erkek kardeşin oğlunun eşi, kız kardeşin oğlunun eşi, amca oğlunun eşi, hala oğlunun eşi, kayınbiraderin oğlunun eşi, baldızın oğlunun eşi)
Zava	Damat (kızın eşi, erkek kardeşin kızının eşi, kız kardeşin eşi, kız kardeşin kızının eşi, kayınbiraderin kızının eşi, amca kızının eşi, halanın eşi, halanın kızının eşi)
Zirbab	Annenin kocası (üvey baba)
Jin	Karı (kadın)
Mîr	Koca (erkek)
Pismam	Amca oğlu, babanın amcasının oğlu, babanın amcasının oğlunun oğlu, babanın amcasının oğlunun torunu
Dotmam	Amca kızı, babanın amcasının kızı, babanın amcasının oğlunun kızı, amca oğlunun kızı, amca kızının kızı

Pisxolat	Teyze oğlu, annenin teyzesinin oğlu, annenin halasının oğlu, teyze oğlunun oğlu
Dotxolat	Teyze kızı, annenin teyzesinin kızı, teyze kızının kızı
Pisxal	Dayı oğlu, dayı oğlunun oğlu, annenin amcasının oğlu
Dotxal	Dayı kızı, dayı oğlunun kızı, annenin amcasının kızı
Xarzê	Kız kardeşin oğlu, kız kardeşin kızının oğlu, baldızın oğlu
Xarzî	Kız kardeşin kızı, kız kardeşin kızının kızı, baldızın kızı
Brazê	Erkek kardeşin oğlu, erkek kardeşin oğlunun oğlu, kayınbiraderin oğlu
Brazi	Erkek kardeşin kızı, erkek kardeşin oğlunun kızı, kayınbiraderin kızı
Dappir	Annenin annesi, babanın annesi
Bappir	Babanın babası, annenin babası (dede)
Xesû	Kayınvalide
Xezûr	Kayınpeder

EK VII. Köy Düşünü

Düşünler, iki ayrı bölümden oluşur. Birinci bölüm “gelini getirmeye” (*bûke inandin*) odaklanmıştı ve gelinin evinde ve köyünde gerçekleştirilir. İkinci bölüm, damadın evinde ve köyünde gerçekleştirilen kutlamaları kapsar. *Davêê* (davet ve dans anlamına gelir) denilen ve “gerçek” düşün olarak kabul edilen ikinci bölüm, gelinin kocasının ve hısımlarının hanesine gelmesiyle evlilik müzakerelerinin sona ermesine işaret eder.

Bu iki bölümü farklı düşün törenleri sırasında gözledim. Burada Sisin'deki iki farklı düşündeki gözlemlerime dayanan bir anlatım yapacağım. Birinci bölüm olan, erkek tarafının gelinin evine gitmesi, genellikle kısa bir haberleşmeyle gerçekleştirilir. Damadın babası, gelini ne zaman gelip almalarının uygun olacağını öğrenmek için gelinin babasına haberciler gönderir. Gelinin babası genellikle, ilk önce bu tarihi erteler, daha sonra da “bayramdan sonraki ilk iki hafta” gibi belirsiz bir haber gönderir. Üçüncü ve son mesaj belirlenen nihai tarihten ancak birkaç gün önce yerine varır. (Birkaç kere, gidip görmek için gelinin tam olarak ne zaman alınacağını öğrenmeye çalıştım, ama her seferinde bir iki günle hatta bir seferinde de birkaç saatle bunu kaçırdım.)

Kız tarafıyla erkek tarafının arasındaki daha önceki akrabalık ve hısımlık ilişkisinin ne olduğuna bağlı olarak, düşün töreninin kızın alındığı bölümü daha canlı, neşeli ya da uzun olabilir. Kız tarafı, damadın yakın akrabaları, komşuları ve köylülerinden oluşan bir grup olarak gelir. Ne damat ne de annesi gelin alma kutlamasına (ki buna Kürtçe *berbûk* denir, “gelinin önünde” olanlar anlamına gelir ve kadınların gelini babasının evinden dışarıya çıkarırken dizilmelerini ima eder) katılır. Damadın en yakını olan bir erkek vardır, *brazava* (kelime anlamı damadın erkek kardeşi), yani sağdıç denilen bu kişi, genellikle yakın ve zengin bir akraba ya da komşudur. Bir düşünde, *brazava*, damadın hala oğlu ve kapı komşusuydu; başka bir düşünde, damadın hem uzaktan amca oğlu, aynı zamanda hala oğlu hem de komşusuydu. *Brazavanın* özel bir konumu ve prestiji vardır ve gelin alma kutlamasını örgütlemek ve yönetmek, o günün bütün masraflarını ödemek ve düşün töreninin ikinci bölümüne katılan konukları evinde ağırlamak sorumluluğu vardır.

Brazavanın kadın karşılığı *serîspî*dir (kelime anlamı ak başlı), bu kadın gelinin yardımcısı ve rehberidir. Bu kişi genellikle, *brazavanın* eşidir ve terminolojiden de anlaşılabilceği gibi, yaşlı ve saygın bir kadın olması gerekir. Ne var ki, gözlediğim iki örnekteki kadınlar 30'lu yaşlarının sonundaydılar (yani hâlâ çocuk doğurabilecek yaşıydılar) ve terimin ima ettiği gibi “ak saçlı” değildiler. *Serîspî*, kız alan taraftaki kadınların başını çeker, oyunları ve türküleri başlatır, kayınvalidenin yerine geline, götürülmeden önce takacağı takıları, giyeceği elbiseleri ve başlığı getirir. Kız alan tarafın kadınlarını (özellikle de kayınvalideyi) temsil eder. Düşün töreninin her iki bölümünde de geline eşlik

ve rehberlik etmekle, gelin odasını ve yatağını hazırlamakla yükümlüdür. Bazı kaynaklara göre (Barlas, 1975), gelinin bekâretinin kanıtı olan kanlı çarşafı kayıncıya gösterir ve evliliği tamamlayan cinsel birleşmeden sonra gelinin gusül abdesti almasına yardım eder.

Kız tarafının, mevsime ve araziye bağlı olarak, kimi at sırtında, kimi yürüyerek varmasından sonra, kadınlar gelinin evinde toplanır, erkekler de yakın akrabalar ve komşular tarafından ağırlanır. Düşünler genellikle sonbahar ve kışları yapılır ve hava şartlarına göre kadınlarla erkekler içeride ya da dışarıda ayrı ayrı halay tutarlar. Gözlediğim Oramarî aşireti düşünlerinde, erkekler ve kadınlar ayrı ayrı halay çektiler. Bu durum, düşünlerde duygusallığın ve heyecanın doruk noktasına çıkması ve bu nedenle erkekler ve kadınlar bir arada halay tutacak olurlarsa hemen birbirlerine âşık olacakları düşüncesiyle açıklandı. Aslında, düşünler, bekâr gençlerin kendilerine uygun bir eş seçebilecekleri vesilelerdir; erkekler de kadınlar da, en güzel kıyafetlerini giyer, güzelliği ve aşkı öven türküler söyler, hatta beğenilen kişiyle baş başa konuşmak için fırsat bile doğabilir. Bir genç kız halay çekerken iç elbisesinin kollarının uçları (levendi) dışarıya sakarsa ve eğer genç bir erkek sevdiği kızın elbisesinin levendisini kesmeyi başarır, bu, onun bu genç kızla evlenmek istediğini herkese ilan etmesi ve bundan böyle ikisinin nişanlı ya da evli kabul edilmesi anlamına gelir. Düşünler, hem güzelliğin, iyi huyların, açıksozluluğun, türkü söylemek ve halay tutmak konusundaki becerilerin sergilendiği, hem de kadınların birlikte yemek yediği, oturduğu, oynadığı ve yakın ilişkiler kurduğu vesilelerdir.

"Esas" düşünün, gelin yeni evine getirildikten sonra erkek tarafının evinde ve köyünde yapıldığı söylenir. Bunu birkaç nedeni var. Birincisi, gelinin getirilmesi, evlilik müzakerelerinin başarıyla bitirildiği ve gelin, damat ve onun hanesi için yeni bir yaşamın başladığı anlamına gelir. Evlenecek bir kız bulmanın zorluğu ideolojik olarak vurgulandığı için, damadın evinde yapılan tören ve kutlamalar, başarıyı ve mutluluğu yansıtır. Gelinin evindeki kutlamaların oldukça "tutuk" olmasının nedeni, evliliğin kız tarafı için bir kayıp ya da üzücü bir olay olarak resmedilmesidir. Sisin'deki bir gelin alma töreninde, gelin ve damadın birinci dereceden amca çocukları olmalarına karşın, kız tarafının özellikle erkekleri halay tutamayacak ya da türkü söyleyemeyecek denli düşünceli, gergin ve isteksizdi. Çoğu zaman akraba ve başka bir köyden olan erkek tarafı, dikkatli bir şekilde gelinin akrabalarını halaya katmaya çalışıyordu. Kız tarafı, konuklara yemek dağıtmak, oda hazırlamak gibi organizasyonlarla uğraşmayı tercih ederken hiçbir kutlama havası vermemeye dikkat ediyordu. Gelinin komşusu ya da akrabası olan kadınlar da aynı şekilde erkek tarafının oyunlarına ve türkülerine katılmaya isteksiz davranıyordu. Hareketsiz durması, üzgün olması ve *serîspînin* başına örttüğü duvağın altında ağlaması gereken geline eşlik ederken sık sık iç geçirip ağlıyorlardı. *Brazava* odaya girip *serîspîye* gelini evden çıkarmasını söyleyince ağlamalar doruk noktasına ulaştı. Gelin kendisinden büyük akrabalarının ve komşularının elini öptü, onlar da gelini, veda ederek ve yeni evinde mutlu olmasını dileyerek alnından öptüler.

Erkek tarafının kadınları (*berbúk*) gelini evden türkú söyleyerek dışarı çıkarır ve *brazavanın* yön verdiği ata bindirir. Ova köylerinde atların yerini artık arabalar alsa da, doğru düzgün yolların olmadığı dağ köylerinde, bütün grubun ulaşımı atlar ve katırlarla gerçekleştirilir. Erkek tarafı neşeli türküler söyleyerek köylerine döner ve *serîspî*, gelini hısım hanesine götürür. O eve girerken damda toplanan erkekler türküler söyler ve *brazava* da çocuklara bir torba dolusu bozuk para ve şeker dağıtır, gelinin kafasından aşağıya da buğday ya da mısır serpiştirir. Gelin önce sağ adımını atar, edilen duadan sonra duvağını kaldırıp kendisini misafir odasının en güzel yerine oturtan kayınvalidesinin elini öper. Gelin ve onunla beraber gelen birkaç yakın arkadaşıyla akrabası, erkek tarafının kadınları ve *serîspî*yle birlikte oturur. Bu noktadan sonra gelinin aşırı üzgün durmaması ve ağlamaması gerekir, çünkü bu, babasının hanesine gereğinden fazla bağlı olduğu ya da damatla evlenmek istemediği şeklinde yorumlanabilir.

Misafirler buyur edildikten ve hep birlikte yemek yendikten sonra, kadınlarla kızlar akşam olana kadar birlikte türkú söyler ve halay çekerler. Erkek konuklar *brazavanın* evinde ağırlanır ve damatın (*zava*) etrafında yalnızca erkekler bulunur. Erkekler de akşama kadar türkú söyler, halay çeker ve yemek yer. O gece, *zava* ve diğer erkek konuklar *brazavanın* evinde yatar. Erkekler çok kalabalıksa, bazıları komşu ve akrabaların evlerine paylaştırılır. Konuk kadınların tümü, evde ilk gecesini geçiren gelinle birlikte erkek tarafının evinde yatar. Ertesi gün, yine yemek yiyerek, oynayarak ve sohbet ederek geçirilir. Ancak ikinci gece damat evine döner ve yalnızca o gece genç çift odada yalnız kalır. *Brazava*, şakalar ve yüreklendirici sözler eşliğinde zavayı eve getirmeden önce, konuklar genellikle geceyi başka hanelerde geçirmek için izin ister, hane reisi de (bu çoğu zaman damadın babası olur), geceyi yakın bir akrabasının ya da komşunun evinde konuk olarak geçirir. İkinci geceden ve cinsel birleşmenin gerçekleşmesinden sonra konuklar köyden ayrılır ve akrabalar da kutlamalar daha belirgin bir şekilde sonlandırılmadan kendi olağan hayatlarına döner. Gerdek gecesi çoğu zaman perşembe gecesi olduğundan, ertesi sabah, yani cuma sabahı damat yıkanır, en güzel kıyafetlerini giyer ve köydeki diğer erkeklerle birlikte cuma namazına gider, artık tebriklerle birlikte köyün erkek cemaatinin tam bir üyesidir.

EK VIII.

Hakkari'den Bir Başlık Parası ve Evlilik Ödemeleri Örneği

Yüksekova kasabasında, birkaç oğlu olan aşiret mensubu bir aile, lise mezunu olan ve babasının ve amcasının ortak malı olan dükkânda çalışan en küçük oğullarının, aynı aşiretten ve kasabadan olan genç bir kızla evlenmesine karar verdi. İki aile de kasabanın en seçkin tabakasından olmadıkları halde nispeten zengindi. Bakkal dükkânı, pazardaki pek çok dükkân gibiydi ve işleri normal gider gibi görünüyordu. Genç kız, 8 yıl okula gitmişti, güzel ve "modern" olduğu düşünülüyordu; geleneksel Kürt kıyafetleriyle giyinmiyordu, çoğu zaman başını örtmüyordu ve dikiş dikmeyi biliyordu. Evlenmeleri için gelinin ailesi damadın ailesinden aşağıdaki kalemleri istedi. Bana damadın halası bunları aktardı ve evlilik 1981 yazında gerçekleşti:

200.000 lira	başlık (nakit)
100.000 lira	altın (takı, zincir ve bilezik olarak)
50.000 lira	gelin için altından küpe ve yüzük seti
5.000 lira	gelin için tek yüzük
30.000 lira	üç kol saati
20.000 lira	gelin için hazır elbise
10.000 lira	gelin için elbiselik kumaş
20.000 lira	iki takım erkek elbisesi
8.000 lira	kadınlar için 8 takım elbiselik kumaş
443.000 lira	

Kına gecesindeki ve düğün günündeki yemek, tatlı ve içecek masraflarıyla birlikte, toplam masrafların, 1981 yılı için, 500.000 lirayı geçtiği söylendi. Gelin de, karşılığında, bir evi dolduracak kadar mobilyadan oluşan çeyizini getirmişti, ancak bütün mobilyalar, bu çiftin kendi evleri olmayıp onlara sadece bir oda verildiği için bir odaya depo edilmişti. Bu mobilyalar, bir yatak odası takımı, bir kanape, koltuk ve masa takımı, dikiş makinesi ve bir buzdolabından oluşuyordu ve bu da aşağı yukarı damadın ailesinin verdiği para kadar tutuyordu.

KAYNAKÇA

Sürelî yayınlar ve ansiklopediler için şu kısaltmalar kullanılmıştır:

BSOS	<i>Bulletin of School of Oriental (and African) Studies</i>
BTTD	<i>Belgelerle Türk Tarihi Dergisi</i>
EI (1936)	<i>Encyclopedia of Islam</i> (1936 basımı)
EI (1981)	<i>Encyclopedia of Islam</i> (1981 basımı)
İÜFTD	<i>İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi</i>
IJMES	<i>International Journal of the Middle East Studies</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JRAI	<i>Journal of the Royal Anthropological Institute</i>
MES	<i>Middle Eastern Studies</i>

Abadan-Unat, N. (ed.) 1979. *Türk Toplumunda Kadın*, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları.

Ainsworth, W.F. 1842. *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia and Armenia*, 2 cilt, Londra.

Akarlı, E. ve G. Ben-Dor (ed.) 1975. *Political Participation in Turkey*, İstanbul: B.Ü. Yayınları.

Erdener, S. (ed.) 1981. *Women and Space, Ground Rules and Social Maps*, Londra: Croom Helm.

Asad, T. ve R. Owen (ed.) 1983. *The Middle East*, Londra: MacMillan Press.

Aslan, M. A. 1988. *Kürt Mülteciler*, Ankara: Demokrasi Yayınları.

Aswad, B. 1971. *Property Control and Social Strategies: Settlers on a Middle Eastern Plain*, Michigan: Ann Arbor.

— 1978. "Women, Class and Power: Examples from the Hatay, Turkey," Beck ve Keddie, ed., s. 473-481.

Aydın, Z. 1986 (1980). *Underdevelopment and Rural Structures in Southeastern Turkey: The Household Economy in Gısgis and Kallhana*, Londra: Ithaca Press.

- Bachmann, W. 1914. "Bericht zur Routenkarte von Mossul nach Wan", *Petermanns Mitteilungen*, H.1, s. 21-25.
- Badger, G. P. 1852. *The Nestorians and Their Rituals*, Londra.
- Bailey, F. G. 1969. *Strategems and Spoils*, Oxford: Basil Blackwell.
- Balaman, A. R. 1982. Evlilik ve Akrabalık Türkleri, *Sosyal Antropolojik Yaklaşımla*, İzmir: Karınca Matbaası.
- Barlas, U. 1975. *Halkkari Evlenme Töre ve Törenleri*, Karabük.
- Barth, F. 1953. *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*, Oslo.
- 1953. "Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan", *Southwestern Journal of Anthropology*, X (2): 164-171.
- 1959. *Political Leadership among Swat Pathans*, Londra: L.S.E. Soc. Anth. Monographs no.19.
- Bates, D. G. 1973. *Nomads and Farmers: a Study of the Yörük of Southeastern Turkey*, Michigan: Ann Arbor.
- 1974. "Normative and Alternative Systems of Marriage among the Yörük of Southeastern Turkey", *Anthropological Quarterly*, 47: 270-287.
- Bates, D. G. et al. 1974. "Kidnapping and Elopement as Alternative Systems of Marriage", *Anthropological Quarterly*, 47: 233-237.
- Beck, L. ve N. Keddie (ed.) 1978. *Women in the Muslim World*, Cambridge, USA: Harvard Univ. Press.
- Bedirkhan, E. C. ve R. Lescot 1970. *Grammaire kurde (dialecte kurmandji)*, Paris: Adrianne Maisonneuve.
- Bedirkhan, K. ve S. Şivan 1976. *Zmane Kurd - Kurd Dili*, İstanbul: Kava Yayınları.
- Benedict, P. 1976. "Aspects of the Domestic Cycle in a Turkish Provincial Town", Peristiany, ed. içinde.
- Benedict, P., F. Mansur ve E. Tümtürtekin (ed.) 1974. *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, Leiden: E.J. Brill.
- Berkes, N. 1942. *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*. Ankara: D.T.C.F. Felsefe Enst. Yayını.
- Beşikçi, İ. 1967-68. "Doğu Anadolu'da Göçebe Kürtler", *Forum*, no. 324-343.
- 1969. *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar: Göçebe Alihan Aşireti*, Ankara: Sevinç Matbaası.
- 1970. *Doğu Anadolu'nun Düzeni*, Ankara: E Yayınları.
- Beyazidi, Mela Mehmed 1963. *Adat ü risûlnameyê Elvadiye*, (ed. & çev.) M. B. Rudenko, *Iravy i obitsay kurdou*, Moskova.
- Blau, J. 1965. *Dictionnaire Kurde-Français-Anglais*, Brüksel.
- Blau, O. 1858. "Die Stimme des nordöstlichen Kurdistan", *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 12: 584-598.
- 1862. "Nachrichten über kurdische Stämme" *Zeit. Deut. morgenl. Gess.schaft*, 16: 607-627.
- Bloch, M. 1971. "The Moral and Tactical Meaning of Kinship Terms", *Man*, 6 (1): 79-87.
- Bobek, H. 1938. "Forschungen im zentralkurdischen Hochgebirge zwischen Van - und Urmia - See (Südostanatolien und Westaszerbaican)", *Petermanns Mitteilun-*

- gen, s. 152-162; 215-228.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- 1979. *Algeria 1960*, Cambridge: Cambridge UP.
- Bozarslan, M. E. 1979. *Meyro*, İstanbul: Çıra Yayınları.
- Büyük Şafî İlmühali, 1979, yaz. H. Güvenç, Ankara: Hilal Yayınları.
- Chaliand, G. et. al. (ed.) 1978. *Les Kurdes et le Kurdistan*, Paris: F. Maspero.
- Chaty, D. 1978. "Changing Sex Roles in Bedouin Society in Syria and Lebanon". Beck ve Keddîe, ed., içinde, s. 399-415.
- Chêref-nâmeh, ou *Fastes de la Nation Kurde*, 1868-1875., (çev. ve ed.) F. B. Char-moy, 2 cilt., St. Petersburg.
- Cuinet, V., 1892-93. *La Turquie d'Asie*, cilt 2, Paris.
- Cuisenier, J. 1975. *Economic et Parenté: Leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*, Paris: Mouton ve Co.
- DİE 1980 *Halkları Sonuçları*, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.
- DİE 1980 %1 Örnekleme Sonuçları, Ankara: DİE Yayınları.
- Dickson, B. 1910 "Journeys in Kurdistan", *The Geographical Journal*, 35 (4): 357-379.
- Doğu ve Güney Doğu Anadolu'nun Genel Durumu (Meslekî Rehber), 1972, I. Cilt, Ankara: İçişleri Bk. Yayını.
- Doğu ve Güneydoğu İlleri Sosyal Yapı Araştırması, 1974, Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı Yayını.
- Duguid, S. 1973. "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia", *MES* 9 (2): 139-155.
- Eagleton, W. Jr. 1963. *The Kurdish Republic of 1946*, Londra: Oxford Univ. Press.
- Eberhard, W. 1953. "Nomads and Farmers: Southeastern Turkey, Problems of Settlement", *Orient*, 6: 32-45.
- Edmonds, C. J. 1957. *Kurds, Turks and Arabs: Politics, Travel and Research in North-Eastern Iraq, 1919-25*, Londra: Oxford Univ. Press.
- 1971. "Kurdish Nationalism", *Journal of Contemporary History*, 6 (1): 87-106.
- Eichelman D. F. 1981. *The Middle East: An Anthropological Approach*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Encyclopedia of Islam*, 1927. "Kurdistan", 2: 1130-1155.
- 1936. "Nestorians", 3: 902-906; "Oramar", 3: 991-992; "Shamdinan", 4: 303-306.
- 1981. "Kurds, Kurdistan", 5: 438-486.
- Erder, T. (ed.) 1984. *Türkiye'de Ailenin Değişimi: Toplumbilimsel İncelemeler*, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.
- Erdost, M. 1968. "Şemdinli Aşiretlerinde Üretim İlişkileri", *Türk Solu*, 25: 162-203.
- Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*, 1976. (ed.) T. Temelkuran ve N. Aktaş, İstanbul: Üçdal Yayınları.
- Fischer, M. 1978. "On Changing the Concept and Position of Persian Women", Beck ve Keddîe (ed.), içinde, s. 189-215.

- Fişek, H. 1984. "Türkiye'de Ailenin Değişimi - Yasal Açıdan", T. Erder, ed., içinde, s. 261-272.
- Garthwaite, G. R. 1983. *Khans and Shahs: A Documentary Analysis of the Balukhtiyari in Iran*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Gellner, E. 1981. *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- 1983. "The Tribal Society and its Enemies", R. Tapper (ed.), içinde, s. 436-448.
- Gellner, E. ve C. Micaud (ed.) 1973. *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*, Londra: Duckworth.
- Gellner, E. ve J. Waterbury (ed.) 1977. *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Londra: Duckworth.
- Gilsenan, M. 1977. "Against Patron-Client Relations", Gellner ve Waterbury (ed.), içinde, s. 167-183.
- 1981. *Recognizing Islam*. Londra: Croom Helm.
- Goloğlu, M. 1970. *Üçüncü Meşrutiyet: Milli Mücadele Tarihi*, 3, Ankara.
- Goody, J. 1976. *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Grant, A. 1945. *The Nestorians: Or the Lost Tribes*, New York.
- Granqvist, H. 1931 (1935). *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, 2 bölüm, Helsingfors.
- Halkkari II Yılı* 1967 ve 1973. İstanbul: Perc Basımevi.
- Hansen, H. H. 1962. *The Kurdish Woman's Life*, Copenhagen: Ethnografiske Kække, no.7.
- Hay, W. R. 1921. *Two Years in Kurdistan: Experiences of a Political Officer 1918-1920*, Londra.
- Heazell, Rev. F. N. ve Margoliuth (ed.) 1913. *Kurds and Christians*, Londra.
- Hütteroth, W. D. 1959. *Bergnomaden und Yaylabauern im mittleren kurdischen Taurus*, Marburger Geog. Schriften. H.1.
- 1961. "Beobachtungen zur Sozialstruktur kurdischer Stämme im östlichen Taurus", *Zeitschrift für ethnologie*, 86: 23-42.
- 1973. "Zum Kenntnisstand über Verbreitung und Typen von Bergnomadismus und Halbnomadismus in den Gebirgs- und Plateaulandschaften südwestasiens", C. Rathejens et. al. ed., *Comparative Cultural Geography of the High-Mountain Regions of Southern Asia*, Wiesbaden, s. 146-156.
- 1982. *Türkie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Länderkunden, cilt 21.
- İnalcık, H. 1973. *The Ottoman Empire*. Londra.
- Irons, W. 1974. "Nomadism as a Political Adaptation: the Case of Yomut Türkmén", *American Ethnologist*, 1 (4): 635-58.
- Jaba, M. A. 1860. *Reccuil Notices et Recits Kourdes*, St. Petersburg.
- Joseph, J. 1961. *The Nestorians and Their Muslim Neighbours*, Princeton Univ. Press.
- Kandiyoti, D. 1977. "Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women", *Women and National Development: The Complexities of Change*, Wellesley Editorial Committee, The Un. of Chicago Press, s. 57-73.
- Kazgan, G. 1978. "Türk ekonomisinde kadınların işgücüne katılması, meslekî da-

- gılımı, eğitim düzeyi ve sosyo-ekonomik statüsü", Abadan-Unat ed., içinde, s. 155-89.
- Keyder, Ç. 1983. "Path of Rural Transformation in Turkey", In Asad ve Owen ed., s. 163-177.
- Keyser, J. 1974. "The Middle Eastern Case: Is There a Marriage Rule?", *Ethnology*, 13 (3): 293-309.
- Khatib-Chadidi, J. 1981. "Sexual Prohibitions, Shared Space and Fictive Marriages in Shi'ite Iran", Ardener, ed., içinde, s. 112-135.
- Khoury, P. 1982. "The Tribal Shaikh, French Tribal Policy, and the Nationalist Movement in Syria between Two World Wars", *MES*, 18 (2): 180-193.
- Khuri, F. 1970. "Parallel Cousin Marriage Reconsidered: A Middle Eastern Practice that Nullifies the Effects of Marriage on the Intensity of Family Relationships", *Man* 5 (4): 597-618.
- Kıray, M. 1976. "The New Role of Mothers: Changing Intra-familial Relationships in a Small Town in Turkey". J. Peristiany, ed., içinde, s. 261-271.
- Kodaman, B. 1979. "Hamidiye Hafif Süvari Alayları" (II. Abdülhamid ve Doğu Anadolu Aşiretleri), *I.Ü.E. Fak. Tarih Dergisi*, 32: 427-480.
- Köy Envanter Etüdlere göre Halkvî, 1969. Ankara: Köy İşleri Bk. Yayınları, no. 94.
- Kudat, A. 1975. "Patron-client Relations: the State of the Art and Research in Eastern Turkey", Akarlı ve Beri-Dor, ed., içinde, s. 61-87.
- Leach, E. R. 1940. *Social and Economic Organization of the Ruwanduz Kurds*, Londra: LSE Monographs in social anthropology, no. 3.
- 1958 (1971). "Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category Tabu", J. Goody, ed., *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge: CUP, içinde, s. 120-145.
- 1961 (1971). *Rethinking Anthropology*, Londra: LSE Mon. in soc. anth., no. 22.
- Lewis, B. 1961. *The Emergence of Modern Turkey*, Londra.
- Loizos, P. 1977. "Politics and Patronage in a Cypriot Village, 1920-1970", Gellner ve Waterbury, ed., içinde, s. 115-135.
- Magnarella, P. ve O. Türkdogan 1973. "Descent, Affinity, and Ritual Relations in Eastern Turkey", *American Anthropologist*, 15: 1626-1633.
- Maher, V. 1974. *Women and Property in Morocco*, Cambridge: CUP.
- 1978. "Women and Social Change in Morocco", Beck ve Keddie, ed., içinde, s. 100-123.
- 1981. "Work, Consumption and Authority within the Household: a Moroccan Case", In Young et. al. ed., içinde, s. 117-135.
- Mansur-Coşar, F. 1978. "Women in Turkish Society", Beck ve Keddie, ed., içinde, s. 124-140.
- Marsot, A. L. 1978. "The Revolutionary Gentlewomen in Egypt", Beck ve Keddie, ed., içinde, s. 261-276.
- Mason, J. P. 1975. "Sex Symbol in the Treatment of Women: the Wedding Rite in a Libyan Oasis Community", *American Ethnologist*, 2 (4): 649-661.
- Maunsell, F. R. 1901. "Central Kurdistan", *Geographical Journal*, 17 (2): 121-143.
- Mauss, M. 1966 (1974). *The Gift*, Norfolk: Routledge ve Kegan Paul.

- Meeker, M. 1972. "The Great Family Aghas of Turkey: A Study of Changing Political Culture", R. Antoun ve I. Harik, ed., *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, Indiana Univ. Press, içinde, s. 237-266.
- 1976. "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs", bölüm I ve II, *IJMES*, 7: 243-270 ve 383-422.
- Mernissi, F. 1975 (1985). *Beyond the Veil: Male-female dynamics in muslim society*, Londra: Al Saqi Books.
- Minorsky, V. 1981. "Kurds, Kurdistan", *EI*, 5: 438-486.
- Modern Turkey: Development and Crisis*, 1984: Londra: Khamsin 11, Anchor Press.
- Mokri, M. 1970. *Contribution Scientific aux Etudes Iraniennes*, Recherches de Kurologie, Paris: Librarie Klincksieck.
- Montagne, R. 1973. *The Berbers, their Social and Political Organization*, (çev. ve giriş) D. Seddon, Londra: Frank Cass.
- Müller, K. E. 1967. *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*, Wiesbaden.
- Nikitine, B. 1922. "Les Kurdes et le Christianisme", *Rev. de l'histoire des religions*, 85: 147-156.
- 1925 a. "Les Kurdes Recontes par Eux-Memes", *L'Asie française*, 231: 148-157.
- 1925 b. "La Feodalité Kurde", *Revue du monde musulman*, 59: 1-25.
- 1926-28. "Kurdish Stories from my Collection", *BSOS*, 4: 121-138.
- 1936. "Oramar", In *EI*, 3: 991-992; "Shaandinan", *EI*, 4: 303-306.
- 1956. *Les Kurdes, Étude Sociologique et Historique*, Paris: Imprimerie Nationale.
- Nikitine, B. ve E. B. Soane 1923-25. "The Tale of Suto and Tato: Kurdish Text with Translation and Notes", *BSOS*, 3: 69-106.
- Özbay, F. 1979. "Türkiye'de kırsal/ kentsel kesimde eğitimin kadınlar üzerinde etkisi", Beck ve Keddie, ed., içinde, s. 434-450.
- Patai, R. 1959. *Sex and Family in the Bible and the Middle East*, New York.
- Peristiany, J. G. (ed). 1976. *Mediterranean Family Structures*, New York: Cambridge Univ. Press.
- Peters, E. L. 1967. "Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica", *Africa*, 37 (3): 261-282.
- 1976. "Aspects of Affinity in a Lebanese Maronite Village", J. Peristiany, ed., s. 27-79.
- 1978. "The Status of Women in Four Middle East Communities", Beck ve Keddie, ed., içinde, s. 311-350.
- 1980. "Aspects of Bedouin Bridewealth among Camel Herders in Cyrenaica", J. L. Coonaroff, ed. *The Meaning of Marriage Payments*, Londra: Academic Press, içinde, s. 125-160.
- Pitt-Rivers, J. 1977. *The Fate of Shechem, or the Politics of Sex*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Rhea, S. A. 1880. "Brief Grammar and Vocabulary of the Kurdish Language of the Hakkari District", *JAOS*, 10: 118-154.
- Sahlins, M. D. 1962-63. Poor man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, 5: 285-301.

- 1965. "On the Ideology and Composition of Descent Groups", *Man*, 95-97: 104-107.
- Salzman, P. C. 1983. "Why Tribes have Chiefs: A Case from Baluchistan", R. Tapper, ed., içinde, s. 262-283.
- Sayarı, S. 1977. "Political Patronage in Turkey", Gellner ve Waterbury ed., içinde, s. 103-113.
- Seddon, D. 1973. "Local Politics and State Intervention: Northeast Morocco from 1870 to 1970", Gellner ve Micaud, ed., içinde, s. 109-139.
- Sevgen, N. 1968-70, "Kürtler - Hakkari Beyliği", *BTTD*, no. 19-27.
- 1982. *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Shaw, S. J. ve E. Shaw 1976. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, cilt. I, Cambridge Univ. Press.
- Soane, E. B. 1912 (1926). *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*, Londra.
- Starr, J. 1984. "The Legal and Social Transformation of Rural Women in Aegean Turkey", R. Hirschon, (ed.) *Women and Property, Women as Property*, Londra: Croom Helm, içinde, s. 92-116.
- Stirling, P. 1965. *The Turkish Village*, Londra: Weidenfeld and Nicolson.
- Sykes, M. 1908. "The Kurdish Tribes of the Ottoman Empire", *JRAI*, 38: 451-486.
- Tachau, F. 1980. "Turkey, Parliamentary Elites", Landau, Özbudun ve Tachau, ed., *Electoral Politics in the Middle East*, Londra: Croom Helm, içinde, s. 205-42.
- Tapper, N. 1978. "The Women's Society among the Shahsevan Nomads of Iran", Beck ve Keddie, ed., içinde, s. 374-398.
- 1981. "Direct Exchange and Brideprice: Alternative Forms in a Complex Marriage System", *Man*, 16: 387-407.
- Tapper, R. 1979. *Pasture and Politics*, Londra: Academic Press.
- (ed.) 1983. *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londra: Croom Helm.
- Timur, S. 1972. *Türkiye'de Aile Yapısı*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Tunçay, M. 1981. *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara: Yurt Yayınları.
- Tunçdilek, N. 1967. *Türkiye İskan Coğrafyası - Kır İskan*, İstanbul: Matbaası.
- 1974. "Types of Rural Settlement and their Characteristics", Benedict, Mansur ve Tümtürkün, ed., içinde, s. 48-70.
- Türkiye İstatistik Yılı* 1983, Ankara: DIE.
- van Bruinessen, M. M. 1978. *Agha, Shaikh and the State*, Rijswijk.
- 1983. "Kurdish Tribes and the State of Iran: The Case of Simko's Revolt", R. Tapper, ed., içinde, s. 364-400.
- Vanly, I. S. 1973. *Les Kurdes et le Kurdistan dans les relations d'anciens voyageurs occidentaux*, KSSE.
- Vicille, P. 1978. "Iranian Women in Family Alliance and Sexual Politics", Beck ve Keddie, ed., içinde, s. 451-472.
- Vinogradov (Rassam), A. 1974. "Ethnicity, Cultural Discontinuity and Power Brokers in Northern Iraq: the Case of Shabak", *American Ethnologist*, 1 (1): 207-218.

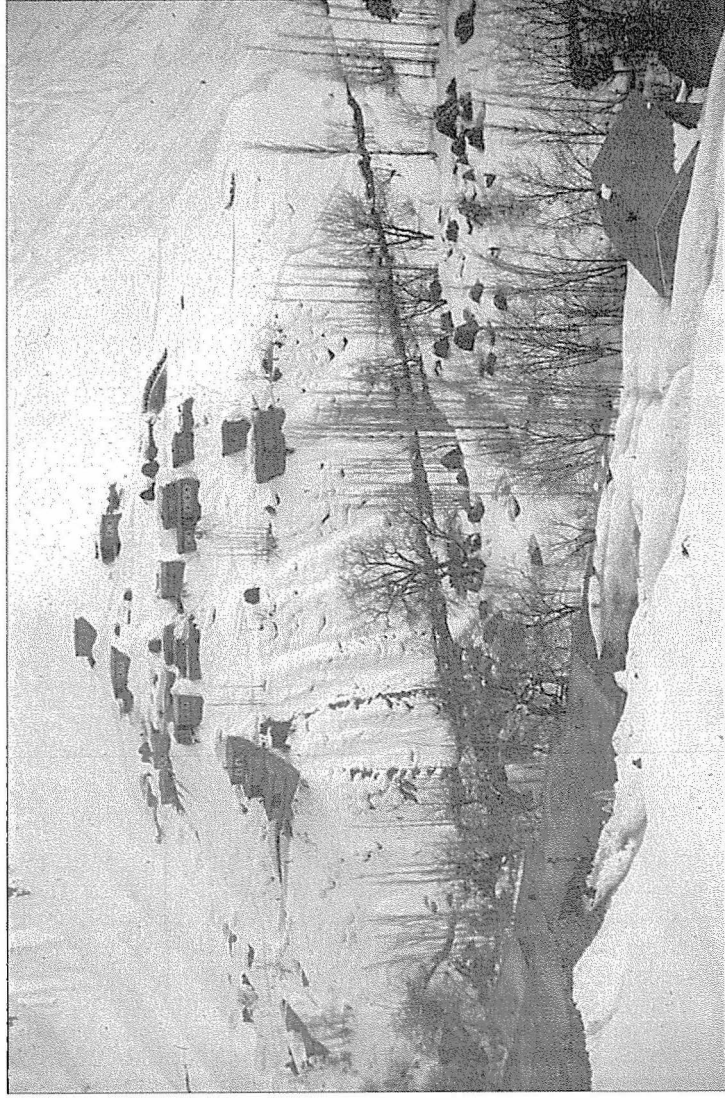
- White, E. H. 1978. "Legal Reform as an Indicator of Woman's Status in Muslim Nations", Beck ve Keddie ed., içinde, s. 52-68.
- Wigram, W. A. 1929. *The Assyrians and Their Neighbours*, Londra.
- Wright, S. 1981 "Place and Face of Women in Doshman Ziari, Iran", S. Ardener, ed., içinde, s. 136-157.
- Yalçın-Heckmann, L. 1987. "'Şemdinli Röportajı' üzerine", *11. Tez*, s. 246-251.
- Yalman, N. 1971. "On Land Disputes in Eastern Turkey", G. Tikku, ed., *Islam and its Cultural Divergence*, Univ. of Illinois Press, içinde, s. 180-217.
- Yasa, I. 1962. *Türkiye'de Kız Kaçırma Gelenekleri*, Ankara: T.O.D.A.I. Enstitüsü.
- Yonan, G. 1978. *Assyrer heute*, Hamburg und Wien: Reihe pogroni.
- Yorgun, P. 1984. "The Women's Question and Difficulties of Feminism in Turkey", *Modern Turkey*, içinde, s. 70-85.
- Young, K. et. al. (eds.) 1981. *Of Marriage and the Market*, Londra: CSE Books.
- Youssef, N. 1978. "The Status and Fertility Patterns of Muslim Women", Beck ve Keddie, ed., içinde, s. 69-99.
- Yusuf Ziyaeddin Paşa 1978. *Kürtçe-Türkçe Sözlük*, (düz.) M.E. Bozarslan, İstanbul: Çıra Yayınları.
- Yurt Ansiklopedisi, 1982. "Hakkari". İstanbul, no. 59-61.
- Zaza, N. 1982. *Ma Vie de Kude*, Suisse: Editions Pierre-Marcel Favre.



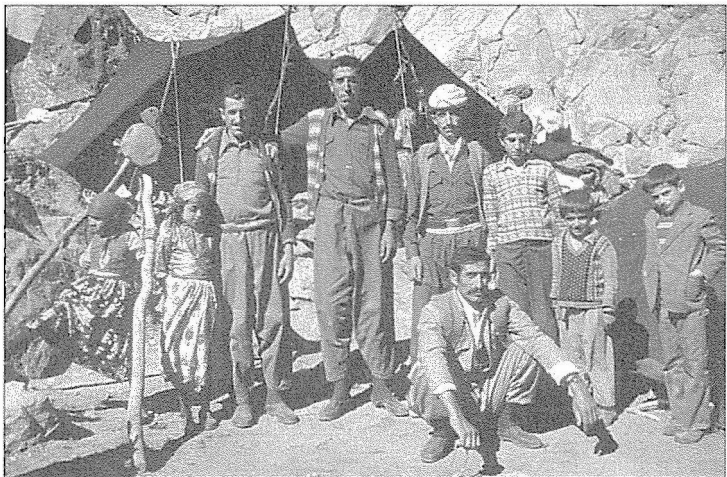
1. Yükekova.



2. Tarlaları tıraşalanmış bir dağ köyü.



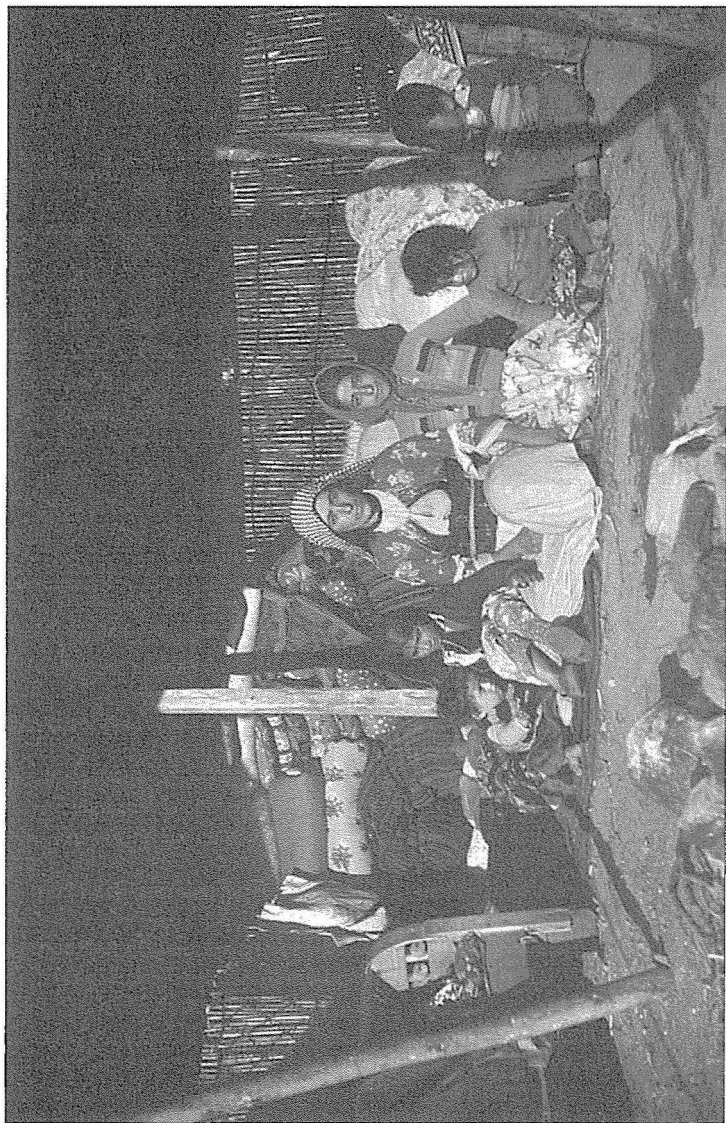
3. Bir dağ köyünde kış.



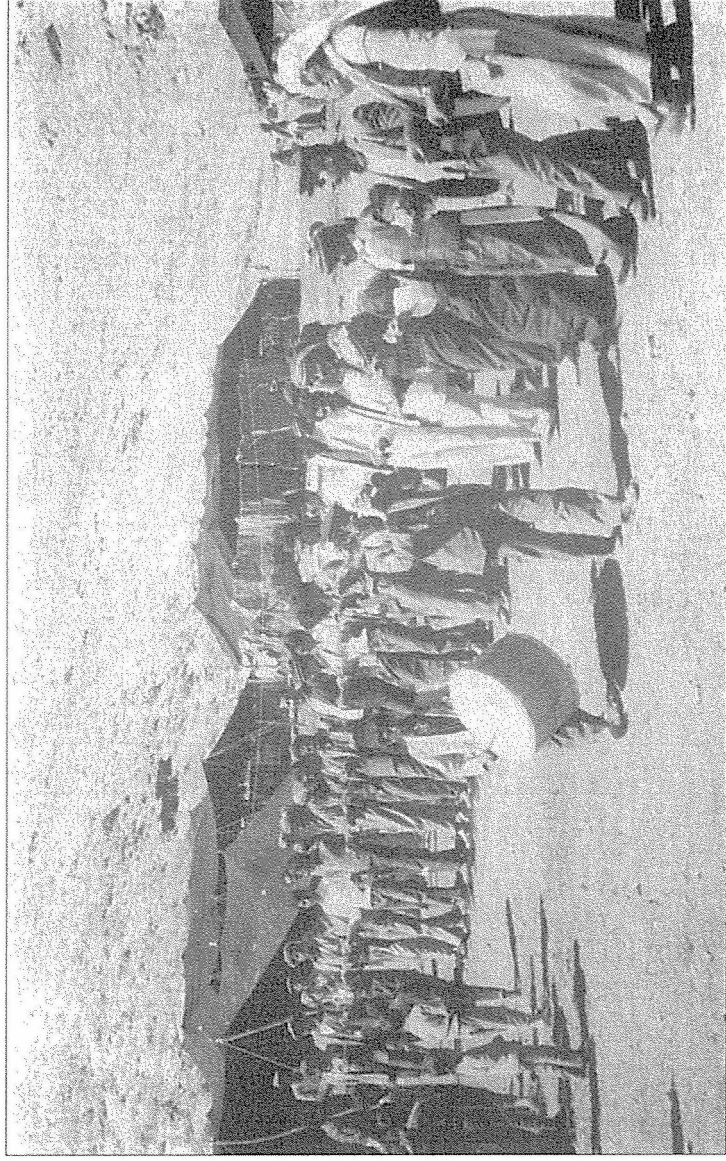
4. Yayla kampında bir grup baba tarafından kuzen.



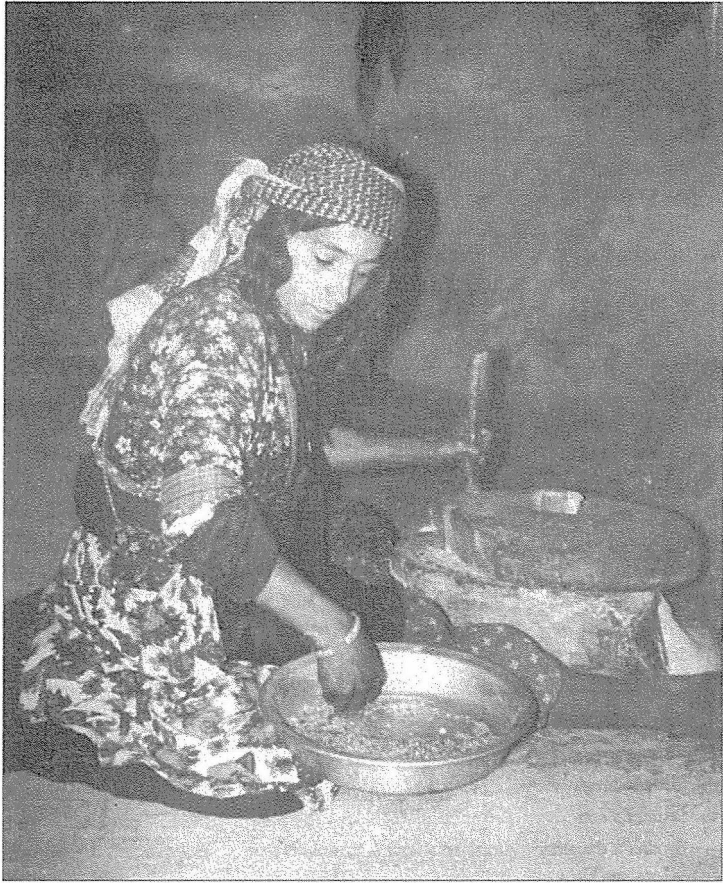
5. Köyden vadiye çalı taşıyan çocuklar.



6. Çadırda kadınların bölmesi.



7. Köy düğününde dans eden erkekler (Enver Özkahraman'ın arşivi).



8. El değirmeniyle mısır öğüten bir kadın (Enver Özkahraman'ın arşivi).

L

ale Yalçın-Heckmann'ın Hakkari'de yürüttüğü saha çalışmasına dayanan *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, antropoloji dalındaki doktora tezinin kitaplaşmış biçimi. Akademik açıdan çok parlak ve doyurucu nitelik taşıyan bu yapıt, uzman olmayan

okurlara da hitap edecek ölçüde anlaşılabilirliğe ve sürükleyici bir kurguya sahip. İlk bölümde anlatılan silah kaçakçılığı örnek olayı, hem okuru bir anda yörenin “gerçek”lerinin içine çekiyor, hem de kitap boyunca geliştirilen bütün temaların ipuçlarını veriyor. Siyasal sistemin yöredeki tezahürleri ile yerel kültürün dinamizmi arasındaki ilişki, kitaptaki analizlerin temel taşı oluşturuyor. Akrabalık, aşiret ve etnisite gibi çeşitli kimlik biçimleri, somut koşullardaki olanca esnekliğiyle ele alınıyor. Bölgenin tarihsel, coğrafi, demografik koşullarının incelenmesinin ardından, mikro düzeydeki olgular derinlemesine araştırılıyor: Aşiret ve akrabalık bağlarının kullanımı, köy ve köy haneleri, akrabalık ve hısımlık terimlerinin genişletilmesi, evlilik ilişkileri ve stratejileri, toplumsal cinsiyet rolleri, hiyerarşisi ve dayanışması... Mikro düzeydeki olguları hiçbir zaman makro süreçlerden tamamen bağımsız görmeyen yazar, somut gelişmeleri bütün boyutlarıyla ve karmaşık ilişki örüntüleri çerçevesine yerleştirerek değerlendirmeye özen gösteriyor. Böylelikle kitap, sınırlı inceleme alanından yola çıkarak, hem başka toplumlardaki benzer olgularla karşılaştırmalar yapılmasına, hem de antropolojinin metodolojik ve teorik meselelerini derinlemesine düşünmeye imkân tanıyor. ■



İLETİŞİM 833

ARAŞTIRMA
İNCELEME 128



9 789750 500633